



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

XXXII CICLO – Coordinatore Prof. Adriano Fabris

Curriculum Storia della Filosofia

Tecnicità tra politiche della vita e politiche della memoria.
Un percorso nella *philosophie de la technique* di Simondon e la teoria
critica della tecnologia di Marcuse

Dottoranda

Taila Picchi

Tutor

Prof. Alfonso M. Iacono

Coordinatore

Prof. Adriano Fabris

A.a. 2016/2017-2018/2019

INDICE

INTRODUZIONE. POLARIZZAZIONE DELLA T/TECNOLOGIE	3
I. PER UNA STORIA CRITICA DELLA TECNOLOGIA.....	15
1.1 GLI INIZI DELLA TECNOLOGIA	15
1.1.1 <i>L'origine della tecnologia moderna. Beckmann (e Marx)</i>	15
1.1.2 <i>Organizzazione cinetica e Organprojektion. Reuleaux, Kapp, Espinas</i>	21
1.1.3 <i>Dalla technologie générale di Espinas a Mauss, Canguilhem e Simondon</i>	28
1.2 GENEALOGIA DELLA <i>PENSÉE TECHNIQUE</i> : DA BERGSON A MAUSS	33
1.2.1 <i>Prometeo e l'homo faber. Espinas e Bergson</i>	35
1.2.2 <i>Tecnicità e il dualismo tra pensée technique e pensée réflexive. Le Roy e Louis Weber.</i> ..	40
1.2.3 <i>Tecnica e funzione simbolica. Mauss</i>	47
1.3 LA FILOSOFIA DELLA TECNICA NEL '900 FRANCESE.....	55
1.3.1 <i>Filosofia e tecnica</i>	56
1.3.2 <i>Tecnica e macchinismo industriale</i>	61
1.3.3 <i>I due sensi della tecnocrazia</i>	69
2. TECNOLOGIE DELLA VITA	73
2.1 CONCEZIONI DEL PROGRESSO TECNICO	73
2.1.1 <i>Tra neutralità e valore, autonomia e controllo</i>	74
2.1.2 <i>Continuità e discontinuità</i>	78
2.1.3 <i>Tra determinismo e normatività tecnica. Antropomorfismo o umanismo tecnologico.</i> ..	85
2.2 MACCHINISMO, MECCANISMO E ORGANOLOGIA.....	91
2.2.1 <i>Organologie e mécanologie: Lafitte e Simondon</i>	91
2.2.2 <i>Macchina e organismo</i>	98
2.2.3 <i>Organologia generale. Canguilhem, Leroi-Gourhan, Simondon.</i>	103
2.3 DAL «MATERIALISMO VITALISTA» AL VITALISMO DELL'INFORMAZIONE.....	108
2.3.1 <i>Il materialismo vitalista</i>	109
2.3.2 <i>Ambivalenza del concetto di informazione</i>	115
2.3.3 <i>L'individuazione alla luce del Du mode d'existence des objets techniques</i>	122
3. SIMONDON. SOCIETÀ, STORIA, TECNICITÀ.....	132
3.1 VITA, TECNICA, SOCIETÀ	132
3.1.1 <i>Il vivente e l'oggetto tecnico</i>	132
3.1.2 <i>Dal tecnico al sociale attraverso la critica alla dialettica della maîtrise</i>	141
3.1.3 <i>L'«acte de gouvernement» e la questione della Nota Complementare</i>	150

3.2	TECNICA, NATURA, STORIA.....	161
3.2.1	<i>Progresso umano e progresso tecnico. Une loi singulière du devenir de la pensée.....</i>	161
3.2.2	<i>Il ritmo disparativo del progresso.....</i>	169
3.2.3	<i>Tra(s)ducibilità dell'individuazione in una dialettica disparativa.....</i>	177
3.2.4	<i>Storicità, storia e epistemologia.....</i>	187
3.3	LA QUESTIONE DELLA TECNICITÀ.....	194
3.3.1	<i>Un terzo tipo di alienazione.....</i>	194
3.3.2	<i>Lavoro, tecnicità, informazione.....</i>	205
3.3.3	<i>La reificazione del pre-individuale e il transindividuale tecnico.....</i>	219
3.3.4	<i>La macchina né viva né morta.....</i>	229
4.	MARCUSE. TECNOLOGIA E TECNICITÀ.....	239
4.1	AI MARGINI DI UN MALINTESO. LA LETTURA MARCUSIANA DI SIMONDON.....	239
4.1.1	<i>Continuità e discontinuità tra Simondon e Marcuse.....</i>	240
4.1.2	<i>Organologia e storia critica della tecnologia.....</i>	247
4.1.3	<i>Farmacologia e teoria critica.....</i>	254
4.2	LE LEZIONI PARIGINE.....	264
4.2.1	<i>Tecnicità tra strumentalità e vita.....</i>	265
4.2.2	<i>Unidimensionalità e seconda natura.....</i>	273
4.2.3	<i>Tecnocrazia e filosofia autocratica della tecnica.....</i>	281
4.2.4	<i>Teleologia della tecnicità.....</i>	288
4.3	DIALETTICA DELLA VITA E HEIDEGGERIAN MARXISM.....	294
4.3.1	<i>Teoria della storicità.....</i>	295
4.3.2	<i>Ontologia e dialettica della vita.....</i>	304
4.3.3	<i>Alienazione e lavoro.....</i>	313
4.4	EROS E PROMETEO. DALL'ONTOLOGIA DELLA VITA ALLA TEORIA CRITICA DELLA TECNOLOGIA.....	323
4.4.1	<i>La razionalità della soddisfazione.....</i>	323
4.4.2	<i>Immaginazione e liberazione.....</i>	330
4.4.2	<i>Per una dialettica della tecnicità. Il corpo contro la macchina.....</i>	334
	CONCLUSIONE.	
	TECNICITÀ TRA POLITICHE DELLA VITA E POLITICHE DELLA MEMORIA.....	344
	BIBLIOGRAFIA.....	356

INTRODUZIONE

Polarizzazione della T/technologie

Questo lavoro nasce dall'esigenza di chiarire una certa lettura della riflessione simondoniana sulla tecnica – in particolare nel *Du mode d'existence des objets techniques*¹ – fatta da Marcuse nell'*Uomo a una dimensione* che rivela, in primo luogo, una definizione non univoca della coppia concettuale tecnica/tecnologia e, secondariamente, due modalità con cui rappresentare la tecnologia che riposano l'una sul dispositivo del mimetismo macchinale, l'altra sul dispositivo tecno-politico. Di conseguenza, è necessario ricostruire preliminarmente la polarizzazione della *T/technologie* che sottende questo studio e che porterà a definire conclusivamente un sistema a quattro elementi: tecnicità, tecnica, tecnologia, tecnocrazia.

Per comprendere che cos'è la tecnologia e quale rapporto intrattiene con la tecnica abbiamo condotto un'analisi storico-filosofica che ne mostra l'origine moderna: la sua definizione oscilla tra la *Technologie* del cameralismo tedesco, nata con Beckmann, e il più generico impiego di *technologie* della tradizione sociologica francese, che la equipara a una teoria della tecnica con il rischio di identificare tecnica e tecnologia. Perciò, mostrare quando *inizia* la tecnologia, da una prospettiva storica e filologica, fa emergere un impiego ambiguo del termine a partire da uno slittamento semantico dall'origine tedesca all'impiego francese che da fine '800 arriva fino alla seconda metà del '900 – e alla luce della recente pubblicazione di *French Philosophy of Technology*² che ricostruisce linee eterogenee del pensiero sulla tecnica in Francia, sembra necessario chiarire un certo impiego terminologico che caratterizza la riflessione francese da fine Ottocento a oggi.

¹ G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1958 (da qui in avanti MEOT).

² AaVv, *French Philosophy of Technology. Classical Readings and Contemporary Approaches*, a cura di S. Loeve, X. Guchet, B. Bensaude Vincent, Springer, 2018.

Dall'origine tedesca all'importazione francese, la tecnologia – *Technologie* – passa dall'essere una disciplina amministrativa, obbligazione politica e burocratica, alla sua progressiva costituzione in una scienza della tecnica che si separa dall'atto tradizionale economico e/o religioso – *technologie*. La tecnologia, perciò, nella modernità compare *partout e nullepart* e afferisce tanto a una generica cultura materiale quanto all'organizzazione burocratica che getta le basi per l'elaborazione della ragione tecnica della Scuola di Francoforte.³ La tecnologia richiede tanto una storia critica, annunciata da Marx nella nota 89 del *Capitale* e mai realizzata,⁴ ovvero della coesistenza di un'evoluzione tecnica sulla scorta di quella biologica che proietta in avanti il suo compimento, quanto la sua articolazione con la nozione di progresso e l'asservimento al capitale determinando e/o liberando tempi di vita e di lavoro. In altre parole, la tecnologia rappresenta i sistemi tecnici sotto due diverse modalità coesistenti: come evoluzione di questi sistemi oppure come dispositivo che orienta i mezzi in vista di un fine che può essere non meglio precisato, come nel caso del *Gestell* di Heidegger, o politico, come nella fenomenologia della tecnologia di Marcuse.

L'opposizione concettuale tra *Kultur* e *Zivilisation*, alla luce della questione tecnologica, è rielaborata nei termini di un'opposizione tra proiezione e evoluzione, cioè secondo l'idea di una continuità oppure di una rottura della vita con la tecnica. La tradizione del vitalismo francese, a partire dalla tesi della proiezione organica mutuata da Kapp e sviluppata poi da Espinas ricompone nelle prospettive della biologia, della tecnologia, della sociologia l'idea di un'organologia generale come fondamento per fare una storia critica della tecnologia, nei termini auspicati da Marx. In effetti, se da una parte, l'esigenza francese di un'organologia prolunga e modifica la riflessione di Bergson soprattutto con Leroi-Gourhan, Canguilhem e Simondon; dall'altra, la definizione di tecnologia di Heidegger è centrale per la filosofia del Novecento e presenta a Marcuse alcuni problemi di ordine ontologico e politico, che proverà a risolvere proprio con Simondon.

³ Cfr. J.-C. Beaune, *La technologie introuvable* (1980) che riporta in appendice un elenco delle definizioni del termine *technologie* dalla modernità fino ai giorni nostri.

⁴ K. Marx, K. Marx, *Il Capitale, Libro I*, a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 414.

Prospettiva evolutiva e prospettiva proiettiva non si escludono reciprocamente, ma sono compatibili in una concezione che tenga insieme organologia e discorso critico. Tuttavia, esistono due modelli: l'uno che articola vitalismo e meccanismo, invenzione e automatismo, spontaneità e determinismo come poli del discorso tecnologico; l'altro, che privilegia il valore o la neutralità della tecnologia come aspetti critici. In questa polarizzazione è necessario comprendere l'entusiasmo che Deleuze e Guattari mostrano nei confronti del romanzo distopico di Butler, che porta alle estreme conseguenze l'organologia già presente in Marx. In *Erewhon*, secondo i due autori, avviene il collasso del vitalismo e del meccanicismo l'uno sull'altro, del dispositivo anatomo-metafisico sul modello macchina-organismo e del modello tecno-politico dell'uomo come prodotto tecnologico. Deleuze e Guattari in un certo senso si appropriano della problematica canguilhemiana di *Macchina e organismo*,⁵ cioè di un rapporto estrinseco tra modello meccanicista e modello vitalista, di una finalità esterna che pone un *aut aut* tra spiegazione meccanica e biologica. La questione epistemologica del rapporto tra scienza e tecnica arriva fino a quella politica del desiderio, del *machinique*, come se la questione epistemologica dischiudesse una diversa modalità d'accesso alla questione politica. Deleuze e Guattari, infatti, riconfigurano il rapporto tra esperienza e scienza al di là del dispositivo anatomo-metafisico del modello macchina-organismo che non si riduce al modello tecno-politico dell'uomo come prodotto tecnologico.

In relazione alla rappresentazione della tecnica come dispositivo mezzi-fini che autorizza un modello politico dell'uomo come prodotto tecnologico, come mezzo per produrre e perpetuare l'attuale modo di produzione, la tecnologia si immette di nuovo nel percorso avviato da Beckmann. Lungi dall'essere un discorso sulla tecnica o una teoria delle tecniche, il dispositivo tecnologico solleva la questione del controllo e del governo, che in Beckmann assumeva i contorni di un tutto razionalmente amministrato con finalità politiche e che Weber chiamerà burocrazia come esito del processo di razionalizzazione formale sotto il capitale. La *Technologie* fin dalla sua origine, o meglio a partire dall'operazione di

⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino 2002, pp. 322-323.

risemantizzazione di Beckmann, comprende un'accezione tecnocratica. Tuttavia, sebbene la questione della tecnocrazia emerge dalle riflessioni di matrice tedesca afferendo ad una definizione ben precisa di tecnologia, il termine tecnocrazia entra nel dibattito pubblico intorno agli anni '30 del Novecento soprattutto nell'ambiente americano che conia il neologismo *technocracy*. Ciò avviene perché la questione della tecnologia come razionalizzazione formale e burocratica incontra l'espressione tecnologica del macchinismo industriale avanzato, la tesi burocratica si sostanzia di nuovi contenuti ma soprattutto registra nuovi esiti e, soltanto a partire da questo momento, è possibile parlare di tecnocrazia.

La metafora organica nella forma del dispositivo del mimetismo macchinale, invece, impone una lettura vitalista della tecnica in continuità con la vita, mentre, il dispositivo tecno-politico che assume la neutralità della tecnica autorizza una concezione strumentale e tecnocratica. Da una parte, una concezione organica della tecnica secondo cui essa può e deve essere ricompresa nella vita; dall'altra, una concezione tecno-politica che si fonda sulla rappresentazione antropologica e strumentale della tecnica, secondo cui sarebbe la vita a essere inglobata nella tecnica nella forma della strumentalità e l'uomo ridotto a mero strumento produttivo al pari di una cosa in un determinismo tecno-politico. In entrambi i casi, la tecnologia risulta dall'articolazione epistemologica e politica del valore oppure della neutralità della tecnica. Se, da una parte, la tecnologia si presenta come teoria della tecnica, dall'altra, mantiene la valenza politica dell'organizzazione burocratica e implica i successivi sviluppi del dibattito tecnocratico sul dominio della e mediante la tecnica. Inoltre, la convergenza negli anni '30 del macchinismo industriale con la tecnocrazia comporta la definizione della questione della tecnica come dominazione dell'uomo sull'uomo e dell'uomo sulla natura, come problema del governo dell'uomo mediante la tecnica che non può prescindere dalla trasformazione prodotta dall'inserzione del meccanico nel biologico e nel sociale.

Il progetto di una teoria critica della tecnologia cerca di affrontare unitamente il problema del valore e della finalità della tecnica. Infatti, seguendo

Feenberg,⁶ le rappresentazioni della tecnologia oscillano lungo due assi: l'uno che oppone neutralità e valore, l'altro che oppone autonomia e controllo. Il marxismo tradizionale, ancorato a un tipo di determinismo storico ed economico, rappresenta la tecnologia come neutrale e autonoma, come un mero strumento della produzione sussunto sotto il capitale. Le teorie liberali, invece, partendo dallo stesso assunto della neutralità della tecnica sostengono una posizione strumentalista legata alla fede liberale nel progresso; di conseguenza, prevedono il controllo dello sviluppo tecnologico che però è orientato da fini prettamente economici. Sul fronte delle teorie che attribuiscono una forma di valore alla tecnica – valore che non è direttamente economico – troviamo, da una parte, l'essentialismo nichilista, come ad esempio in Heidegger o Ellul, che non contempla la possibilità di un controllo umano della tecnica in quanto autonoma; dall'altra, la teoria critica che invece rivendica la necessità di una tecnica al servizio dell'uomo per il suo libero sviluppo.

In Francia, prima che il pensiero marxista penetri nella questione della tecnica, la *pensée technique* rivendica un proprio spazio nella riflessione filosofica. Portatrice di un'eredità positivista che ne fa un araldo del progresso e definita – impropriamente – scienza applicata alla produzione, la tecnica pone non pochi problemi di ordine epistemologico, antropologico e, in ultima istanza, politico. Una genealogia della *pensée technique*, sul pensiero della tecnica moderna, si discosta dalla gerarchia dei saperi dell'antichità e, proiettando la sua origine nella preistoria, si presenta attraverso un dualismo tra definizione ontologico-biologica e definizione sociologica.

La tesi bergsoniana dell'*homo faber* pone la questione del rapporto tra tecnica e pensiero che assillerà una serie di pensatori tra gli inizi del '900 e gli anni '40 in un dibattito sulle origini dell'intelligenza e sulla continuità o discontinuità del movimento evolutivo umano, ma nel secondo dopoguerra resta poco di questa discussione. La prospettiva continuista dell'*élan vital* si accorda pienamente con una tesi proiettiva della tecnica che si esprime nell'*Organprojection* di Kapp

⁶ A. Feenberg, *Questioning Concerning Technology*, Routledge, 1999; *Transforming Technology. A Critical Theory Revisited*, Oxford University Press, 2002; *Technosystem: The Social Life of Reason*, Harvard University Press, 2017.

importata da Espinas e nella nascente scienza delle macchine che comincia con Reuleaux. In Kapp, da cui Espinas media la teoria, la proiezione organica è un fatto inconscio: l'analogia anatomica tra organo e strumento avviene soltanto *a posteriori*, dopo che l'oggetto è stato esteriorizzato, e segna una relazione di reciprocità tra bisogno e istinto. Un rapporto interconnesso tra biologia e tecnologia sta alla base dell'*Organprojektion*, su cui si fonda l'esigenza organologica di una scienza delle macchine come specificazione dell'*elan vital* e che con Lafitte è battezzata *mécanologie*. Il problema del rapporto tra macchinismo e meccanismo che sta al centro del celebre capitolo della *Conoscenza della vita* di Canguilhem, verte ancora sulla distinzione di Reuleaux tra meccanica e cinematica. L'analisi del movimento, infatti, si presta tanto allo studio della macchina quanto a quello del mondo fisico e autorizza una specifica visione del mondo.

L'idea dell'irriducibilità del vivente con la macchina, ma, al tempo stesso, la necessità di spiegare il vivente come macchina radicalizza la proiezione organica facendone uno strumento di comprensione del reale. Sembra quindi che la riflessione sulla tecnica non possa prescindere dalla filosofia della vita e che una scienza delle macchine rappresenti un sottoinsieme di un'organologia generale che afferma la centralità del vivente contro il rischio dell'antropomorfismo tecnologico. Infatti, la riflessione sulla tecnica, anche quando si limita alla fondazione di una scienza delle macchine, appare attraversata da una corrente vitalista sotterranea che caratterizza la riflessione francese – debitrice di Bergson – che permette di fondare una concezione materialista imperniata sulla vita. L'espressione utilizzata da Wahl di un «materialismo vitalista» appare appropriata per tutta una serie di pensatori della tecnica con la vita e per la vita, nella fattispecie Canguilhem, Leroi-Gourhan e Simondon in cui l'esigenza di un'organologia generale è condotta rispettivamente dalla prospettiva biologica, antropologica e tecnica. In particolare, la riflessione di Simondon, che con Espinas rappresenta il maggior pensatore francese della tecnica, radicalizza il materialismo vitalista in una concezione neotetica della vita rispetto alla materia che, mediante la teoria dell'individuazione, permette di ripensare ogni forma di dualismo (materia/forma, soggetto/oggetto, natura/cultura) e ridefinire il limite tra organico e inorganico

attraverso un concetto non tecnologico – ma normativo – di informazione che li articola in un medesimo processo.

A partire da Simondon, si apre una nuova fase della riflessione sulla tecnica che sotto l'apparente rottura con Bergson, in realtà, amplifica ed estende il pensiero dell'*élan vital* mediante una nozione non tecnologica d'informazione, con cui rielaborare l'articolazione tra evoluzione e proiezione e il rapporto tra la regolazione del dispositivo del mimetismo macchinale e la rappresentazione tecnopolitica della tecnica.

La filosofia della tecnica di Simondon si presenta come evoluzione dei sistemi tecnici che, sulla scorta della riflessione di Leroi-Gourhan, concepisce il progresso come concretizzazioni successive degli oggetti tecnici. In Simondon la continuità con i mezzi di lavoro, relativa a quell'elemento essenziale e genetico che è la tecnicità, non può più avvenire come nella fase preindustriale mediante il rapporto materiale e corporeo ai propri strumenti, poiché nella fase industriale gli *organi* sono esteriorizzati – per utilizzare la terminologia di Leroi-Gourhan – e l'attività tecnica si configura diversamente nell'insieme tecnico come *réseau* o *relais informationnel*, che si estende al di là della fabbrica. La tecnologia è quindi una teoria dell'evoluzione dei sistemi che studia il costituirsi della tecnicità in un'*organologie générale*. Simondon parla più propriamente del progetto di un enciclopedismo tecnologico volto a comprendere l'organologia nella cultura e in cui è profilato un uso diverso della forza-lavoro nella funzione del *mécanologue*, una sorta di “psicologo delle macchine” che ne conosce il funzionamento e può intervenire nella loro manutenzione – ma che risulta poco compatibile con la disciplina di fabbrica se non in termini utopistici.

L'umanismo tecnologico di Simondon è collegato alla definizione del progresso tecnico come organologia generale e rappresenta l'esito di una riflessione non soltanto tecnica, ma anche biologica e sociale sul macchinismo. Infatti, già la scienza delle macchine di Lafitte si propone di analizzare il meccanico mediante funzioni della biologia al fine di concepire l'insieme di macchine come una *totalità organica*. Tuttavia, la tecnicità autorizza una forma di continuità discontinua che rompe con la tradizione dell'*Organprojektion*, che è utilizzata ancora da Leroi-Gourhan nei termini di progressiva esteriorizzazione di organi e funzioni nel

processo di ominizzazione. In Simondon, la proiezione organica diventa una proiezione di tecnicità ed è tutt'altro che inconscia, ma procede attraverso l'intuizione degli schemi di funzionamento degli oggetti tecnici. Anzi, il funzionamento stesso degli oggetti presenta, con la concretizzazione di più funzioni in una sola, un comportamento simile all'organismo biologico.

L'organologia di Simondon conserva un doppio movimento che va dal biologico al tecnico e dal tecnico al biologico. La necessità di istituire una cultura tecnica risponde all'esigenza di comprendere un funzionamento analogico dell'omeostasi tecnica con quella biologica, ma secondo una diversa normatività. Normatività biologica e normatività tecnica si compongono nel sociale a diversi gradi d'interazione e l'oggetto tecnico rappresenta una modalità specifica di accesso alla collettività.⁷ In questo senso, Simondon fa propria la prospettiva adottata da Canguilhem di "rimettere il tecnico nell'organico" e che considera la tecnica come "fenomeno biologico universale",⁸ per volgerla in una prospettiva che concepisce l'organico nel tecnico e che si esprime nella carica di natura preindividuale che conserva potenziali e virtualità o, più semplicemente, come informazione.

Il progetto organologico concretizza la necessità di una storia critica della tecnologia che, secondo Stiegler, deve prendere la forma di una farmacologia. A partire dalla genealogia della riflessione sulla tecnica in Francia, è possibile comprendere il contributo originale di Simondon per definire non soltanto le nozioni di tecnica e tecnologia, ma per riformare alcuni concetti tipicamente marxisti che la sua *pensée de la technique* sembra autorizzare. Inoltre, la ricostruzione del contesto e della finalità della ricezione simondoniana da parte di Marcuse permette di pensare un vitalismo tecnologico diverso da quello emerso nella riflessione di Simondon – alla luce dei contributi di Canguilhem e Leroi-Gourhan – cioè dalla

⁷ Si tratta della composizione tra vita tecnica e vita biologica nel collettivo transindividuale, di cui l'oggetto tecnico si fa mediatore e costituisce un accesso al sociale specificamente tecnico. Come scrive nelle conclusioni del MEOT, "l'objet technique pris selon son essence, c'est-à-dire l'objet technique en tant qu'il a été inventé, pensé et voulu, assumé par un sujet humain, devient le support et le symbole de cette relation que nous voudrions nommer *transindividuelle*" [MEOT, p. 247].

⁸ L'esigenza di un'organologia generale compare in *Machine et organisme* [G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, Il Mulino, Bologna 1976, p. 182] e ritorna in alcuni scritti contemporanei.

prospettiva ontologica, psicanalitica e politica che caratterizza il pensiero di Marcuse.

Sebbene non esistano studi incentrati sul rapporto tra Simondon e Marcuse, è possibile rintracciare nella letteratura critica di matrice tanto simondoniana, quanto marcusiana, delle ipotesi di continuità e di discontinuità tra i due pensatori. Le varie ipotesi ruotano intorno a un presunto malinteso che si sviluppa lungo gli assi di una riforma della concezione marxiana e di una critica di quella heideggeriana da parte di Marcuse. All'interno della concettualizzazione dell'organologia, da una parte, e della farmacologia, dall'altra, saranno ricompresi tali assi in direzione di un comune terreno di analisi della riflessione di Simondon e di Marcuse. Tuttavia, per comprendere il modo in cui Marcuse legge Simondon e fa proprio il pensiero del francese, sarà necessario ripercorrere *à rebours* il periodo di gestazione dell'*Uomo a una dimensione*, in cui il MEOT di Simondon figura a più riprese.

L'analisi di un ciclo di conferenze che Marcuse pronuncia tra 1958 e 1959 all'*École Pratiques des Hautes Études* a Parigi permette di collocare l'incontro con Simondon in questi anni, nonché testimoniare la genesi della redazione dell'*Uomo a pochi anni di distanza de Eros e Civiltà* e praticamente a ridosso della pubblicazione di *Soviet Marxism*. Ciò che emerge in queste lezioni parigine è l'uso della nozione di tecnicità – essenza della tecnica per Heidegger, che Marcuse preferisce chiamare *a priori* storico – che permette di stabilire un confronto filologico con la medesima nozione simondoniana. Ripercorrendo le sei lezioni sarà allora possibile rintracciare i temi dell'*Uomo a una dimensione* per così dire sensibili alla concettualizzazione simondoniana che portano Marcuse a considerare Simondon un «pensatore della catastrofe della liberazione» sulla base della critica condivisa alle ideologie tecnocratiche.

Tuttavia, prima di assumere la prospettiva della critica alla tecnocrazia che, in effetti, è presente in maniera diversa nei due autori – ovvero nella prospettiva di un'organologia non tecnocratica, da una parte, e in quella di una farmacologia politicamente orientata dall'altra – la nozione di tecnicità suggerisce una genesi della teoria critica della tecnologia di Marcuse nel cosiddetto *Heideggerian marxism* e nell'esigenza di un'integrazione marxista all'analitica esistenziale del

Dasein di Heidegger incentrata sulla concettualizzazione di storicità concreta – della vita umana che può esasperare l’alienazione attraverso il consumo della tecnologia secondo una dialettica storica del dominio che ritorna ad essere una dialettica della vita.

Nel tentativo di ricercare nella riflessione di Marcuse gli elementi del materialismo vitalista, la definizione ambivalente di vita come entità soggettiva e oggettiva, categoria allo stesso tempo ontologica ed epistemologica, risulta centrale. Per fare ciò e alla luce degli scritti giovanili, proveremo a presentare l’articolazione di vita e tecnicità, che in Marcuse avviene a un livello implicito, che è possibile ricostruire a partire dalla conferenza del 1958 e attraverso l’articolazione degli scritti giovanili con *Eros e Civiltà* e *L’uomo a una dimensione*. Perciò, la periodizzazione della riflessione marcusiana che proporremo non è propriamente cronologica, quanto piuttosto tematica in tre momenti.⁹ Il primo momento, che va dal *Deutsche Künstlerroman*, passa attraverso *Eros e civiltà* e arriva fino all’*Essay on Liberation*, articola i concetti di arte a vita “come due mondi l’uno di fronte all’altro”.¹⁰ Un secondo momento del cosiddetto marxismo heideggeriano con cui Marcuse integrando fenomenologia e materialismo storico articola i concetti di vita e storia. Infine, la teoria critica della tecnologia, a partire dallo scritto del 1941 fino a ODM passando per la conferenza del 1958, articola i concetti di tecnica, tecnologia e vita, in cui la nozione di tecnicità diventa centrale per pensare il passaggio dall’ontologia della vita e della storicità alla tecnicità che si contrappone dialetticamente alla tecnologia. Si tratta cioè della mediazione mediante l’idea di una razionalità della soddisfazione di un irriducibile romanticismo di Marcuse e della dialettica storica del dominio.

Le figure di Eros e Prometeo, desiderio e prestazione, in consonanza con la *Dialettica dell’illuminismo*, che rintraccia nella mitologia classica l’impostazione

⁹ Casarico, rettificando le periodizzazioni proposte da Rusconi [*La teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna, 1968, pp. 273-374] e da Jay [*L’immaginazione dialettica*, Einaudi, Torino 1979, pp. 104-115, pp. 160-169] propone tre fasi della produzione di Marcuse: 1. Periodo giovanile 1928-1933; 2. Periodo della maturazione 1934-1941; 3. Periodo della maturità 1955-1979 [G. Casarico, *Il problema della storicità nella riflessione filosofica del giovane Marcuse*, Unicopli, Milano 1981 p. V, n].

¹⁰ Secondo Brunkhorst e Koch, proprio nella dissertazione sul romanzo dell’artista Marcuse affronta la questione del “tramonto dell’epos, problema del rapporto tra arte e vita come due mondi l’uno di fronte all’altro” [H. Brunkhorst, G. Koch, *Marcuse* (1987), Massari, Bolsena 2002, p. 16].

dei problemi della società capitalistica, non esprimono semplicemente un'opposizione concettuale, ma incarnano simbolicamente tutta una serie di dualismi della logica storica del dominio (vita/morte, piacere/realtà, emancipazione/dominazione, soddisfazione/repressione, arte/scienza e tecnica). Il problema di questa serie di dualismi ricalca il problema della tecnocrazia, tanto in ottica di un governo sociale del progresso tecnico quanto in ottica di dominio che riduce quindi la tecnologia a teoria strumentale della scienza e della tecnica. L'ambivalenza intrinseca della tecnologia in Marcuse, che la configura nei termini di Stiegler come farmacologia, lascia aperta una possibilità che passa attraverso la consumazione dell'alienazione e del sempre più rapido progresso tecnologico. Collegata all'idea che la tecnologia rappresenti la negazione determinata dell'esistente, emerge l'idea di una razionalità della soddisfazione che introduce oltre alla dimensione estetica anche una questione antropologica legata alla *sensuousness* che Marcuse ritrova nei *Manoscritti del '44* di Marx fin dai primi anni '30.

La presenza di Simondon nell'*Uomo a una dimensione*, da una parte, appare curiosa, dall'altra, può lasciare adito a qualche perplessità data soprattutto da un'apparente strumentalizzazione della riflessione del francese nell'ottica di una teoria politica della tecnica. A partire dalla delimitazione di un asse heideggeriano e un asse marxiano, la lettura marcusiana di Simondon si presenta come sinergia di organologia e farmacologia nelle concezioni critiche. Inoltre, la centralità della tecnicità nelle lezioni di Parigi sdoppia il concetto di natura in autentica e inautentica (cioè tecnologia o "second nature") ponendo una contraddizione tra tecnocrazia e tecnicità che richiede una ricollocazione del regno dei fini in relazione alla tecnicità – e si fa perciò carico del rapporto vita-tecnica.

La genealogia del nesso vita e tecnica va, a nostro avviso, ricercata negli scritti giovanili per poter ipotizzare una forma di vitalismo in Marcuse che lo iscrive a pieno titolo in quell'esigenza di un materialismo vitalista come umanissimo tecnologico che si contrappone all'antropomorfismo tecnologico cioè a quel dispositivo tecno-politico che fa dell'uomo una cosa tra cose in un tutto astratto, formale e razionalizzato. La nozione di tecnicità di Simondon, che costituisce anche l'elemento filologico con cui è possibile comprendere la lettura marcusiana del *Du mode d'existence des objets techniques*, delinea lo spazio di giuntura tra

dispositivo del mimetismo macchinale e dispositivo tecno-politico, saldando insieme politiche della vita e politiche della memoria.

I. PER UNA STORIA CRITICA DELLA TECNOLOGIA

1.1 Gli inizi della tecnologia

La tecnologia moderna ha un inizio ben preciso che verrà analizzato e portato alla luce dal seminario di tecnologia diretto da Canguilhem all'*Institut des sciences* negli anni 1963-1964 e 1964-1965, e che vede, tra i suoi partecipanti, Simondon, Sebestik, Guillerme.¹¹ La tecnologia comincia in maniera tutto sommato autonoma rispetto al rapporto che intrattiene con il concetto di tecnica, non corrisponde a una teoria della tecnica e/o delle tecniche, né rimanda all'ideologia di una struttura materiale basata sulla tecnica piuttosto che sull'economia. In realtà, l'ambiguità della tecnologia è un prodotto recente del Novecento che corre parallelamente al crescente interesse sulla tecnica e alla necessità di una sua collocazione all'interno del sapere. Le implicazioni storico-filosofiche della duplice nozione di *T/technologie* vanno a definire quindi una parabola che va dalla *Technologie* beckmanniana all'idea di una *technologie générale*, passando attraverso il germe embrionale della scienza delle macchine che va dalla cinematica di Reuleaux all'*Organprojektion* di Kapp.

1.1.1 L'origine della tecnologia moderna. Beckmann (e Marx)

La riflessione sulla tecnica, sul rapporto tra pensiero e attività produttiva, rappresenta una prerogativa filosofica fin dall'antichità. Il *Gorgia* di Platone esamina, infatti, il rapporto tra scienza (*episteme*), arte (*technè*) e procedure di realizzazione (*empeiriai*), rilevando una relazione conoscitiva tra *episteme* e *technè*, che non appartiene alle procedure empiriche che, invece, sono di tipo pragmatico.

¹¹ Il numero del 1966 di «Thalès» raccoglie alcuni dei contributi del seminario: *Les commencements de la technologie* di Guillerme e Sebestik, pp.1-72; *Les vicissitudes du sens «technologie» au début du XIX^e siècle* di Morère, pp. 73-84; *Définitions de la technologie* di Guillerme e Sebestik, pp. 85-91 [cfr. «Thalès» 12 (1966), Armand Collin, Paris]. Jacques Guillerme (1927-1996) e Jan Sebestik (1931-), insieme a Simondon (1924-1989), prendono parte al seminario di tecnologia organizzato da Canguilhem all'*Institut des sciences* negli anni 1963-1964 e 1964-1965. In seguito, Sebestik sviluppa una ricerca autonoma rispetto al seminario, mentre Guillerme dal 1965 lavora con Canguilhem all'*Institut d'histoire et de philosophie des sciences et des techniques* e continua a scrivere sulla tecnologia e Guillerme; in particolare, cura un'antologia di scritti sul tema: *Technique et technologie*, Hachette, Paris 1973.

Aristotele, nell'*Etica nicomachea*, caratterizza scienza e tecnica in maniera speculare, attribuendo alla scienza la conoscenza delle cose necessarie, mentre alla tecnica la conoscenza delle cose particolari. Lo stesso mito di Prometeo, che Platone rivisita nel *Protagora* e che segna il passaggio dalla vecchia alla nuova mitologia, pone la questione dell'origine della tecnica nei termini di un saper-fare produttivo. Nel *Protagora* Platone non soltanto mostra l'insufficienza delle doti naturali per la sopravvivenza umana – la colpa di Epimeteo nel distribuire le virtù – ma anche l'insufficienza delle tecniche artigianali che sono distribuite tra gli uomini in maniera non universale, per cui l'efficacia delle tecniche dipende dall'esistenza di una collettività che ha come principio quello della divisione del lavoro. La comunità di Platone è una comunità fondata sul bisogno e sulla cooperazione resa necessaria dalla distribuzione particolare delle diverse capacità tecniche.¹² La questione del rapporto tra natura e cultura nell'antichità dà una giustificazione naturale della divisione del lavoro. Soltanto successivamente si porrà il problema della liberazione dell'uomo mediante il lavoro e nella contemporaneità diventerà la questione della liberazione del lavoro e/o liberazione dal lavoro che nei termini operai si dà come rifiuto del lavoro e fine del lavoro.

Nel medioevo l'opposizione tra lavoro servile e liberale riflette la gerarchia dell'antichità, ma questo ordine inizia a entrare in crisi nel Rinascimento con la comparsa di una nuova figura produttiva, quella dell'ingegnere militare. Infatti, come mostra il lavoro di Sebestik e Guillerme¹³ –ma anche di Gille,¹⁴ di Koyré¹⁵ e successivamente quello di Rossi¹⁶ – il lavoro dei tecnici oltre a ricoprire importanti funzioni sociali (come, ad esempio, la difesa della città) non può più essere disgiunto da quello degli scienziati. In contrasto con l'antichità e con l'idea di una scienza come realtà chiusa e non perfezionabile all'infinito inizia a farsi strada l'idea di progresso scientifico insieme alla produzione di una variegata

¹² G. Cambiano, *Platone e le tecniche* [1971], Laterza, Roma/Bari 1991.

¹³ J. Guillerme, J. Sebestik, *Les commencement de la technologie*, «Thalès» 12 (1966), pp. 1-72.

¹⁴ B. Gille, *Les ingénieurs de la Renaissance*, Seuil, Paris 1978.

¹⁵ A. Koyré, *Etudes de la pensée scientifique* [1966], Gallimard, Paris 1973; *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris 1973; tr. it. *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino 2000.

¹⁶ P. Rossi, *I filosofi e le macchine (1400-1700)*, Feltrinelli, Milano 1962.

trattativa volta a raccogliere quante più informazioni possibili sulle attività tecniche.¹⁷ Come ricordano Guillerme e Sebestik, la figura dell'ingegnere militare e la costituzione di un discorso sulle operazioni tecniche come discorso di tipo scientifico segnano gli inizi della tecnologia moderna, che però comincia ufficialmente con la sua istituzionalizzazione universitaria. Infatti, "la naturalisation universitaire de la technologie fut, à bien des égards, révolutionnaire ; elle supposait une valorisation et une théorisation des arts mécaniques relativement aux arts libéraux qui n'a pu s'affirmer que lentement, en Italie d'abord, puis en Angleterre, enfin en France et en pays germanique".¹⁸ Perciò, accantonando la prospettiva adottata da Espinas sulle origini della tecnologia,¹⁹ si tratta per i due studiosi di comprendere storicamente gli inizi (*commencements*) della tecnologia e "se demander si technologie ne serait pas le nom donné à une trajectoire nécessaire de la culture occidentale".²⁰

La tecnologia, nella sua accezione moderna, è una disciplina recente che indica le norme e le procedure della produzione e, con l'avvento del macchinismo industriale, si riferisce anche all'applicazione di scienza e tecnica alla produzione. Tuttavia, la tecnologia per come la conosciamo nasce da un lungo processo di gestazione che vede in Marx il proprio culmine, oltre ad essere il primo a comprendere che "la véritable révolution industrielle n'est pas une révolution technique, mais bien technologique, dans la mesure où elle procède d'une invention et d'une définition des tâches et des opérateurs".²¹ Quando Marx parla di tecnologia essa non equivale a una teoria della tecnica. Egli impiega il termine tecnica in maniera non univoca, mentre la tecnologia rimanda a un significato ben preciso la cui origine può essere fatta risalire a Beckmann. Come scrivono Guillerme e Sebestik in merito al capitolo XIII del Capitale, la manifattura precede la grande industria

¹⁷ La figura emblematica è certo quella di Leonardo da Vinci che rappresenta il preconizzatore dell'ingegnere moderno come ricordano Gille, Koyré, Guillerme e Sebestik, ma anche Grossmann nel suo scambio con Borkenau. Tuttavia, il *Re metallica* di Agricola, la riscoperta del *De architectura* di Vitruvio, il lavoro di Guidobaldo Dal Monte, *Le diverse et artificiose macchine* di Ramelli, *Delle fortificazioni* del Lorini, fanno parte della valorizzazione del lavoro ingegneristico nel '500.

¹⁸ Guillerme, Sebestik, *Les commencements*, cit., p. 3.

¹⁹ Personaggio fondamentale per la filosofia francese della tecnica su cui torneremo nei prossimi paragrafi. Si veda le note 40 e 64.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 23.

attraverso la frammentazione delle operazioni, ma resta legata alle esigenze del lavoro manuale: nella manifattura, la tecnologia resta in dipendenza dell'organologia. Dunque, il passaggio decisivo avviene, secondo Marx, facendo astrazione degli organi umani nell'esecuzione di un compito e la tecnologia *inizia* quando l'uomo e la macchina scambiano le loro funzioni.²²

In realtà, la tecnologia moderna di cui parla Marx che inizia con il sistema automatico di macchine ha origine dalla ripresa del termine nel cameralismo tedesco di fine '700. Come mostrano ancora i lavori di Sebestik e Guillerme, ripresi poi da Frison, la *Technologie* risemantizza un termine che nella romanità indicava la retorica e la grammatica e la prima occorrenza del significato moderno si ha in Wolff.²³ La proposta di Wolff, ancora secondo i due francesi, esprime lo spirito del tempo che porta Leibniz alla ricerca di una *caratteristica universale* e gli enciclopedisti, nella fattispecie Diderot, nel progetto di catalogazione ed esibizione delle arti e dei mestieri.²⁴ Il progetto di Wolff di una tecnologia come scienza delle arti

²² *Ivi*, p. 64: "Par la fragmentation des opérations, elle [la manufacture] prépare la grande industrie mais cette parcellisation demeure encore assujettie aux exigences particulières du travail manuel: la technologie reste dans la dépendance de l'organologie. [...] Le passage décisif s'opère, selon Marx, en faisant abstraction des organes de l'homme dans l'exécution de la tâche. La technologie commence quand l'homme et la machine échangent leurs fonctions". Guillerme e Sebestik scelgono di studiare il lasso di tempo che va dal 1666 al 1867, nel tentativo di mostrare la transizione storica dalla manifattura alla grande industria contestualmente alla nascita della tecnologia moderna.

²³ *Ivi*, p. 31. Si veda anche pp. 34-37: "L'innovation conceptuelle de Wolff est souligné par la dénomination. A cette philosophie de l'art Wolff donne le nom de technologie: 'Eam Technicam aut Technologiam appellare posses', opérant ainsi la mutation sémantique décisive du terme de rhétorique en terme désignant un discours rationnel sur l'activité technique. 'La Technologie est donc la science des arts et des oeuvres de l'art, ou, si l'on préfère, science des choses quel es hommes produisent par le travail de organes du corps, principalement par les mains' (Wolff, *Logica*, III § 71)".

²⁴ *Ivi*, pp. 36-39: "Il y a une langue technique, à toute époque, nécessaire, mais jamais très bien fixée. Or, tout discours tant soit peu approfondi sur les techniques suppose qu'on l'ait défini au préalable, pour un temps assez long. Sur ce thème, Diderot a dit des choses décisives. La possibilité de rendre publics, de communiquer les procédés des arts dépend de la création d'une *langue unifiée* des métiers. [...] Le logicien que Diderot appelle de ses vœux, a effectivement existé; il avait proposé, quelque soixante-dix ans plus tôt, non seulement une grammaire des arts, mais encore un système de notation des composantes des opérations des machines. C'est Leibniz; son projet de *caractéristique universelle* devrait permettre de représenter au moyen d'une langue symbolique appliquée aux figures géométriques, les éléments de structures machinales. [...] Il fallait inventer un code capable d'exprimer le plus d'informations possibles sur la structure géométrique et cinématique d'une machine. Cette tâche fut tentée par Babbage. [...] Si Leibniz, Diderot et Babbage appellent donc la création d'une symbolique universelle des structures machinales et leurs productions, avant même, cependant, toute tentative sérieuse de constituer une telle langue, des discours et des bavardages technologiques se font entendre partout où des hommes songent à organiser la machinerie sociale, en y privilégiant l'activité formatrice de l'homme sur la

non ha seguito e la tecnologia e l'insegnamento delle arti viene incorporato nelle scienze camerali. "Aux sciences camérales pourra se substituer une nouvelle discipline qui ne sera plus exclusivement subordonnée aux décisions politiques et économiques de l'arbitraire princier. Le terme de « caméralistique » subsistera [...] mais il subira une concurrence de plus en plus forte de la « technologie »".²⁵ Il termine, infatti, ricompare nella *Physikalisch-ökonomische Bibliothek* di Beckmann, ripreso poi nell'*Anleitung zur Technologie* (1777) che segna l'inizio dell'insegnamento della tecnologia.²⁶ Come mostra Frison,²⁷ infatti, con Beckmann il termine *Technologie* rimanda a una disciplina amministrativa collegata a un'obbligazione politica, laddove *Technik* indica soltanto l'insieme di mezzi utili al conseguimento di un fine. La *Technologie* comprende le procedure o le regole d'azione imposte socialmente, e si presenta come disciplina che ha origine in ambito amministrativo-politico, volta a formare i cameralisti.

In short, the origin of academic cameralism is politically characterized by the superiority of the administrative function over the juridical one, by an academic culture strongly influenced by the importance given to *utility* and by close cultural ties between cameralism and natural sciences. These three sociological features had a great influence on Beckmann's work and on his

matière. Parmi beaucoup des voix discordantes, Beckmann vint qui *invente* la technologie et fonde son enseignement".

²⁵ *Ivi*, p. 30.

²⁶ Johann Beckmann (1739-1811) è stato un naturalista tedesco che nel 1772 introduce la nozione di *Technologie*. Scrive i *Grundsätze der deutschen Landwirtschaft* (1769) sull'agricoltura tedesca; *Physikalische-ökonomische Bibliothek* (1770-1806) un periodico di 23 volumi; *Anleitung zur Technologie* (1777); *Anleitung zur Handelswissenschaft* (1789); *Beiträge zur Ökonomie, Technologie, Polizei- und Cameralwissenschaft* (1777-1791) una guida alla *Technologie* come scienza camerale in un periodico di 12 volumi; *Entwurf einer allgemeinen Technologie* (1806) un compendio generale della *Technologie*. Come scrivono Guillerme e Sebestik, "l'*Anleitung zur Technologie* de 1777, qui résume cet enseignement est le premier manuel de la nouvelle discipline. Il est important, d'abord et surtout, par son titre, par le concept qu'il introduit et définit. L'activité artisanale y devient objet d'une science : « La technologie est la science qui enseigne le traitement des produits naturels ou la connaissance des métiers. Au lieu qu'on montre seulement dans les ateliers comment on doit suivre les instructions et les habitudes du maître pour fabriquer la marchandise, la technologie donne une instruction approfondie et selon un ordre systématique, permettant de trouver, à partir de principes véritables et d'expériences sûres, les moyens d'atteindre ce but final, et d'expliquer et tirer parti des phénomènes qui apparaissent pendant le traitement » (*Anleitung*, Préface). Le discours beckmanien se propose donc de traduire la consécration des actes transmissibles uniquement par observation directe et imitation des gestes en un enchaînement de propositions ne relevant que de « principes » et d'expériences sur lesquels repose le procédé en question. L'activité technique de l'homme est traitée d'après le modèle déductif d'une science exacte" [Guillerme, Sebestik, *Les commencements*, cit., p. 40].

²⁷ Cfr. G. Frison, "Linnaeus, Beckmann, Marx and the Foundation of Technology. Between natural and social Sciences: a Hypothesis of an Ideal Type - First part: Linnaeus and Beckmann, Cameralism, Oeconomia and Technologie" e "Second and third Part: Beckmann and Marx. Technologie and Classical Political Economy", «History and Technology» 10, 3, (1993), pp. 139-160, pp. 161-173.

Technologie. In fact, *Technologie* would treat its own problems from an utilitarian point of view and could therefore be defined as a scientific study of the use-values related to production. Second, *Technologie* developed as a university subject because it was a special cameral matter. Third, the ties between eighteenth century “social sciences” and natural history were closer than today: the university curricula for cameralists often contained subjects such as natural history (see Waszek, 1988), the sciences of nature were considered as the basis of eighteenth century *Oeconomia* (Stieda, 1906 :37) and one of Beckmann’s works, *Physikalisch-ökonomische Bibliothek*, was also devoted to reviewing works on natural history.²⁸

Si tratta dunque di una disciplina empirica che riguarda l’applicazione scientifica alla produzione, la generalizzazione della disciplina camerale e la correlazione di scienze sociali, ovvero l’economia, con la storia naturale – e Beckmann non a caso era allievo di Linneo – e “according to Wolff, Beckmann and Marx, the discipline of technology provides naturalistic descriptions to social subjects that exert domination about working procedures”.²⁹

C’est donc à la manière d’un naturaliste décrivant minutieusement ses objets – allant les chercher au besoin dans leur milieu propre – et établissant leur classification que Beckmann pratique l’enseignement de la technologie mais – trait essentiel – cet enseignement intègre les arts et métiers l’univers économique : la technologie n’est pas d’abord un prolongement de la mécanique ou de la chimie, elle est une discipline camérale, économique. Aussi, son intention n’est pas d’instruire des artisans, mais, en premier lieu, d’informer les officiers des chambres princières, les administrateurs et les fonctionnaires sur le travail artisanal.³⁰

Con Beckmann l’insegnamento della tecnologia è ufficialmente istituzionalizzato ed egli stesso è chiamato a ricoprire la cattedra. Prima di ciò, secondo Guillerme e Sebestik, vi era un insegnamento che aveva un carattere eminentemente pratico e includeva la *Gewerbekunde* – la scienza dei mestieri e dell’agronomia, cioè delle due discipline che incubano la tecnologia. Tuttavia, “il n’existait aucun enseignement réunissant dans une même discipline arts et métiers, enseignement rendu urgent par le progrès des manufactures en Angleterre qui devait transformer la face de l’Europe. Il se trouve que la consécration universitaire de la technologie est contemporaine du moteur de Watt”.³¹ La tecnologia nasce con la rivoluzione industriale ma, come spiega Marx nel già menzionato capitolo XIII, “la macchina a vapore non ha provocato nessuna rivoluzione industriale. È stato

²⁸ Frison, *Linnaeus, Beckmann, Marx*, cit., p. 145.

²⁹ G. Frison, “The First and Modern notion of technology: from Linnaeus to Beckmann to Marx”, «Consecutio Rerum» 6 (2019), pp. 147-162; p. 151.

³⁰ Guillerme, Sebestik, *Les commencements*, cit., p. 39.

³¹ *Ivi*, p. 31.

piuttosto il fenomeno inverso, la creazione delle macchine utensili, che ha reso necessario rivoluzionare la macchina a vapore”.³²

Come mostrano Guillerme e Sebestik, da una parte, “l’essor de la technologie beckmanienne, sa diffusion rapide, attestent la reconnaissance de l’activité technique comme composante essentielle de l’ordre social”,³³ soprattutto in relazione alla divisione del lavoro e alla ricerca di una scienza dei mestieri; ma, dall’altra, si rende altrettanto rapidamente uno strumento politico ed economico poiché “la technologie, d’abord science pour administrateurs, se met au service de l’industriel, de l’ingénieur, du chimiste, du constructeur des machines”.³⁴ E, come sostiene Frison, la tecnologia emerge dall’incontro di scienza e produzione in ottica di dominio e comando e con la funzione amministrativa di ridurre scientificamente il fattore umano a cosa tra cose. Marx quindi non fa altro che trasporre la tecnologia dal piano politico-amministrativo definito da Beckmann a quello economico della produzione industriale.³⁵ – e nella filiazione beckmaniana si inserisce ancora la definizione della burocrazia formale di Weber basata sulla razionalità tecnica.

1.1.2 Organizzazione cinetica e *Organprojektion*. Reuleaux, Kapp, Espinas.

A distanza di un secolo dall’*Anleitung zur Technologie* compare un lavoro che si discosta enormemente dall’operazione di Beckmann, ma che fornisce, sulla scorta della ricerca di una *characteristica universalis* di Leibniz, un linguaggio formale per spiegare il funzionamento delle macchine. Si tratta del *Lehrbuch der Kinematik* di Franz Reuleaux³⁶ che, rispetto alla definizione amministrativa della

³² Marx, *Il Capitale*, cit., p. 417.

³³ Guillerme, Sebestik, *Les commencements*, cit., p. 42.

³⁴ *Ivi*, p. 43.

³⁵ Guillerme e Sebestik attestano la specificazione di una *technoconomie* da parte di Gérard-Joseph Christian incentrata sul concetto di operazione e che, successivamente, prolungando il progetto di Beckmann andrà a indicare il lavoro industriale [cfr. Guillerme, Sebestik, *Les commencements*, cit., pp. 58-61]. La connessione tra tecnologia e economia non è presente solo in Beckmann e Christian, ma anche in Marx, come mostra Frison nella transizione dell’obbligazione politica delle discipline camerali di Beckmann all’obbligazione economica della tecnologia nel lavoro di Marx e, nella fattispecie, nel capitale; infatti, secondo Frison, Marx traspone nell’ambito economico l’obbligazione politico-amministrativa [Cfr. G. Frison, “Beckmann and Marx. Technologie and Classical Political Economy”, «History and Technology» 10, 3, (1993), pp 161-173].

³⁶ Franz Reuleaux (1829-1925), ingegnere meccanico e padre della cinematica che egli stesso presenta in *Lehrbuch der Kinematik – 1 Theoretische Kinematik, Grundzuege einer Theorie des*

Technologie come obbligazione di tipo politico, si occupa da una prospettiva empirica e di matrice ingegneristica di elaborare gli elementi su cui fondare una scienza delle macchine a partire dall'analisi della trasmissione del movimento, cioè la cinematica, e non piuttosto dal mero funzionamento, cioè la dinamica. Il lavoro di Reuleaux non soltanto fornisce i rudimenti per una scienza delle macchine, ma è determinante per la formulazione dell'*Organprojektion* di Ernst Kapp³⁷ che, a sua volta, influenzerà la *technologie générale* di Alfred Espinas.³⁸ Infatti, Reuleaux rappresenta un'importante fonte per Ernst Kapp, da cui Alfred Espinas mutua la tesi dell'*Organprojektion*, oltre al fatto di offrire i presupposti per l'elaborazione di una scienza meccanologica, cioè di quella branca della tecnologia che si occupa del funzionamento e dell'evoluzione degli organi meccanici, ovvero l'organologia.

Dunque, tra la nascita della *Technologie* come disciplina accademica e la *technologie* come insieme dei mezzi della cultura materiale e progetto enciclopedico di unificazione delle discipline esiste una terza accezione, principalmente meccanica. Il progetto di una scienza delle macchine è portato avanti in ambito ingegneristico tanto dall'*école polytechnique* quanto dal lavoro di Reuleaux, di

Maschinenwesens (1875) e tradotta in francese due anni dopo come *Cinématique* (il primo capitolo del *Construktionslehre für den Maschinenbau* era già uscito nel 1853). Per uno studio dettagliato dell'opera di Reuleaux si veda R. Bragastini, *Contributo per una interpretazione filosofica dell'opera di Franz Reuleaux*, Università degli Studi di Milano (Milano, 2003).

³⁷ Ernst Kapp (1808-1896), filosofo della tecnologia e geografo, esponente della sinistra hegeliana, che nel 1849 si trasferisce in Texas dove scrive i *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877) in cui espone la tesi dell'*Organprojektion*. Per un approfondimento sulla filosofia della tecnica di Kapp si veda B. Timmermanns, "L'influence hégélienne sur la philosophie de Ernst Kapp" in *Les philosophes et la technique*, Vrin 2003, P. Chabot e G. Hottois, pp. 95-108; F. Grigenti, *Existence and Machine. The German Philosophy in the Age of Machines (1870-1960)*, Springer 2016, pp. 21-27; J. W. Kirkwood, L. Wheatherby, "The Culture of Operations. Ernst Kapp's Philosophy of Technology" Introduzione a *Elements of a Philosophy of Technology*, University of Minnesota Press 2018, Minneapolis, London, pp. ix-xliii. Nonostante la presenza di una traduzione italiana dei *Grundlinien*, si farà riferimento all'edizione inglese [E. Kapp, *Elements of a Philosophy of Technology*, by L. K. Wolfe University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2018].

³⁸ Alfred Espinas (1844-1922) ha prodotto studi di varia natura [*Des Sociétés animales. Étude de psychologie comparée* (1878), *La philosophie expérimentale en Italie. Origines, état actuel* (1880), *L'idée générale de la pédagogie* (1884), *Histoire des doctrines économiques* (1891), *Les Origines de la technologie : étude sociologique* (1897), *La philosophie sociale du XVIII^e siècle et la Révolution* (1898), *Descartes et la morale : études sur l'histoire de la philosophie de l'action* (1925)] e con *Les origines de la technologie* è considerato l'iniziatore della filosofia della tecnica in Francia: la sua idea di *technologie générale* comporta una teoria della e delle tecniche. Collega di Durkheim a Bordeaux, non entra a far parte della scuola sociologica nonostante i suoi lavori mostrino fin dalla tesi di dottorato sulle società animali l'interesse allo studio dei fenomeni sociali. A questo proposito si rimanda alla nota 66.

Babbage, di Ure, attraverso la definizione di tipologie e funzionamenti specifici dei macchinari industriali. Marx, nel capitolo XIII del *Capitale*, si serve delle tre diverse definizioni di macchina che mutua da Babbage, Monge e Ure,³⁹ ma non può conoscere i contributi di Reuleaux e Kapp in materia, poiché verranno dopo di lui. È allora curioso non tanto che Marx impieghi la definizione tripartita dell'*école polytechnique*,⁴⁰ ma piuttosto che, in Francia, Espinas preferisca rifarsi alla tradizione aperta da Reuleaux. Inoltre, secondo Mauss – che applica nel suo *Manuel* la distinzione proposta da Reuleaux in utensili, strumenti e macchine⁴¹ – è proprio Reuleaux a fondare la tecnologia moderna.⁴²

Reuleaux, fondatore della moderna cinematica, getta le basi non soltanto per uno studio approfondito del macchinario che usciva dalla prima rivoluzione industriale, ma fornisce gli elementi su cui fondare una scienza delle macchine che sarà oggetto del lavoro di Lafitte⁴³ tra la prima decade del '900 fino alla pubblicazione nel 1932 delle *Réflexions sur la science des machines*. La separazione tra forza e movimento, tra dinamica e cinematica, rappresenta il punto di

³⁹ Come spiega Frison, Marx ibrida le definizioni di macchina di Babbage, Monge e Ure. Secondo Babbage, la macchina è l'unione di strumenti semplici mossi da un motore. Per Monge la macchina è tripartita in motore, trasmissione e macchina operatrice (e quest'ultima consiste nella riunione di strumenti semplici). Ure, infine, concepisce la macchina come mezzo di lavoro [cfr. G. Frison, "Le diverse e artificiose macchine", in *Attualità di Marx. Atti del Convegno. Urbino, 22-25 novembre 1983*, a cura di G. Baratta, E. Giancotti, L. Piccioni, Unicopli, Milano 1986, pp. 207-216].

⁴⁰ Marx si era ispirato all'*école polytechnique* e alla definizione di Monge che proponeva la suddivisione tra motore, trasmissione e macchina operatrice. Tuttavia, secondo Reuleaux, tale distinzione è da attribuire a Poncelet. In effetti, l'*école polytechnique* era divisa in due correnti: l'una cinematica che vedeva il suo massimo in esponente in Monge e che concepiva la macchina come un insieme di meccanismi atti a produrre la trasformazione del movimento; l'altra funzionalista con Borgnis, Coriolis e Poncelet, che considerava la macchina come una serie di organi rimandanti a determinate funzioni. Si veda J.-H. Goffi, *La philosophie de la technique*, PUF, Paris 1988, in particolare p. 73.

⁴¹ Oltre a Marx, che mutua la tripartizione dall'*école polytechnique*, altre definizioni tripartite degli oggetti tecnici verranno proposte da Lafitte (1932), Ruyer (1954) e Simondon (1958) [cfr. 2.2.1].

⁴² Oltre a Canguilhem, anche Mauss nell'intervento "La technique et la technologie" del 1941 ricorda che "cette science [la tecnologia] a été en vérité fondée en Allemagne : pays d'élection de l'étude historique et scientifique des technique qui, avec l'Amérique maintenant, reste en tête de tous les progrès techniques. En vérité, elle a été instituée par Reuleaux, le grand théoricien et mathématicien, mécanicien et technicien de la mécanique" [M. Mauss, "La technique et la technologie" [1941], in *Le travail et les techniques*, «Journal de Psychologie», PUF, Paris 1948 ; adesso in «Revue du MAUSS» 23, 1 (2004), *La Découverte*, pp. 434-450 ; p. 435].

⁴³ Jacques Lafitte (1884-1966) è stato un architetto e ingegnere civile francese che nel 1932 pubblica le *Réflexions sur la science des machines*. Non molto noto nel panorama filosofico, in realtà, mette in relazione il lavoro sulla cinematica di Reuleaux con l'idea che il sistema di macchine rappresenti una "totalità organica". La riflessione di Lafitte perciò sarà un importante punto di confronto con il pensiero di Simondon, come si vedrà nel paragrafo 2.2.1.

partenza dello studio di Reuleaux e permette di trovare un equilibrio tra analisi empirica ed elementi speculativi nello studio della macchina. Bachelard non resiste alla tentazione di comprendere nella definizione di conoscenza *approchée* anche la cinematica uscita dalla mente di Reuleaux. Secondo Bachelard essa “est une science formelle d’une pureté indéniable” e “les réalisations techniques qui en suivent le plan offrent donc des exemples, des paradigmes susceptibles d’éveiller et de régler la pensée spéculative. Le langage a gagné sa richesse et sa précision plus par la main que par le cerveau”.⁴⁴ Reuleaux dunque propone la formalizzazione del funzionamento delle macchine e della trasformazione del movimento mediante la concettualizzazione di coppie e catene cinematiche, che permettono di esprimere i rapporti geometrici delle parti meccaniche e la direzione del movimento.

Kapp, nel decimo capitolo dei *Grundlinien* sulla *Maschinentechnik*, riprende la cinematica di Reuleaux come disciplina che mette in comunicazione la costruzione di macchine con la logica e la filosofia, cioè che rende necessaria la definizione di un ambito scientifico che abbia la macchina come proprio oggetto. La definizione, da parte di Reuleaux, delle nozioni di coppia di elementi, catena cinematica e meccanismo definiscono la macchina in maniera induttiva da sottoporre all’analisi deduttiva.⁴⁵ Perciò,

a fundamental understanding develops, step-by-step, from the elements of which the machine is formed to the realization of its complete concept – in other words, understanding is achieved, as always, by following the path of development that the object in question itself has taken.⁴⁶

In altre parole, privilegiare l’analisi del movimento rispetto alla forza – ovvero la presunta causa del movimento – corrisponde ad adottare un procedimento operatorio con cui è possibile spiegare tanto la costruzione quanto il funzionamento della macchina.

⁴⁴ G. Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée* [1928], Vrin, Paris 1969, pp. 151-152.

⁴⁵ Come scrive Kapp, “the concept ‘machine,’ then, has to pass through a series of developmental stages. From kinematic contents like these – the paired elements, the closed chain, the mechanism – an inductive process gives rise to the machine, which is again resolved, through deduction, into its component parts. If the machine is more of an unconscious discovery, arrived at through largely obscure inductive processes, then deduction and analysis are the means that lead to conscious induction and synthesis of the invention” [Kapp, *Elements*, cit., p. 129].

⁴⁶ *Ivi*, p. 130.

Lo scopo di Kapp è quello di mostrare come la proiezione organica – cioè il fatto che ogni produzione tecnica dell'uomo sia, in realtà, l'estroffessione inconscia di un organo o di un funzionamento interno – non soltanto giustifichi la comparsa della macchina ma, attraverso la cinematica di Reuleaux, come l'analisi del movimento della macchina spieghi l'organismo.

Given the operative restriction in the field of artifacts, we associate the term *kinematics* (from κίνημα, the moved) with the mechanism, whereas the more familiar *kinesis* (from κίνησις, the moving) is associated with the organism. Splitting the concept of motion in this way, into passive and active, may enable a satisfactory explanation of the relation between the organism and the machine. [...] The kinematic train is the actual continuation of the vital organic kinesis that Reuleaux sharply distinguishes, as the living working machine, from that which is lifeless. [...] The machine *incarnate*, a kinetically jointed chain composed of paired limbs—in short, the bodily organism or *ideal machine*, its will both its inborn motor and the universal motor driving the totality of machinal creation! [...] The living *kinetic organization* of the organism is, realized machinally, a *kinematic chain* of pieces and parts.⁴⁷

Si tratta, per Kapp, di discutere un determinato un paradigma della conoscenza in favore di un nuovo paradigma epistemologico di tipo operatorio ma in cerca di determinazione: “machinal kinematics is organic kinesis unconsciously transmitted to the mechanical; and learning to understand the original by means of its transmission becomes the conscious task of epistemology!”⁴⁸ La tesi della proiezione organica diventa uno strumento imprescindibile per i partigiani della continuità dell'evoluzione – Bergson rappresenta il caso esemplare – e un nodo teorico con cui la filosofia della discontinuità deve per forza misurarsi, in base alla contrapposizione tra la nozione di evoluzione basata su una progressione discontinua e quella di proiezione che invece si fonda sulla continuità organica. Tuttavia, prima di affrontare questa opposizione – che sotto certi aspetti risulterà soltanto apparente – tra la creazione continua di Bergson e gli scarti che il pensiero scientifico produce in seno al suo proprio sviluppo, vale la pena ricordare la fondamentale mediazione di Espinas di questa specifica riflessione tedesca.

Come spiega Espinas in *Les origines de la technologie*,

la théorie de la projection est de la plus haute importance pour la philosophie de l'action : elle y joue le rôle que joue l'idéalisme dans le philosophie de la connaissance. Ce point de vue a été développé pour les œuvres de la main humaine par Kapp : *Grundlinien einer Philosophie der*

⁴⁷ *Ivi*, pp. 146-148.

⁴⁸ *Ivi*, p. 149.

Technik, 1877 ; il s'étend à toutes les productions du vouloir humain, collectif aussi bien qu'individuel.⁴⁹

In Espinas, la tesi della proiezione organica non approda come in Kapp a un determinismo tecno-politico dello Stato come proiezione ultima,⁵⁰ ma sottolinea la continuità tra la cultura materiale e il simbolismo collettivo che, per Espinas, è il frutto di una proiezione psicologica e sociale.

Espinas è il primo a condurre un'analisi sugli elementi culturali della tecnologia nel pensiero greco cercando di far emergere la copresenza di strutture biologiche e sociologiche alla base delle manifestazioni tecniche. Oltre a mostrare la conoscenza del lavoro di Reuleaux,⁵¹ egli ha il merito di aver veicolato in Francia la tesi dell'*Organprojektion* di Kapp, sebbene a lui e non a Kapp ne è stata attribuita a lungo la paternità.⁵² Espinas adotta a pieno la tesi di Kapp per mostrare il rapporto tra l'uomo e i suoi strumenti che, analogamente a un organo proprio, prolungano il corpo del lavoratore, per cui l'attività svolta con lo strumento *sembra ancora naturale*.⁵³ Con la macchina – che non è la moderna macchina automatica che conosciamo, ma la macchina dell'antichità – la proiezione organica non si

⁴⁹ A. Espinas, *Les origines de la technologie*, Alcan, Paris 1897, p. 45 n3.

⁵⁰ In Kapp, le produzioni umane sono prolungamenti dell'organismo come la macchina, il telegrafo e anche lo Stato.

⁵¹ Espinas rimanda in una nota a Reuleaux [Espinas, *Les origines de la technologie*, cit., p. 47 n1].

⁵² Come ricorda Canguilhem, "gli etnografi sono stati attenti soprattutto al rapporto fra la produzione dei primi strumenti, dei dispositivi atti ad agire sulla natura e, d'altra parte, l'attività organica stessa. A quanto ne sappiamo, l'unico filosofo che si è posto problemi di quest'ordine è stato Alfred Espinas alla cui classica opera su *Les Origines de la Technologie* (1897) rinviamo il lettore. Quest'opera contiene in appendice lo schema di un corso tenuto alla facoltà di lettere di Bordeaux verso il 1890, riguardante la volontà, nel quale Espinas, sotto il titolo di *Volontà*, trattava dell'attività pratica umana e soprattutto dell'invenzione di strumenti. È noto che Espinas prende la sua teoria della proiezione organica, che gli serve a spiegare la costruzione dei primi strumenti, da un autore tedesco, Ernst Kapp (1808-1896), il quale l'ha esposta per la prima volta nel 1877 nella sua opera *Grundlinien einer Philosophie der Technik*. Quest'opera, classica in Germania, è a tal segno ignorata in Francia che, a partire dagli studi di Köhler e Guillaume, hanno ripreso il problema dell'intelligenza animale e dell'utilizzazione degli strumenti da parte degli animali, attribuiscono questa teoria della proiezione organica a Espinas stesso, senza accorgersi che Espinas dichiara in maniera molto esplicita e a più riprese di prenderla da Kapp" [Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., pp. 176-177]. Perciò, Viaud nel suo libro *L'intelligence*, PUF, Paris 1945, è convinto che la tesi della proiezione organica sia stata elaborata da Espinas.

⁵³ "Chose étonnante! Ni l'outil ni même la machine n'obligent toujours l'ouvrier à prendre une conscience nette des fins réalisées par leur moyen, ni surtout du pouvoir qu'à l'homme de varier indéfiniment ses procédés à la lumière de l'expérience en vue de satisfaire des besoins nouveaux. L'outil ne fait qu'un avec l'ouvrier ; il est la continuation, la projection au dehors de l'organe; l'ouvrier s'en sert comme d'un membre prolongé sans penser presque jamais à en remarquer la structure ni à chercher comment les diverses parties s'adaptent si bien à leur but. Le travail obtenu par son aide peut donc paraître encore *naturel*" [Espinas, *Les origines de la technologie*, cit., p. 45].

esplica più nella continuità quasi naturale con lo strumento, ma piuttosto con l'analogia di funzioni che essa compie in relazione al funzionamento dell'organismo.

Quant à la machine, elle est non plus une projection des parties terminales des membres, mais de l'articulation qui unit les membres entre eux et au tronc et leur permet, en jouant les uns sur les autres, d'exécuter des mouvements déterminés à l'exclusion des autres mouvements. Une machine est un ensemble des pièces rigides ou élastiques articulées de telle sorte que, quand on applique une force à l'une des parties du système, il se produit un mouvement, le seul possible, et précisément adapté à un but utile. Il semble que là se révèle l'intention de l'agent, que la puissance d'adaptation et de combinaison propre à l'homme doit se saisir dans cet agencement et s'exalter de son succès. [...] La plupart des fonctions nouvelles, soit individuelles, soit sociales, s'exercent selon le mode esthétique, comme jeu, avant de s'exercer comme travail. [...] La projection des premières articulations organiques (machines) s'est opérée sans une conscience beaucoup plus nette que celle des organes eux-mêmes (outils).⁵⁴

La macchina è un *ensemble* (o *assemblage*) di parti articolate tra loro, in grado di effettuare un movimento e realizzare uno scopo utile. La potenza di adattamento e combinazione propria all'uomo, in quanto organismo, si riverbera in questa connessione meccanica (*agencement*). Inoltre, la modalità di relazione tra uomo e tecnica nella fase che Espinas definisce fisico-teologica è principalmente estetica cioè né economica né religiosa: è sperimentazione giocosa che ancora non si specifica in una mansione o mestiere. La proiezione di articolazioni organiche, secondo Espinas, testimonia una coscienza più chiara rispetto alla proiezione organica di strumenti. Ciò non avviene perché la proiezione da inconscia si rende progressivamente cosciente, ma perché la relazione dell'uomo con i propri strumenti permette di sperimentare combinazioni e, oltre all'organo, proiettare anche connessioni organiche che ristrutturano l'esperienza dell'attività, da una parte, e del *milieu* trasformato da questa attività, dall'altra. La teoria dell'*Organprojektion*, combinata con la necessità di fondare una scienza delle macchine, rappresenta il presupposto su cui il progetto organologico prende forma e che concepisce la tecnologia come parte integrante della biologia. La tradizione francese della filosofia della tecnica aggiunge rispetto a quella tedesca ciò che si potrebbe definire un'oscillazione tra prospettiva vitalista e prospettiva sociologica, che costituisce il presupposto del progetto organologico nella forma di una *technologie générale*.

⁵⁴ Ivi, pp. 45-47.

1.1.3 Dalla *technologie générale* di Espinas a Mauss, Canguilhem e Simondon

Il lavoro di Guillerme e Sebestik sugli inizi della tecnologia è condotto all'interno dei seminari sulla tecnologia organizzati da Canguilhem tra '63 e '65, cui anche Simondon prende parte. Prima di questo studio, l'impiego di "technologie" e "technique" (analogamente al termine italiano "tecnologia" o a quello anglofono "technology") non presentava sostanziali differenze. Il lavoro di Sebestik e Guillerme è importante anche per Canguilhem che, in un'intervista del 1964, precisa l'importazione del termine di Beckmann da parte di Cuvier.⁵⁵ Infatti, nell'*Encyclopédie* "technologie" indica semplicemente l'insieme di *arts et métiers* e, come scriverà Simondon, l'enciclopedia di Diderot e D'Alembert è un "monument de technologie" e un "système de l'activité humaine".⁵⁶ In Francia, il termine è impiegato senza quel significato di obbligazione politica che Frison rintraccia in Beckmann – e poi in Marx che dal piano amministrativo lo traspone a quello economico – e soltanto a partire dallo studio di Guillerme e Sebestik, cui in seguito farà riferimento il lavoro di Beaune,⁵⁷ è possibile iniziare a fare chiarezza sulla differenza concettuale tra *Technologie* come obbligazione politico-economica e *technologie* come discorso sulla tecnica, sulle arti e i mestieri.

La tecnologia come sapere sulle tecniche presenta una forte continuità con il progetto dell'*Encyclopédie* che aveva l'intento pedagogico di catalogare tecniche e mestieri, corredati con tavole specifiche e gettare le basi di una "symbolique

⁵⁵ Si tratta dell'intervista "Philosophie et science", uscita in «Revue de l'enseignement philosophique» 15, 2 (1964-1965) nello stesso periodo dei seminari di tecnologia (adesso in G. Canguilhem, *Oeuvres Complètes, tome IV: Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*, Vrin, Paris 2015, pp. 1097-1111; in particolare 1102-1103).

⁵⁶ G. Simondon, *Place d'une initiation technique dans une formation humaine complète* (1953), in *Sur la technique* [ST], PUF, Paris 2014, p. 229. Cfr. Guillerme, Sebestik, *Les commencements*, cit., p. 46: "M. Simondon a certes raison quand il nous montre l'*Encyclopédie* déployant le spectacle des forces et des puissances ; elle réalise un envoûtement : «C'est la société humaine avec ses forces et ses pouvoirs obscurs qui est mise dans le cercle, devenu immense et capable de tout renfermer [...] Tout ce qui est figuré dans le livre encyclopédique est au pouvoir de l'individu qui possède un symbole figuré de toute les activités humaines les plus secrets. L'*Encyclopédie* réalise une universalité de l'initiation, [...] tous les ressorts actifs, toutes les forces vivantes des opérations humaines sont rassemblées dans cet objet symbole. Chaque individu capable de lire et de comprendre possède le vout du monde et de la société. Magiquement chacun est maître de tout, parce qu'il possède le vout de tout [MEOT, pp. 94-95]»".

⁵⁷ J.-C. Beaune, *La technologie introuvable. Recherche sur la définition et l'unité de la Technologie à partir de quelques modèles du XVIII^e et XIX^e siècles*, Vrin, Paris 1980. Beaune ricerca lo statuto della tecnica e della tecnologia nella modernità riscontrando una mancata definizione unitaria.

universelle des structures machinales et de leurs production”.⁵⁸ Se prendiamo le voci “technique” e “technologie” del *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* di Lalande (1926) si constata immediatamente che l’autorità di riferimento è quella di Alfred Espinas.⁵⁹ La tecnica è in un primo senso, l’insieme di procedure definite e trasmissibili, destinate a produrre un risultato utile e corrisponde alla voce “Art”; in un secondo senso, messo in luce da Espinas, sarebbero quei metodi organizzati che si basano su una corrispondente conoscenza scientifica; un terzo senso è legato alla produzione artistica mentre, un ultimo senso *très nouveau* definisce la tecnica come “ensemble de processus par lesquels s’accomplit une fonction (en biologie, en psychologie)”.⁶⁰ Proprio in quest’ultimo senso, la tecnica è concepita come funzione biologica e psicologica e prende le mosse dalla tesi della proiezione organica introdotta in Francia dallo stesso Espinas. La tecnologia, invece, è lo studio delle procedure tecniche in generale in rapporto con lo sviluppo della civiltà e consiste nella “teoria della tecnica” (o delle tecniche); mentre, in un secondo senso, la tecnologia per metonimia a volte può

⁵⁸ Guillerme, Sebestik, *Les commencements*, cit., p.39. In merito all’enciclopedia, si veda anche p. 35 : “L’*Encyclopédie* aspire à réaliser la communicabilité universelle des arts, en constituant un vocabulaire homogène comme celui de la géométrie, toute attribution étant normalisée. Cette constitution de la *terminologie technique unitaire* achève et unifie le monde des arts et métiers, en permettant de le considérer comme un réseau complexe mais unique d’opérations transformatrices, rationnellement décrites”.

⁵⁹ Espinas introduce la tesi proiettiva in *Les origines de la technologie* (1897) a partire dalla definizione di una fase fisico-teologica della Grecia classica e della sua transizione dalla fabbricazione divina a quella umana. Tuttavia, come ricordano Guillerme e Sebestik, vi è una differenza tra il loro lavoro archeologico e quello di Espinas sulle origini greche della tecnologia moderna.

⁶⁰ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1926, p. 1106. Riportiamo le voci di *Technique* e *Technologie* del dizionario di Lalande: “1. TECHNIQUE (adj.), D. *Technisch*; E. *Technical*; I. *Tecnico*. [...] A. Par opposition à la connaissance théorique dont ont considère les applications. [...] B. Par opposition, dans l’art, à ce qui constitue, soit le sujet de l’œuvre, soit sa valeur expressive et affective. [...] C. Par opposition à ce qui est du domaine commun, de la langue courante. «Un terme technique ; le nom technique d’une plante». Cf. le terme anglais *technicality*. – Technique, en ce sens, devient synonyme de scientifique ; il arrive souvent, au contraire, que la *technique* (au sens A) est opposée à la science : par exemple quand on remarque que toute science dérive d’une technique antérieure” [Ivi, p. 1105]. “2. TECHNIQUE (subst.), D. *Technik* ; E. *Technics* ; I. *Tecnica*. – Voir *Art**. A. Ensemble de procédés bien définis et transmissibles, destinés à produire certains résultats jugés utiles. [...] B. En un sens plus spécial, proposé par A. ESPINAS en 1890, et actuellement très répandu, le mot *technique* se dit particulièrement des méthodes organisées qui reposent sur une connaissance scientifique correspondante. [...] C. Dans l’art : 1° Ensembles des procédés exigés par l’emploi de certains instruments, ou de certains matériaux. [...] 2° Ensemble des procédés relatifs à une certaine forme d’art. [...] D. Ensemble de processus par lesquels s’accomplit une fonction (en biologie, en psychologie). – Ce sens est très nouveau” [Ivi, p. 1106].

indicare la tecnica o un insieme di tecniche⁶¹. Nessuno dei significati elencati da Lalande considera il significato tedesco di *Technologie*. Inoltre, a questo secondo senso va attribuita la confusione tra “technique” e “technologie” che, trasmessa dall'*Encyclopédie*, si protrae nella riflessione francese sulla tecnica del Novecento.

La prospettiva adottata da Espinas ed esposta in maniera programmatica in *Les origines de la technologie* è quella di una *technologie générale* o *praxeologie*, che si dovrebbe occupare di studiare sul piano dinamico la morfologia delle tecniche, su quello statico la loro fisiologia e, combinando morfologia e fisiologia, l'evoluzione di determinate tecniche in seno a una determinata società. Una storia della tecnologia generale permetterebbe di chiarire la storia della scienza, poiché, ancora con Espinas, la *Technologie générale* o *praxeologie* “est symétrique dans le domaine de l'action à la logique est dans le domaine de la connaissance”.⁶² In questo modo, la *praxeologie*, come tecnologia generale, inizia a insinuare una definizione pratica della tecnica non soltanto come *poiesis* (fare artigianale e artistico trasposto alla produzione in generale), ma anche come attività legata all'azione di trasformazione della materia e del mondo circostante che fa della tecnica una pratica aperta che può prolungarsi in altri ambiti come l'etica e la politica. Un tale rilievo alla dimensione etico-pratica della tecnica si può osservare tanto in Canguilhem, soprattutto nei colloqui su Descartes degli anni '30 che preparano l'armamentario concettuale di *Macchina e organismo*, quanto in Simonon nella concezione di un'alienazione *machiniste* e nella distinzione di gradi di oggettività della produzione tecnica che hanno il “potere di modellare una

⁶¹ La voce *Technologie* del dizionario di Lalande recita: “TECHNOLOGIE, D. *Technologie*; E. *Technology*; I. *Tecnologia*. A. (La technologie.) Étude de procédés *techniques**, dans ce qu'ils ont de général et dans leurs rapports avec le développement de la civilisation. « La technologie comporte trois sorte de problèmes, résultant de trois points de vue sous lesquels les technique peuvent être envisagées : premièrement, il y a lieu de procéder à la description analytique des arts, tels qu'ils existent à un moment donné... Secondement, il y a lieu de rechercher sous quelles conditions, en vertu de quelles lois, chaque groupe de règles entre en jeu, à quelles causes elles doivent leur efficacité pratique...Troisièmement, il y a place à une étude du devenir de ces organes eux-mêmes, soit qu'elle porte sur la naissance, l'apogée et le déclin de chacun d'eux dans une société humaine donnée, soit qu'elle porte sur l'évolution de toute la série des techniques dans l'humanité... L'ensemble de ces trois études forme la Technologie générale ». A. ESPINAS, *Les Origines de la Technologie*, *Revue Philosophique*, 1890, II, 115-116. B. (Une technologie.) Proprement, théorie d'une technique ; mais quelquefois (par métonymie fréquente dans l'usage des termes en *-logie*) le mot est employé pour *technique** ou ensemble de techniques” [*Ivi*, pp. 1106-1107].

⁶² Espinas, *Les origines de la technologie*, cit., p. 9.

civiltà”.⁶³ Una tecnologia enciclopedica come progetto pedagogico e politico di fronte all’alienazione meccanica è ancora rivendicata da Simondon nella forma di un *encyclopédisme technologique*.

Espinas quindi è considerato, insieme a Simondon, il maggior pensatore della tecnica in Francia. La tesi di dottorato sulle società animali e il suo libro sulla tecnologia mostrano un’ardita presa di posizione nei confronti della filosofia spiritualista, allo stesso tempo, non gli fanno guadagnare un posto all’interno della nascente scuola sociologica nonostante la consonanza teorica con le sue riflessioni⁶⁴. Tuttavia, proprio nell’ambito antropologico è possibile rintracciare un ulteriore sviluppo della questione tecnica, soprattutto in Mauss e successivamente in Leroi-Gourhan. Mauss, infatti, se ne occupa in *Les technique du corps* e in *Les techniques et la technologie*, oltre, a dedicare una parte del *Manuel d’Ethnographie* alla “technologie”.⁶⁵ Secondo Frison,

the scientific use of the term technique is due to Marcel Mauss in the first half of the twentieth century. The modern meaning of the term *technology* refers to the description of the production process from the outsider’s point of view, external to the labour process, whereas

⁶³ Come scrive Simondon nel MEOT, “l’objet technique a le pouvoir de modeler une civilisation” [MEOT, p. 24].

⁶⁴ Soprattutto in relazione alla tesi di Espinas, *Des sociétés animales* (1877), l’anti-spiritualismo è professato in maniera quasi provocatoria. Infatti, la tesi era originariamente corredata con una lunga introduzione sul rapporto tra filosofia, politica e società, che ricostruiva le teorie sociali dall’antichità fino alla modernità con l’intenzione di stabilire un parallelismo tra formazione sociale umana e animale e, quindi, negare una netta cesura tra l’uomo e l’animale. Per questa ragione, Janet vieta la pubblicazione della lunga introduzione in base alla tesi sospetta di organicismo presentata da Espinas. Tuttavia, se il contrasto con il pensiero accademico dominante appare giustificato, l’esclusione dalla nascente scuola sociologica non è del tutto lineare. Infatti, per la tesi sulle società animali Espinas può essere considerato un sociologo della prima ora grazie alla sua tesi di dottorato sulle società animali che contesta l’atteggiamento spiritualista dell’accademia francese. Come mostra il lavoro di Feuerhan, sebbene ci sia un’intersezione di contenuti, Espinas viene “tagliato fuori” dalla scuola sociologica di Durkheim [Cfr. W. Feuerhan, “Les « sociétés animales » : un défi à l’ordre savant”, «Romantisme» 154, 4 (2011), p. 35-51]. Espinas e Durkheim sono colleghi a Bordeaux e, come attesta una lettera di Durkheim al nipote, la relazione tra i due non manca di *méfiance* e conflittualità [Cfr. apparato critico di F. Vatin a M. Mauss, “La technique et la technologie” [1941], in *Le travail et les techniques*, PUF, 1948; «Revue du MAUSS» 23, 1 (2004), La Découverte, pp. 434-450; pp. 442-443 n15].

⁶⁵ M. Mauss, “Les technique du corps”, intervento presentato alla *Société de Psychologie* il 17 maggio 1934, in «Journal de Psychologie» XXXII, 3-4 (1936), [ed. digitale realizzata da Jean-Marie Tremblay, 2002]; “Les techniques et la technologie”, in *Le travail et les techniques*, numero speciale del «Journal de Psychologie» (1948), PUF, che raccoglie gli interventi della *Journée de Psychologie et d’Histoire du Travail et des Techniques* organizzata dalla *Société d’Etudes Psychologiques* di Tolosa il 23 giugno 1941; si veda anche il capitolo 4 “Technologie” del *Manuel d’Ethnographie* (1926), Éditions Sociales, Paris 1967, [ed. digitale realizzata da Jean-Marie Tremblay, 2002, pp. 22-64].

technique represents the actor's point of view. *Technologia* and *technique* are two antonymous concepts.⁶⁶

L'impiego di "technique" e "technologie", quindi, giustifica una determinata scelta di osservazione della produzione umana che può essere oggettiva oppure soggettiva. In questa prospettiva, va constatato un impiego equivoco del termine "technologie" rispetto alla "Technologie" di Beckmann, poiché nell'uso di Mauss "technologie" può essere impiegato al posto di "technique" per indicare l'insieme delle procedure tecniche. Tuttavia, secondo Frison, sussiste una continuità tra la tecnologia in Mauss e quella tradizione che inizia con Beckmann e si riverbera nel pensiero di Marx. Un metodo, "inaugurated by Christian Wolff, was elaborated by Beckmann and Marx, as well as by Marcel Mauss", in cui "the starting point of this approach is not how 'things' are made, but the corresponding written and changing records on how 'things' are made, which are collected by active social actors".⁶⁷

Leroi-Gourhan – allievo di Mauss – corregge l'uso scientifico della *technique* introdotta dal maestro nel *Manuel*, in cui la "technologie" descrive oggettivamente ed esternamente la produzione materiale. Secondo Leroi-Gourhan, invece, la "technologie" deve essere sostituita con la "technique", che comprende la cultura materiale dell'uomo che passa attraverso la produzione di strumenti, senza distinguere una descrizione esterna e oggettiva da una interna e soggettiva.⁶⁸ Inoltre, in Leroi-Gourhan subentra un'attenzione nei confronti di Bergson, laddove in Mauss era piuttosto oggetto di critica, come Canguilhem fa notare recensendo il convegno in cui Mauss pronuncia *Les techniques et la technologie*. La figura di Bergson, che ripropone la tesi della proiezione organica introdotta da Espinas, sarà altrettanto centrale per definire delle tecnologie della vita che prolungano l'*élan vital* e che autorizzano una sintesi complementare tra filosofia della biologia di Canguilhem, *mécanologie* di Simondon e esteriorizzazione di

⁶⁶ G. Frison, "The First and Modern notion of technology: from Linnaeus to Beckmann to Marx", «Consecutio Rerum» 6 (2019), pp. 147-162; pp. 147-148.

⁶⁷ *Ivi*, p. 151.

⁶⁸ Come scrive Frison, "*technology* is a specific kind of knowledge, and is historically determined" [*Ivi*, p. 148]. In merito all'uso normativo del termine tecnologia che Frison attribuisce anche a Mauss, si rimanda a G. Frison, "Per una teoria sociologica della tecnologia e dei fatti tecnici: un confronto fra Mauss e Weber", «La Critica Sociologica», 122-123 (1997), pp. 18-37.

Leroi-Gourhan. In questi autori, il rilievo dato all'attività tecnica diventa prioritario sulla definizione della tecnologia, poiché si radica in un pensiero vitalista che pone sullo stesso piano l'attività creatrice della vita e l'invenzione tecnica, rivendicando una continuità dell'organico con l'inorganico in chiave epistemologica con Canguilhem, tecnica con Simondon, antropologica con Leroi-Gourhan. Tanto Espinas nella forma di ordine fisico-teologico, quanto Bergson in relazione all'intelligenza presentano la priorità e la necessità della tecnica nella fabbricazione religiosa e nella costruzione della razionalità scientifica. In realtà, soprattutto negli anni '20 la riflessione sulla tecnologia è piuttosto un'inchiesta sul rapporto tra tecnica e origine dell'intelligenza.⁶⁹ La razionalità che emerge nelle cose del mondo mediante l'attività tecnica impedisce di concepire la tecnologia come nuovo ordine che si interpone a quello esistente, ma piuttosto come co-ordinamento biologico, psicologico e sociale nella forma di un'organologia generale. Il progetto organologico, infatti, caratterizza la riflessione francese sulla tecnica che da Bergson arriva a Canguilhem, ma che ancora oggi costituisce il fondamento per una concezione politica della tecnica che non la riduca a mera strumentalità.⁷⁰ L'esigenza di inserire la tecnologia nell'organologia generale, insieme a biologia e sociologia, rappresenta il tentativo non riduzionista di comprendere l'artificiale come mediazione tra naturale e sociale, oltre a fornire una concezione biologica e materiale della tecnica che oscilla inesorabilmente tra le nozioni di proiezione ed evoluzione che il vitalismo francese prova ad articolare.

1.2 Genealogia della *pensée technique*: da Bergson a Mauss

L'approccio francese alla questione della tecnica presenta delle peculiarità che arrivano fino alla seconda metà del Novecento. Come dice Sigaut, "c'est dans

⁶⁹ Come si vedrà nel paragrafo 1.2, il concetto di *homo faber* di Bergson apre il dibattito sul rapporto tra tecnica e origine dell'intelligenza, dibattito che si concluderà con *Les techniques et la technologie* (1941) con cui Mauss presenta un'origine corporea e collettiva, mediando le posizioni di Bergson (seppur con qualche riserva) e di Durkheim, che invece propendeva per un'origine religiosa dell'intelligenza che emerge da esperienze di tipo collettivo. A questo dibattito prendono parte anche Halbwachs, Bouglé e Berr, Lévy-Bruhl, Wallon.

⁷⁰ Secondo Stiegler il progetto organologico deve essere corredato di una farmacologia ossia di una teoria critica della tecnica, su questo aspetto torneremo nel capitolo 4, paragrafo 4.1.3.

les années 1900 à 1940 que se développe, en France et en Europe, un engouement tout à fait exceptionnel pour les techniques”.⁷¹ Si tratta, di un dibattito interno al bergsonismo ma che coinvolge anche il pensiero sociologico e che viene messo in ombra dall’entrata della tradizione marxista nella riflessione sulla tecnica.⁷² Tentando di dare dei riferimenti temporali della filosofia della tecnica di matrice francese, senza dubbio, è con le personalità di Alfred Espinas e Henri Bergson che la questione della tecnica è posta. Entrambi propongono due modelli dell’attività tecnica in connessione con le strutture del pensiero, adottando la tesi della proiezione organica di Kapp e adattandola alle rispettive esigenze filosofiche. Nei primi anni del Novecento si sviluppa quindi una riflessione sul dualismo tra tecnica e pensiero che troverà, come controparte, la sociologia di Durkheim che sostituisce l’elemento tecnico con quello religioso, elaborando una visione alternativa ma pur sempre dualista, imperniata sul rapporto tra rappresentazioni religiose e tradizionali e sviluppo della coscienza come fenomeno sociale e collettivo. Dunque, in un primo momento, l’oggetto di discussione non è tanto la tecnica quanto l’origine dell’intelligenza che, come leggiamo ne *L’évolution créatrice*, per Bergson coincidono. La tesi di un *homo faber*, che precede di necessità l’*homo sapiens*, si appoggia non soltanto sull’importanza della fabbricazione umana per formare idee astratte – cosa che già notava Espinas – ma rettifica la legge dei tre stati di Comte sostituendo il momento teologico della prima fase con un momento tecnico. Contro questa posizione si scaglia Durkheim che non accetta un’origine dell’intelligenza nelle attività materiali, ma la colloca nelle pratiche religiose e

⁷¹ F. Sigaut, *Comment Homo devint faber. Comment l’outil fit l’homme*, CNRS Editions, Paris 2012, p. 22. François Sigaut (1940-2012) è un agronomo e storico francese che si è occupato anche di antropologia e filosofia della tecnica; infatti, estremamente utile per la bibliografia della parte storico-filosofica di questa tesi è stata la bozza preparatoria di *Comment Homo devint faber: “Homo faber documents”* (2000), ovvero gli estratti da una scatola di archivio ritrovata nel suo ufficio a Noisy-le-Sec, dopo la sua morte, da René Bourrigaud [<http://www.francois-sigaut.com/index.php/inedits/53-ouvrages-inedits/527-homo-faber-documents#sdfootnote1sym>].

⁷² Ancora Sigaut scrive che “après la Seconde Guerre mondiale, c’est le marxisme qui s’imposera, et on oubliera à quel point le bergsonisme avait été dominant durant le demi-siècle précédent. On oubliera donc tout ce que le développement de la pensée technologique du XX^e siècle doit au bergsonisme en France, et même sans doute hors de France” [Sigaut, *Comment Homo devint faber*, cit., p. 22].

rivendica una provenienza sociale e non biologica.⁷³ Negli anni '20, perciò, la filosofia della tecnica resta materia della sociologia che cerca di eliminare l'elemento biologico ancora collegato all'attività sull'ambiente. La prospettiva biologico-ontologica di Bergson e quella sociologica di Durkheim costituiscono due concezioni speculari ma apparentemente inconciliabili e troveranno, oltre alla proposta *super partes* di Louis Weber, la loro sintesi nel lavoro di Mauss, che negli anni '30 chiude la questione del rapporto tra *pensée technique* e *pensée réflexive* mediante l'introduzione di un elemento ulteriore – la magia – a mediare il rapporto tra attività tecnica e funzione simbolica.

1.2.1 Prometeo e l'*homo faber*. Espinas e Bergson

La ricetta francese della *philosophie de la technique* inaugurata da Espinas pone un elemento di forte continuità tra tecnica e vita cui è inevitabile accostare il pensiero dell'*élan vital* che si presenta come riflessione complementare della tesi proiettivistica, soprattutto nel movimento che dall'*Évolution créatrice* approda a *Les deux sources de la morale et de la religion*. Espinas e Bergson propongono due modelli dell'attività umana, entrambi basati sulla tesi della proiezione organica, che Espinas introduce in Francia a partire dai *Grundlinien* di Kapp. La tesi è semplice – talmente semplice che Louis Weber ne proporrà una rettifica – ovvero la produzione di strumenti consiste nell'esteriorizzazione inconscia di organi che l'uomo possiede internamente, come ad esempio pinze, leve, etc. L'attività tecnica che si oggettiva in strumenti è dunque incosciente, non guidata dalla finalità, ma piuttosto dalla sperimentazione, dal gioco. Il rilievo del lavoro di Espinas dipende non soltanto dall'importazione delle tesi proiettiva, ma anche dall'avvio che egli imprime alla riflessione sulla tecnica in maniera speculare e complementare al contributo di Bergson. Se Espinas tratta il fenomeno tecnico da una prospettiva biologica e sociologica, Bergson invece pone l'accento sull'ontologia dell'*élan vital* e l'antropologia dell'*homo faber*. Ad ogni modo, entrambi esprimono una concezione basata sulla continuità tra uomo e tecnica e

⁷³ Cfr. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* [1912], ed. digitale realizzata da Jean-Marie Tremblay, 2001; ed. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Mimesis, Milano 2013.

sull'importanza dell'attività materiale nella costituzione della facoltà intellettuale e simbolica.⁷⁴

Espinas, in *Les origines de la technologie*, analizza la fase fisico-teologica dell'attività tecnica che corrisponde all'incirca al VI secolo a. C. e consiste nella correlazione tra il modello artigianale e la fabbricazione divina. Il paradigma della fabbricazione divina è di tipo demiurgico e traspone un modello dell'attività umana. In questo modo, il demiurgo che plasma il mondo è come l'artigiano che trasforma la materia: l'attività tecnica si riflette in una concezione religiosa sancendo uno stretto legame della *poiesis* con il *nomos* divino.⁷⁵ Come dice Auzias, "pour Espinas, il y a un lien presque causal entre la régularité par laquelle se forme la notion d'art et la confiance quasi juridique en la fonction de Zeus qui, par sa distribution des tâches à tout homme, contrebalance dans la pratique la fatalité".⁷⁶

A questo livello della civiltà, una rappresentazione prometeica della tecnica è unita alla religione in un medesimo ordine tradizionale, religioso e impersonale che entra in crisi nel V secolo con la tecnologia artificialista, che dal paradigma della fabbricazione divina passa a quello della fabbricazione umana. La definizione di una fase fisico-teologica, da parte di Espinas, cerca perciò di mettere in relazione l'attività tecnica artigianale con una concezione speculare dell'ordine fisico e sociale che è quella demiurgica. Quindi, egli sembra introdurre l'idea di un trasferimento feticistico di operazioni umane all'ambito sovraumano che si leghetta in norme e in una determinata gerarchia sociale. Tuttavia, la ragione di

⁷⁴ Sarebbe interessante condurre uno studio in parallelo della tecnica in Bergson e della religione in Durkheim da cui risulterebbe una posizione mediana di Espinas che attribuisce una funzione complementare di tecnica e religione nello sviluppo della civiltà, posizione che si ritrova anche nel MEOT di Simondon.

⁷⁵ Ci sarebbero da fare diverse riflessioni sulla divisione del lavoro sociale nell'antichità. Nel caso di Espinas, sembra che la normatività tecnico-organica sia in dipendenza reciproca con un tipo di normatività sociopolitica (che propriamente si esprime in un'attitudine religiosa). Tuttavia, questa reciprocità tra elemento biologico-tecnico ed elemento simbolico-religioso non sembra autorizzare una concezione deterministica, ma piuttosto constata l'interconnessione tra tecnica e religione in un tipo determinato di società.

⁷⁶ J.-M. Auzias, *La philosophie et les techniques*, PUF, Paris 1964, p. 10. Jean-Marie Auzias (1927-2004), professore di letteratura, ha insegnato filosofia e antropologia a Lione. Come filosofo, ha scritto *La philosophie et les techniques*, 1965; *Clefs pour la technique*, 1966 e *Structuralisme et marxisme*, 1970.

tale feticizzazione dell'attività artigianale nella divinità si spiega ancora in termini di proiezione organica.

Sotto l'apparente opposizione tra proiezione organica e simbolismo vi è un medesimo funzionamento psicologico. Infatti, essendo una proiezione inconscia di organi con cui alcune funzioni materiali vengono esteriorizzate, gli organi e le connessioni tra organi esercitano una proiezione di ritorno di tipo psicologico e simbolico. Secondo Espinas, l'estroffessione di organi e funzioni non produce soltanto la continuità fisica e corporea dell'uomo con lo strumento ma anche una proiezione, per così dire, di secondo grado che consiste nell'azione dello strumento dall'esterno verso l'interno. Il simbolismo è dunque un prodotto più elaborato della proiezione che retroagisce come produzione psicologica e sociale, in questo modo, l'esteriorizzazione di organi e strumenti segue una dinamica che va dall'astratto al concreto e si rifà astratto mediante l'istaurazione di una normatività di ritorno, dal *milieu* esterno a quello *interno*. Le strutture psicologiche e sociali appaiono, quindi, formate dallo stesso processo inconscio di proiezione all'esterno di una funzione interna in cui va ricercata anche l'origine del simbolismo.⁷⁷

⁷⁷ Espinas, quindi, distingue due gradi di simbolismo, uno tecnico-organico e uno psicosociale che derivano da uno stesso processo di oggettivazione inconsciente. Egli scrive, infatti, che "toutes les techniques de cette époque [cioè della fase fisico-teologica] ont donc les mêmes caractères. Elles sont religieuses, traditionnelles, impersonnelles, locales. Les mythes que nous avons exposés d'abord en sont donc l'expression fidèle bien que symbolique. Nous avons opposé ce mode d'explication à la projection organique, qui consiste en une *objectivation inconsciente* de l'une des parties de l'organisme humain. En réalité le symbolisme mythique relève d'un procédé analogue et n'est pas beaucoup plus conscient. Il est le produit d'une projection psychologique et sociale ; c'est-à-dire que les choses de l'art sont par lui conçues comme des sentiments bienveillants ou irrités, comme des inventions ou combinaisons intelligentes que l'on prête à des hommes fictifs idéalisés, comme des échanges que l'on fait avec eux, comme des dons ou des enseignements que l'on en reçoit, ou des ordres que leur volonté impose. Ce sont donc des opérations psychiques ou des rapports sociaux tirés de la conscience humaine à son insu qui, personnifiés, se trouvent invoqués par elle pour s'expliquer à elle-même ses propres créations. Nous retrouvons ainsi entre les divers procédés que nous avons dû opposer les uns aux autres pour les distinguer, un lien de filiation ; ce sont *des stades divers de projection ou d'objectivation*, là organique, ici psychologique et sociologique. Nous allons assister à la réintégration de ces éléments dans l'esprit humain qui se reconnaîtra dans son œuvre et s'apercevra que ces sentiments, ces volontés, ces combinaisons intelligentes sont les siennes, que ces rapports d'obéissance et de direction sont ceux mêmes qui constituent la société formée par lui. Il suffira pour cela que les arts et les relations sociales se perfectionnent : des théories nouvelles sur leur nature et leur origine se développeront parallèlement" [Espinas, *Les origines de la technologie*, cit., pp. 73-74, *corsivo nostro*].

La coscienza si presenta come prodotto storico passibile di trasformazioni che sono parzialmente influenzate dallo stato della tecnica. Di conseguenza, con il perfezionamento dell'arte e delle relazioni sociali,

nous allons assister à la réintégration de ces éléments dans l'esprit humain qui se reconnaîtra dans son œuvre et s'apercevra que ces sentiments, ces volontés, ces combinaisons intelligentes sont les siennes, que ces rapports d'obéissance et de direction sont ceux mêmes qui constituent la société formée par lui.⁷⁸

Perciò, intelligenza e ordine, implicite nel simbolismo condiviso dalla comunità come effetto di proiezione psicologica e sociale che si innesta su quella organica, appaiono adesso come risultato dello sviluppo tecnico. Come osserva Auzias, "la technique est encore liée au corps et ne peut être en ces temps reliée à l'esprit. [...] Autant ce qui est mécanique conserve longtemps en Grèce un caractère proprement biologique, mentionnant tout au plus une finalité consciente, autant, en revanche, le déroulement rituel de l'existence contribua à rendre intelligibles des activités qui attendaient leur justification et la trouvèrent seulement par la médiation technique".⁷⁹ Ciò che è fondamentale, secondo Auzias, è l'idea di una costituzione degli elementi di misura su un piano qualitativo che permette di prendere coscienza dell'artificialità. Nella fase della fabbricazione umana, la medicina, il commercio, l'amministrazione non appaiono più come attività naturali, ma sociali che dipendono dall'uomo e non più dal dio. Di conseguenza, "avec la notion d'une volonté humaine incarnée par l'artificialisme technique, l'esprit grec commençait à entrevoir contrairement au platonisme la notion d'une perfectibilité sociale. [...] cette violence que les sophistes ont introduite dans leur désir d'activer l'image de l'univers technique, toutes les puissances humaines, préfigure de son côté la fin d'un dualisme de la matière et de l'esprit".⁸⁰

Proprio questo rapporto intrinseco tra materia e intelligenza che Espinas rileva nell'attività tecnica si riverbera nel pensiero di Bergson con un'analogia tesi proiettiva della tecnica che troviamo nell'*Evoluzione creatrice* e che ritorna nelle conclusioni delle *Due fonti*. La relazione che Bergson stabilisce tra tecnica e intelligenza solleverà la questione principale della filosofia della tecnica che si

⁷⁸ *Ivi*, p. 74.

⁷⁹ Auzias, *La philosophie*, cit., p. 13.

⁸⁰ *Ivi*, p. 16.

sviluppa nel primo trentennio del '900. Se il modello dell'attività proposto da Espinas è ancora di tipo prometeico e si esprime nel passaggio dall'attività divina a quella umana (calcando il solco del mito del furto del fuoco – capacità produttive e cognitive di Efesto e Atena – agli dei per gli uomini), in Bergson il richiamo al passato non verte sull'antichità ma sulla preistoria e si esprime nel modello dell'*homo faber*. La relazione tra tecnica e intelligenza è presente fin dagli esordi della storia dell'uomo e con Bergson riceve una dignità tanto speculativa quanto scientifica. Bergson, infatti, è il primo a pensare la tecnica con la preistoria, aprendo le successive riflessioni in paleo-antropologia ed etnografia di Leroi-Gourhan. Come scrive Bataille, il miracolo preistorico si sostituisce al miracolo greco, l'*homo faber* viene prima dell'*homo sapiens*.⁸¹

La tesi dell'*homo faber* quindi stabilisce un ruolo fondamentale della tecnica, della fabbricazione umana, nell'emersione delle funzioni intellettive. Come scrive Zanfi appoggiandosi sulla lettura di Ruyer, "Bergson estende il carattere fabbricatore dell'intelligenza non solo agli strumenti che prolungano gli organi corporei ma, in senso più ampio, alle *facoltà naturali di presa sulla realtà*. Poiché tali facoltà non sono solo concrete ma anche intellettuali, gli utensili rappresentano solo una delle possibili soluzioni inventate dall'uomo per meglio comprendere la realtà e per meglio agire".⁸² In questo modo, l'origine dell'intelligenza nell'attività tecnica sulla materia pone un elemento di forte continuità tra vita, tecnica e pensiero, radicalizzando la proiezione di organi e connessioni organiche in funzioni cognitive. Ancora Zanfi sostiene che "l'utensile è dunque al servizio di una tattica vitale, risultato di una funzione biologica di produzione dell'artificiale

⁸¹ Cfr. G. Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art* (1955) in *Oeuvres Complètes IX*, Gallimard, Paris 1979. Stiegler considera specularmente la concezione dell'*homo faber* in Bataille e in Leroi-Gourhan [B. Stiegler, *La technique et le temps 1. La faute d'épiméthée*, Galilée, 1994, pp. 168-169]. Tuttavia, se per Bataille l'*homo faber* precede storicamente e logicamente lo sviluppo dell'intelligenza, per Leroi-Gourhan si tratta della comparsa simultanea di tecnica e funzioni cognitive: la liberazione della mano procede parallelamente alla liberazione della testa (lobo occipitale e bocca), gesto e linguaggio, attività e intelligenza sono le due facce della stessa medaglia. Di conseguenza, il nesso di causalità che è presente in Bataille non si addice all'idea di *homo faber* in Leroi-Gourhan che, invece, si allinea totalmente con la tesi di Bergson.

⁸² C. Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle Due fonti*, Bononia University Press, Bologna, 2009, p. 36.

per aumentare la capacità di azione e le possibilità di successo evolutivo; esso fornisce al vivente una dimensione organica più ricca”.⁸³

La preminenza della tecnica sulla ragione, o meglio la copresenza di elemento corporeo e cognitivo nell’attività tecnica, rivela una componente fortemente materialista del pensiero di Bergson, che però nel dinamismo dell’*élan vital* si avvale al contempo di una teoria psicologica della vita. Ad ogni modo, lungi dalle critiche di spiritualismo – forse più appropriate per le *Due fonti* in merito al rapporto tra mistica e meccanica che richiede un *supplement d’ame*, nell’*Evolution créatrice*, accanto all’*élan vital* come forma intellettualistica di filosofia, troviamo anche una forma concreta e materiale della filosofia che concepisce unitamente vita e tecnica come attività creatrice umana, che avrà fortuna nella riflessione di Canguilhem nello spiegare la tecnica come “fenomeno biologico universale”.⁸⁴

1.2.2 Tecnicità e il dualismo tra *pensée technique* e *pensée réflexive*. Le Roy e Louis Weber

Il lasso di tempo che separa Espinas e Bergson dall’innovativa prospettiva sulla tecnica aperta da Simondon, al di là della poca memoria che ne resta a eccezione di Canguilhem come mostra la bibliografia di *Macchina e organismo*, è attraversato da un vivo scambio sulla questione sollevata da Bergson circa la biforcazione dello slancio vitale in fabbricazione e intelligenza. Si tratta di uno scambio, per così dire, ibrido dal punto di vista disciplinare che coinvolge anche la sociologia e che con Mauss può dirsi concluso.

Bergson e Durkheim presentano due teorie contrapposte ma complementari sull’origine dell’intelligenza. Bergson collega intelligenza e fabbricazione in modo tale da vedere nella tecnica una manifestazione simultanea di intelligenza fabbricatrice, da una parte, e istinto che coglie e organizza la vita, dall’altra.⁸⁵ Durkheim, invece, pur non affrontando mai la questione della tecnica, sostiene un’origine religiosa e rituale dell’intelligenza sostituendo all’*homo faber* l’idea di *homo*

⁸³ *Ivi*, p. 34.

⁸⁴ Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 182.

⁸⁵ Secondo Bergson, la biforcazione tra istinto e intelligenza concerne le due direzioni del lavoro cosciente che cristallizza la vita nella fabbricazione oppure la coglie intuitivamente. [H. Bergson, *L’évolution créatrice*, PUF, Paris 2003, si veda soprattutto il secondo capitolo, pp. 65-113].

religiosus o *socialis*. In altre parole, sono le attività tradizionali e religiose compiute collettivamente che formano la coscienza dell'uomo che, analogamente da quanto sostenuto da Espinas,⁸⁶ si dà come prodotto storico che si trasforma progressivamente. La prospettiva di Durkheim è quella di espungere l'elemento biologico da quello sociale e, di conseguenza, rileva l'insufficienza della tesi della proiezione organica per spiegare il fenomeno collettivo e sociale, in una velata polemica con Espinas.

Si tratta di due concezioni speculari sull'ipotesi dell'origine della conoscenza umana che Bergson colloca nella tecnica, mentre Durkheim nella religione. Di conseguenza, su questa divaricazione tra origine tecnica e origine religiosa sono costruite le rispettive teorie. Infatti, nella concezione ontologica di Bergson, la vita rappresenta l'istanza creatrice che si manifesta dinamicamente con lo slancio vitale che, nell'attività umana, si configura come azione dell'uomo sulla materia, non solo materiale mediante strumenti, ma anche concettuale e immateriale con il linguaggio.⁸⁷ In Durkheim, invece, la società è assunta al posto della vita, si manifesta dinamicamente come effervescenza collettiva e configura l'attività umana come rito o atto tradizionale. La questione è quindi se l'intelligenza abbia un'origine tecnica o religiosa, questione cui Espinas provava a rispondere con la medesima tesi della proiezione organica e simbolica, aprendo una prospettiva culturale sulla tecnologia che tenga insieme rappresentazioni biologiche e sociologiche. Bergson predilige la spiegazione biologico-ontologica, mentre Durkheim quella psico-sociale. Tuttavia, entrambi sostengono una tesi continuista del progresso umano a partire da due momenti costitutivi differenti.⁸⁸

⁸⁶ Nonostante l'antipatia che attesta Vatin di Durkheim nei confronti di Espinas e il lavoro di Feuerhan sulla nascita della scuola sociologica francese da cui Espinas è escluso (si veda la nota 64), è innegabile che vi sia tra Espinas e Durkheim la condivisione di un problema di cui il primo sviluppa l'aspetto tecnico, mentre l'altro quello religioso. Si tratta della riformulazione del rapporto tra base materiale e ideologia che l'approccio sociologico esprime ricercando nelle società primitive il nesso tra tecnica e religione, produzione materiale e rapporti sociali.

⁸⁷ Secondo Bergson, l'*élan vital* prevale sull'attività fabbricatrice dell'intelligenza e su questa base articola il rapporto tra attività materiale e immateriale.

⁸⁸ Una mediazione tra le due posizioni è presentata da Mauss, come vedremo nel prossimo paragrafo, cui fa eco alcune riflessioni di Simondon sul MEOT. In sostanza, Mauss ricompono la dicotomia tra tecnica e religione nella magia, mentre Simondon, concepisce tecnica e religione come biforcazioni della magia, di ciò che chiama "unità magica primitiva" [MEOT, pp. 157-158].

Un importante contributo, nonché mediazione tra la posizione biologico-ontologica e quella sociologica, è offerto da Louis Weber che nel 1913 pubblica *Le rythme du progrès*.⁸⁹ Piuttosto che una rettifica alla tesi bergsoniana che porta con sé implicitamente l'idea di proiezione organica, Weber, da una parte, propone un correttivo alla filosofia positiva di Comte e, in particolare, alla legge dei tre stati, dall'altra, pone il problema dell'insufficienza della proiezione nei confronti dell'attività inventiva. Egli formula quindi la legge dei due stati che "définit un rythme évolutif d'alternance entre phases d'activité technique et idéologique (ou de réflexion)".⁹⁰ Secondo Weber, istinto e intelligenza sono due tendenze distinte di un'attività vitale che si è scissa progressivamente. Perciò, egli riformula la biforcazione dello slancio vitale di Bergson in intelligenza nei termini di facoltà cosciente e istinto nei termini di facoltà incosciente da cui derivano due modi di conoscenza: da una parte, una conoscenza formale dei rapporti, dall'altra, una conoscenza materiale delle cose. La vita non è soltanto attività creatrice, ma anche tentativo di conservazione: "la vie est comme un effort agissant dans le sens opposé à la matérialité".⁹¹

La *querelle* tra origine tecnica o religiosa trova un punto di contatto rilevante nella questione del linguaggio e delle prime rappresentazioni sociali, in quanto prime forme ideologiche, nei confronti delle quali è difficile attribuire la

⁸⁹ Louis Weber (1866-1949), è stato filosofo e sociologo francese di impianto positivistico che in *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme* (1903) presenta una forma di idealismo logico, mentre in *Le rythme du progrès* (1913) tenta di determinare una legge storica – la legge dei due stati che rettifica quella dei tre stati di Comte – della relazione tra scienza e tecnica. Come scrive Sigaut, "on ne sait rien de Louis Weber, hormis ses dates (1866-1949) et ses titres de polytechnicien, chef d'un service au Ministère de l'Industrie. A en juger par sa bibliographie, il fut très actif dans le milieu philosophique. Il est particulièrement assidu à la *Société française de Philosophie* où, de 1901 à 1935, il anime quatre journées, ce qui est exceptionnel. *Le Dictionnaire des philosophes* (1984/1993) l'ignore. Une brève notice dans *Le Dictionnaire des Œuvres philosophiques* nous apprend qu'il a été, avec Xavier Léon et Léon Brunschvicg, cofondateur de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Mais cette revue ne publie, l'année de sa mort, qu'une nécrologie de quelques lignes, insignifiante. Alors que jusqu'à la fin des années 1930, L. Weber avait bénéficié d'une notoriété plus qu'honorable, il tombe ensuite dans un oubli d'une opacité inimaginable. Il est encore cité par P.-M. Schuhl (1938/1947) et par G. Viaud (1946/1961). Mais G. Canguilhem (1947/1965) ne le connaît déjà plus, et il disparaît ensuite aussi complètement que s'il n'avait jamais existé" [Sigaut, *Homo faber documents*, op. cit., pp. 15-16]. Inoltre, asserisce Sigaut, "il est probable que dans le domaine de la philosophie de la technique, Weber a été l'auteur de langue française le plus important entre Espinas et Simondon. Jusque dans les années 1930 en tous cas, ce sont ses idées qu'on trouve au centre de toutes les discussions" [*Ivi*, p. 9].

⁹⁰ L. Weber, *Le rythme du progrès. Étude Sociologique*, Alcan, Paris 1913, p. X.

⁹¹ *Ivi*, p. 43.

loro anteriorità o posterità rispetto all'attività tecnica. La tesi della proiezione organica rappresenta una deformazione e prolungamento della percezione negli strumenti esterni che non arriva a rendere ragione della nascita della tecnica materiale in quanto tale e, di conseguenza, a dare collocazione a queste forme ideologiche che manifestano capacità riflessive dell'uomo. Weber, tuttavia sembra allinearsi con l'idea di Espinas, cioè di una proiezione al contempo organica e simbolica che si realizza nel passaggio dalla fase fisico-teologica a quella della fabbricazione umana. Infatti, egli sostiene che "M. Espinas s'applique à montrer l'étroite liaison qui existe, entre les techniques, d'une part, la science et la spéculation grecque, d'autre part".⁹² Sembra perciò, con la legge dei due stati, di apporre una rettifica alla tesi proiettiva senza accantonarla del tutto, ma individuandone il limite per spiegare la società.

Con il progredire della società assistiamo a una sorta di "capitalisation automatique"⁹³ delle acquisizioni dell'intelligenza, ma, seppur con maggiori difficoltà rispetto alle epoche precedenti, possiamo riconoscere in questo movimento il ritmo di una doppia natura dell'intelligenza.

L'intelligence technique se donne carrière à certaines époques jusqu'à ce qu'elle ait épuisé la capacité d'invention et de pénétration pratique du monde, compatible avec une certaine base idéologique antérieurement constituée. A son tour, l'intelligence réflexive s'empare des résultats de la technique et s'en sert indirectement pour s'élever à une vision plus haute et parvenir à une conscience plus complète des choses, en s'appuyant sur les données de la conscience sociale.⁹⁴

Quindi, la legge dei due stati assume un dualismo nella natura umana: per l'"école de la matière et de la nature" l'uomo è un animale industrioso, mentre per l'"école de la société" egli è un animale sociale; parallelamente, la conoscenza è tanto materiale quanto sociale. In questo modo, Weber si presenta in continuità con la riflessione di Espinas (in cui si inserisce anche Simondon per una significativa convergenza del rapporto tra tecnicità e sacralità) e la cesura tecnica/religione sembra ricucita nell'ottica di una conciliazione tra spiegazione sociologica di Durkheim e spiegazione vitalista di Bergson. Come scrive Sigaut, "L. Weber a entre Espinas et Simondon une place qui n'est nullement inférieure à la leur. [...]"

⁹² *Ivi*, p. 275.

⁹³ *Ivi*, p. 303.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 301-301.

Weber n'ha sans doute pas été bergsonien [...] mais ses propos, et le rapprochement des dates, suggèrent que la nouvelle liberté imposée par Bergson, celle pour un philosophe de parler technique sans déroger, lui a été profitable".⁹⁵

A partire da una completa adesione con la riflessione di Bergson, Le Roy⁹⁶ aggiunge un ulteriore elemento alla questione del rapporto tra tecnica e religione, o meglio tra *pensée technique* e *pensée réflexive*. Come Weber, egli prende in esame la tesi della proiezione organica, ma gli contesta il fatto di aver attribuito all'invenzione una funzione speculativa. Infatti, la proiezione organica è di tipo istintivo ma non esclude la possibilità di invenzione, o meglio, secondo Le Roy, l'invenzione è di ordine tecnico e non speculativo. La distinzione tra *pensée technique* e *pensée réflexive*, che Weber instaurava con la legge dei due stati, è ricompresa in una concezione della tecnica allargata che si rifà espressamente all'attività fabbricatrice di Bergson come origine dell'intelligenza. Del pensiero di Bergson, in realtà, Le Roy esalta soprattutto lo spiritualismo e rivendica la necessità di un *homo spiritualis*⁹⁷ con cui è possibile spiegare il fattore psicologico dell'invenzione. Secondo Le Roy, "désormais, au moins en majeure part, le mécanisme de l'ontogenèse paraît définitivement monté, clos automatiquement : ce n'est plus là qu'il semble possible de ressaisir l'évolution créatrice".⁹⁸ Di conseguenza, è necessario metter in luce il ruolo dello psichismo nell'evoluzione, in continuità con la prospettiva intuizionista bergsoniana, "rien qui limite le domaine de la physico-chimie, rien qui ressemble même de loin à l'hypothèse de quelque « force

⁹⁵ Sigaut, *Homo faber documents*, cit., p. 16.

⁹⁶ E. Le Roy, *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, Boivin & Cie, 1928. Edouard Le Roy (1870-1954), è stato filosofo e matematico francese. Si forma come matematico all'ENS, ottiene l'abilitazione all'insegnamento superiore (*agrégation*) in matematica nel 1895 ed è dottore in scienze nel 1898. Si interessa alla filosofia e alla metafisica e, amico di Teilhard de Chardin e Henri Bergson è scelto per succedere a Bergson nella cattedra di filosofia greca e latina al *Collège de France*. È eletto come membro dell'*Académie des sciences morales et politiques* nel 1919 e nel 1945 succede nuovamente a Bergson nell'*Académie française*. Le sue opere principali sono *Sur l'intégration des équations de chaleur* (1898), *Science et philosophie* (1899), *Dogme et critique* (1907), *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson* (1912), *Qu'est-ce que la Science ? : réponse à André Metz* (1926), *L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution* (1927), *Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence* (1928), *La Pensée intuitive. Le problème de Dieu* (1929), *Introduction à l'étude du problème religieux* (1944), *Essai d'une philosophie première : l'exigence idéaliste et l'exigence morale* (1956-1958) pubblicato in due volumi postumi.

⁹⁷ Le Roy, *Les origines humaines*, cit., p. 336.

⁹⁸ *Ivi*, pp. 358-359.

vitale » séparée”.⁹⁹ L’invenzione vitale consiste originariamente nella funzione propulsiva di un fattore psicologico che spiegherebbe l’invenzione stessa. Si tratta, come afferma Le Roy, di una soluzione idealista, o se vogliamo spiritualista, che concepisce lo slancio vitale alla luce di una teoria psicologica della vita. Tuttavia, precisa Le Roy utilizzando la distinzione di Teilhard de Chardin tra biosfera e noosfera,¹⁰⁰ il soggetto dello psichismo è biosferico piuttosto che individuale e analoghi esiti coscienzialisti li ritroveremo nel cosiddetto materialismo vitalista di Samuel Butler e nella coscienza primaria di Ruyer.¹⁰¹

Le Roy riafferma la tesi bergsoniana privilegiando l’aspetto spiritualista di uno psichismo originario alla base dell’invenzione vitale, mentre Weber presenta una variante del pensiero di Bergson senza escludere l’aspetto sociologico, ma cercando di comprenderlo nel più generale concetto di pensiero riflessivo o ideologico. Il contributo di Weber, oggi dimenticato, offre una chiave di lettura interessante per il MEOT di Simondon che sembra a tutti gli effetti fare eco alla legge dei due stati, riformata mediante l’antropologia di Mauss e, più propriamente, con la nozione di magia. Inoltre, diversamente da Sigaut che considera un po’ datata la legge dei due stati di Weber e da cui l’autore stesso si discosta,¹⁰² a nostro avviso è estremamente utile per comprendere gli esiti che la tesi del materialismo storico, poi dialettico, ha avuto in Francia. Il rifiuto del terzo momento sintetico

⁹⁹ *Ivi*, p. 359.

¹⁰⁰ Teilhard de Chardin (1881-1955) è stato un prete gesuita, paleontologo, teologo e filosofo. Tra 1955 e 1976 sono stati pubblicati postumi diversi suoi scritti: *Le phénomène humain* (1955), *L’apparition de l’homme* (1956), *La vision du passé* (1957), *Le milieu divin* (1957), *L’avenir de l’homme* (1959), *L’énergie humaine* (1962), *L’activation de l’énergie* (1963), *La place de l’homme dans la nature* (1965), *Science et Christ* (1965), *Comment je crois* (1969), *Les directions de l’avenir* (1973), *Écrits du temps de la guerre* (1975), *Le cœur de la matière* (1976). De Chardin è certamente un bergsoniano spiritualista, se non addirittura mistico. Se Le Roy rappresenta il complemento scientifico-matematico del pensiero di Bergson, De Chardin è il complemento religioso. La sua concezione della *cosmogénese* introduce la nozione di noosfera che ingloba la biosfera in una sorta di coscienza collettiva.

¹⁰¹ Si rimanda al paragrafo 2.3.1.

¹⁰² Come scrive Sigaut, “certaines des idées de Weber ont conservé ou retrouvé aujourd’hui une pleine actualité. [...] Je voudrais seulement attirer l’attention sur certains malentendus possibles, par lesquels il ne faut pas se laisser arrêter. La « loi des deux états », par exemple, n’est manifestement pas une bonne idée. Aucun des commentateurs de Weber ne s’y trompe, et celui-ci y renoncera d’ailleurs en 1930, dans le second texte de lui qui figure dans ce recueil [Cfr. *Civilisation et technique* (1930), in *Civilisation, le mot et l’idée*, Première semaine internationale de Synthèse, La Renaissance du livre, Paris 1930, pp. 131-143]. Il me semble que cette erreur est due à un certain manque de discrimination chez Weber dans les emprunts qu’il fait à d’autres auteurs” [Sigaut, *Homo faber documents*, cit., p. 16].

comporta di accantonare la questione della teleologia, così come Weber cercava di smarcarsi dal positivismo di Comte eliminando la terza legge sull'ordinamento scientifico della società e suo punto più alto. Il dualismo tra storia umana (che si esprime nell'attività di invenzione, nella tecnica secondo Weber) e storia della ragione (formalizzazione scientifica di attività di tipo empirico, digestione di invenzioni come limite intrinseco di determinate normatività sociali) senza ricorrere al terzo stato di Comte, che appunto tira in causa la teleologia, ci offre un potenziale strumento per un'epistemologia storica che verte sulla saturazione del pensiero speculativo da parte di quello tecnico e viceversa, che permette di pensare una dialettica regionale del sapere – sulla scorta delle epistemologie regionali di Bachelard – e una dialettica storica impregnata dello stato della tecnica e della scienza. In Simondon sembra essere in azione proprio questo movimento parallelo ontologico ed epistemologico allo stesso tempo – ciò che è stata definita un'onto-epistemologia – che procede per differenziazione di fasi dell'essere e saturazione di sistemi metastabili. In effetti, il dualismo tra tecnica e religione, *pensée technique* e *pensée réflexive* – e quest'ultima comprende anche un'accezione ideologica – è rielaborato nel MEOT di Simondon.¹⁰³ Inoltre, la critica che Simondon muove nei confronti di Bergson e Le Roy nelle conclusioni del MEOT¹⁰⁴ sembra ignorare la questione del rapporto tra *pensée technique* e *pensée réflexive* anteriore alla pubblicazione delle *Due fonti*, e proprio questo libro del 1932 pone dei problemi a Simondon rispetto alla dicotomia della società tra aperto e chiuso. L'incipit del MEOT, infatti, secondo cui “la culture s'est constituée en système de défense contre les techniques”¹⁰⁵ testimonia dell'esaurimento del dibattito precedente sul rapporto tra tecnica e pensiero riflessivo.

¹⁰³ Simondon, nel MEOT, mostra il debito che ha nei confronti della riflessione di Espinas, della sociologia francese in generale e, in particolar modo, di Mauss. Egli elabora l'idea di una biforcazione originaria della magia, ovvero della rottura dell'*unità magica primitiva*, da cui si originano tecnicità e religione. A nostro avviso, Simondon rielabora la questione del dualismo tra pensiero tecnico e riflessivo che probabilmente gli giunge in maniera mediata dalla riflessione sociologica, nei termini di una concezione complementare di tecnica e religione.

¹⁰⁴ MEOT, pp. 254-255.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 9.

1.2.3 Tecnica e funzione simbolica. Mauss

La contrapposizione tra teoria biologico-evolutiva di Bergson e teoria sociologica di Durkheim, con rari tentativi di conciliazione (Espinass scrivendo prima di Bergson non può essere considerato propriamente un punto di mediazione, mentre Weber e poi Simondon, a loro modo, elaborano una prospettiva complementare), negli anni '30 si esaurisce grazie al contributo di Mauss. In *Les techniques du corps*,¹⁰⁶ Mauss propone una definizione di attività tecnica intermedia tra la prospettiva religiosa e tradizionale di Durkheim e quella creativa e inventiva di Bergson, pur rovesciando la posizione di quest'ultimo.

J'appelle technique un acte *traditionnel efficace* (et vous voyez qu'en ceci il n'est pas différent de l'acte magique, religieux, symbolique). Il faut qu'il soit *traditionnel* et *efficace*. Il n'y a pas de technique et pas de transmission, s'il n'y a pas de tradition. C'est en quoi l'homme se distingue avant tout des animaux : par la transmission de ses techniques et très probablement par leur transmission orale.¹⁰⁷

Per Mauss, la tecnica deve essere ricompresa nella tradizione, nell'atto tradizionale che presuppone polarizzazione in attività tecnica e attività simbolico-religiosa. La tecnica, quindi, è caratterizzata da un aspetto di efficacia che fa sì che la compiutezza della tecnica (qui compreso anche il linguaggio) sia trasmissibile all'interno di una comunità in quanto insieme dei costumi, cioè di una tradizione. Tuttavia, l'atto tradizionale delle tecniche si distingue da quello della religione, dagli atti della vita in comune efficaci, simbolici o giuridici. In che modo?

C'est que celui-ci est senti par l'auteur comme un *acte d'ordre mécanique, physique ou physico-chimique* et qu'il est poursuivi dans ce but. Dans ces conditions, il faut dire tout simplement : nous avons affaire à des *techniques du corps*. Le corps est le premier et le plus naturel instrument de l'homme. Ou plus exactement, sans parler d'instrument, le premier et le plus naturel objet technique, et en même temps moyen technique, de l'homme, c'est son corps.¹⁰⁸

Sembra che, di nuovo, siamo di fronte a una teoria fisiologica della tecnica che, prima della proiezione organica, è semplicemente organica, ovvero corporea, materiale, legata al rapporto dell'uomo con il suo ambiente mediante il corpo – il primo e il più naturale strumento. L'attività tecnica è percepita come azione sulla

¹⁰⁶ Mauss, *Les techniques du corps*, intervento presentato alla Société de Psychologie il 17 maggio 1934, in «*Journal de Psychologie*» XXXII, 3-4 (1936), [ed. digitale realizzata da Jean-Marie Tremblay, 2002, cui si farà riferimento].

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 9.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 10.

materia da parte dell'uomo mediante il proprio corpo, azione che risponde a un funzionamento di tipo meccanico, fisico o fisico-chimico secondo un fine.

Secondo Vatin,¹⁰⁹ la riflessione sulla tecnica e sulla tecnologia da parte di Mauss troppo spesso è ridotta a *Les technique du corps* che, sebbene introducano l'elemento corporeo come mediazione fondamentale tra naturale e sociale, non esauriscono il significato che Mauss attribuisce alla tecnica. D'altronde, Sigaut insiste proprio su questo testo per individuare l'esaurimento di un'opposizione tra priorità della tecnica o della religione nell'evoluzione dell'uomo.¹¹⁰ Ad ogni modo, in un articolo sull'«Année Sociologique»,¹¹¹ Mauss constata che la sociologia non dà la giusta importanza alla tecnologia che invece figura nella sezione “Divers” dell'Année.

In merito alla riflessione sulla tecnica e sulla tecnologia, per prima cosa, è importante ricordare che Mauss segue il corso di Espinas a Bordeaux (che rammenta anche Canguilhem, ma di cui è rimasto soltanto il prospetto in appendice a *Les origines*). Inoltre, già nell'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* con Hubert (1902-1903), è presente un legame tra tecnica e funzione simbolica

¹⁰⁹ F. Vatin, *Mauss et la technologie*, «Revue du MAUSS» 23, 1 (2004), La Découverte, pp. 418-433. Si ricorda anche l'edizione critica de *Les techniques et la technologie* di Vatin del testo di Mauss nello stesso numero (pp. 434-450, in cui pp. 440-450 riportano l'apparato critico di Vatin).

¹¹⁰ Come scrive Sigaut, “Mauss lui aussi s'exprimera sur les techniques. Mais il ne le fera que bien plus tard, lorsque la doctrine durkheimienne, allégée de ses éléments les plus originaux et les plus paradoxaux, aura cessé d'exister comme doctrine” [Sigaut, *Homo faber documents*, cit., p. 12]. Sigaut sostiene che “il y a toutefois un point sur lequel Mauss a peu varié, c'est sa définition de la technique comme acte traditionnel efficace. On la cite le plus souvent d'après « Les techniques du corps » (1934/1936). En fait, on la trouve déjà, sous une forme un peu moins explicite, dans l'«Esquisse d'une théorie générale de la magie» (1902-1903). Elle y est appliquée aux rites, pour les distinguer des actes purement juridiques, des conventions. « Les actes rituels... sont, par essence, capables de produire autre chose que des conventions ; ils sont éminemment efficaces ; ils sont créateurs ; ils font. » En sorte que les rites peuvent être appelés « des actes traditionnels d'une efficacité sui generis ».» [Ivi, p. 28]. Perciò, la conclusione a cui giunge l'agronomo e storico francese è quella di un circolo vizioso nella riflessione maussiana sulla tecnica: “dans « Les techniques du corps », la solution de Mauss est que « l'acte traditionnel des techniques est senti par l'auteur comme un acte d'ordre mécanique, physique ou physico-chimique, et qu'il est poursuivi dans ce but. » Et c'est encore sur ce « but connu comme physique, chimique ou organique » qu'il revient en 1941. Réponse surprenante, pour deux raisons différentes. La première, c'est qu'en prêtant à M. et Mme Toutlemonde une conception aussi scientifique de leurs intentions, Mauss offrait une cible magnifique aux critiques des relativistes. La seconde raison me semble plus sérieuse. Nous avons vu avec J. Pacotte que la physique devait être pensée à partir de la technique. Or voilà que Mauss nous propose de définir la technique à partir de la physique ! Il y a là, évidemment, une circularité bien fâcheuse” [Ivi, p. 29].

¹¹¹ M. Mauss, *Divisions et proportions de divisions de la sociologie*, «Année Sociologique» 2 (1927), pp. 87-173.

mediante l'ausiliario della magia e la definizione di *mana*, ovvero le forze di natura collettiva che costituiscono le relazioni sociali.¹¹² Infine, il testo *Les techniques et la technologie* redatto per il convegno organizzato, durante la guerra, alla *Société de Psychologie* di Toulouse da Ignace Meyerson,¹¹³ in cui Mauss riprende la definizione del 1934: “on appelle technique, un groupe de mouvements, d'actes, généralement et en majorité manuels, organisés et traditionnels, concourant à obtenir un but connu comme physique ou chimique ou organique”.¹¹⁴ Vatin commenta l'affermazione di Mauss e sostiene che “cette définition est à rapprocher de celle qui figure dans « Les techniques du corps » [Mauss (1936), 2002, p. 9] et de celle qui figure dans le *Manuel d'ethnographie* : « Les techniques se définiront comme des actes traditionnels groupés en vue d'un effet mécanique, physique ou chimique, actes connus comme tels » (Mauss, [1926] 2002, p. 22)” e ricorda che “cette conception de la technique comme « action traditionnelle » était déjà présente chez Espinas : « Un art est cependant plutôt un ensemble de règles

¹¹² M. Mauss, H. Hubert, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* [1902-1903], in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950; tr. it. *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1991.

¹¹³ Come anticipato nelle note 42 e 106, “La technique et la technologie” è l'intervento che Mauss invia per la *Journée de Psychologie et d'Histoire du Travail et des Techniques* organizzata dalla *Société d'Etudes Psychologiques* di Tolosa il 23 giugno 1941, a cui partecipano I. Meyerson, L. Febvre, A. Aymard, E. Delaruelle, P. Vignaux, M. Mauss, A. Lalande, D. Faucher, M. Bloch, C. Camichel, G. Friedmann. Gli atti saranno poi pubblicati come *Le travail et les techniques*, numero speciale del «Journal de Psychologie», PUF, 1948. Come scrive Vatin, “Lucien Febvre et Marcel Mauss étaient chargés d'introduire les deux « symposias » : celui du matin sur « l'histoire de l'idée de travail » pour le premier; celui de l'après-midi sur « techniques et esprit » pour le second. L'un et l'autre résidant à Paris, en zone occupée, « des amis dévoués » durent « faire passer à travers la ligne de démarcation » leurs communications. Si l'on en croit le témoignage de Meyerson, un texte de Mauss est donc bien parvenu à Toulouse en juin 1941. Il ne semble toutefois pas que ce soit celui qui a été finalement publié dans le recueil” [Vatin, *Mauss et la technologie*, op. cit., pp. 419-429]. In effetti, appoggiandosi sul testo di Fournier [Cfr. Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 1994], Vatin cerca di ricostruire l'iter redazionale di questo testo ritrovando a più riprese nella corrispondenza tra Mauss e Ignace Meyerson la reticenza a consegnare e pubblicare una versione definitiva. Perciò, Vatin conlude dicendo che “quoi qu'il en soit, que la rédaction en ait été achevée dans le courant de l'année 1941 ou, plus vraisemblablement, pas avant 1943, la genèse de ce texte fut douloureuse, en raison des circonstances de la guerre, mais aussi de la dégradation de l'état physiologique et moral de Mauss, soumis aux privations et à une dépression qui l'isolait de plus en plus du monde. Le contexte difficile de cette rédaction ne donne que plus de valeur à ce document dans lequel Mauss laisse transpirer quelques considérations intimes. On y trouve par exemple, une réminiscence d'enfance quand relate que « son oncle » (Durkheim) lui faisait lire les *Merveilles de la technique* de Louis Figuier. [...] On ne peut donc douter que Marcel Mauss n'ait mis dans ce texte à la genèse si difficile une bonne part de lui-même. Comme on va le voir, ce texte concluait en effet une réflexion sur la technique entamée par Mauss quarante ans plus tôt” [Ivi, p. 420-421].

¹¹⁴ Mauss, *La technique e t la technologie*, cit., p. 436.

fixes qu'une collection d'initiatives raisonnées » [Espinas, 1897, p. 6]¹¹⁵. Sembra perciò rilevante il rapporto con Espinas nella riflessione sulla tecnica di Mauss,¹¹⁶ oltre – senza dubbio – a quello con Durkheim: una posizione per così dire intermedia tra la tecnologia culturale analizzata da Espinas e l'eminenza del fattore rituale e religioso in Durkheim. Tuttavia, questa definizione della tecnica come atto tradizionale efficace porta con sé non poche difficoltà. Infatti, prosegue Mauss in *Les techniques et la technologie*,

cette définition a pour but d'éliminer de la considération des techniques celles de la religion ou de l'art, dont les actes sont aussi souvent traditionnels et même aussi souvent techniques, mais dont le but est toujours différent du but purement matériel, et dont les moyens, même quand ils sont superposés à une technique, sont toujours différents de celle-ci. Par exemple, les rituels du feu peuvent commander la technique du feu.¹¹⁷

Perciò, come scriveva nel *Manuel*, il problema consiste nel distinguere le tecniche dall'arte, da una parte, e dalla religione, dall'altra.¹¹⁸ La radice di questa difficoltà va ricercata nella *Teoria generale della magia*. Come scrive Bardin, “nell'*Ésquisse* gli autori si pongono innanzitutto il problema di produrre una definizione della magia, che rischia di essere facilmente confusa con le tecniche e con le religioni, in quanto si tratta in ogni caso di fenomeni collettivi che hanno funzioni sociali per molti versi coincidenti”.¹¹⁹ La magia è simile alle tecniche per

¹¹⁵ Vatin, *Ivi*, p. 443 n 16.

¹¹⁶ Nel testo che introduce *La technique et la technologie*, Espinas specifica che “ces idées étaient largement empruntées à Espinas, qui insistait déjà sur la « formation inconsciente des éléments des techniques », qu'il rattachait, comme après lui Mauss, à la dimension religieuse de l'acte technique : « L'outil ne fait qu'un avec l'ouvrier; il est la continuation, la projection au-dehors de l'organe; l'ouvrier s'en sert comme d'un membre prolongé sans penser presque jamais à en remarquer la structure, ni à chercher comment ses diverses parties s'adaptent si bien à leur but. Le travail obtenu par son aide peut donc apparaître encore naturel » [Espinas, 1897 : 45]. En inscrivant – à la suite d'Espinas – la technique dans la corporalité, Mauss justifie donc le primat qu'il lui donne sur les autres manifestations de la vie sociale et notamment l'économique” [Vatin, *Mauss et la technologie*, cit., p. 428].

¹¹⁷ Mauss, *La technique et la technologie*, cit., p. 436.

¹¹⁸ Mauss esplicita nel *Manuel* la criticità insista nella definizione della tecnica: “il sera parfois difficile de distinguer les techniques : 1) des arts et des beaux-arts, l'activité esthétique étant créatrice au même titre que l'activité technique. Dans les arts plastiques, il est impossible d'établir aucune distinction autre que celle qui existe dans la mentalité de l'auteur. 2) de l'efficacité religieuse. Toute la différence est dans la manière dont l'indigène conçoit l'efficacité. Il faut donc doser les proportions respectives de la technique et de l'efficacité magique dans l'esprit de l'indigène (exemple : les flèches empoisonnées)”. [Mauss, *Manuel d'Ethnographie*, op. cit., ed. digitale p. 22].

¹¹⁹ A. Bardin, *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, Edizioni Fuoriregistro, Vicenza 2011, p. 243.

i suoi fini pratici, ma anche alla religione per il suo aspetto rituale.¹²⁰ Perciò, l'origine comune della funzione simbolica nella *Teoria generale* è affidata alla nozione di *mana*. Appoggiandosi sulle conclusioni dell'*Ésquisse*, ancora secondo Bardin, ciò che Mauss non dichiara esplicitamente nella *Teoria generale* è un'idea elementare della magia come "forma primitiva" in cui tecniche e religione sono implicite, idea che sembra compatibile con l'ipotesi di un'origine comune di religione e tecniche nella magia.¹²¹ Una simile biforcazione della magia in tecnicità e religiosità è l'oggetto della terza parte del MEOT che lascia intravedere in filigrana l'importanza delle letture sociologiche per Simondon e, in particolar modo, di Mauss e Leroi-Gourhan. In linea con la definizione di Mauss, per Simondon la tecnicità fa sì che un oggetto funzioni, che sia un prodotto efficace e conforme al suo uso, a prescindere da considerazioni sulla finalità politica o economica della produzione stessa. L'intento di Bardin è quello di mostrare l'eco della teoria della magia di Mauss nella terza parte del MEOT di Simondon, in cui l'autore concepisce un'origine comune di tecnicità e sacralità nell'unità magica primitiva.¹²² Ciò che Bardin sembra proporre come interpretazione del riverbero della teoria della magia nel MEOT, secondo Vatin è proprio il fulcro della concezione sulla tecnica di Mauss poiché "dans leur conclusion, Mauss et Hubert précisent leur théorie : la magie

¹²⁰ Il rapporto tra tecnica e religione e di una loro specularità nella costituzione della funzione simbolica era stato ampiamente trattato da C. Le Cœur, *Le rite et l'outil*, PUF, Paris 1939.

¹²¹ Cercando di esplicitare il rapporto di Simondon con la magia attraverso il debito con il pensiero di Mauss, Bardin sostiene che "questa posizione (mai chiaramente sostenuta entro i confini dell'*Ésquisse* del 1902-03) secondo cui la magia è "forma primitiva" nella quale tecniche e religione sono per così dire implicite, o perlomeno presenti come fuse e ancora allo stato embrionale, ci sembra pienamente compatibile con l'ipotesi di un'origine comune di religione e tecniche nella magia: posizione tenuta non senza difficoltà da Simondon nella terza parte di *Du mode*" [Bardin, *Epistemologia e politica*, cit., pp. 246-247].

¹²² Nel MEOT, Simondon scrive "ensuite, l'apparition de la technicité marquant une rupture et un dédoublement dans l'unité magique primitive, la technicité, comme la religiosité, hérite d'un pouvoir de divergence évolutive; dans le devenir du mode d'être de l'homme au monde, cette force de divergence doit être compensée par une force de convergence, par une fonction relationnelle maintenant l'unité malgré cette divergence; le dédoublement de la structure magique ne saurait être viable si une fonction de convergence ne s'opposait pas aux pouvoirs de divergence" [MEOT, p. 157]. In realtà, secondo Vatin, "cette idée d'une source religieuse de la technicité était déjà présente chez Espinas, qui affirme que « les premiers essais de technologie sont incorporés à des dogmes religieux » (*op. cit.*, p. 14) et donne l'exemple de la roue : « La roue fut une invention d'une portée incalculable; et pourtant elle a été tout d'abord, selon toute vraisemblance, consacrée aux dieux, vouée à leur service » (*op. cit.*, p. 46). La problématique d'Espinas semble bien se référer à Auguste Comte, puisqu'il qualifie ce premier étage de l'histoire de la technologie (correspondant à la Grèce archaïque) de « technologie physico-théologique » (titre du premier chapitre)" [Vatin, *Mauss et la technologie*, cit., p. 431 n27].

est en fait la forme primitive de la technique”.¹²³ Perciò, conclude Vatin, “la technique est à l’origine de tout le processus d’hominisation”.¹²⁴

Secondo Ducassé, la definizione di Mauss nei termini di atto tradizionale efficace permette di concepire la tecnica tanto sul piano filosofico quanto su quello socioeconomico, poiché, consiste in una definizione intermedia tra quella filosofica e quella dei tecnici incentrata sull’aspetto di utilità ed efficienza.¹²⁵ Nel *Manuel*, Mauss fa una precisazione circa il rapporto tra tecnica ed economia: “l’erreur de Karl Marx est d’avoir cru que l’économie conditionnait la technique – alors que c’est l’inverse”.¹²⁶ Come scrive Vatin, “la technique a pour Mauss, en raison de son ancrage naturel, une généralité que ne saurait revêtir aucune autre dimension du social. En conséquence, le technique a bien le primat sur l’économique”.¹²⁷ Il rovesciamento della prospettiva economica in favore di quella sociologica è tipico della tradizione in cui Mauss si inserisce, tuttavia, Frison equipara il metodo etnografico di Mauss all’idea di tecnologia come forma di conoscenza storicamente determinata: la tecnologia è il modo in cui un osservatore descrive con reperti scritti le attività produttive svolte da altri attori sociali.¹²⁸ Infatti, come scrive Mauss, “les techniques sont donc, en même temps qu’humaines par

¹²³ Vatin, *Mauss et la technologie*, cit., p. 421. Infatti, come scrivono Mauss e Hubert, “la magie est à la fois un *opus operatum* au point de vue magique et un *opus inoperans* au point de vue technique. La magie, étant la technique la plus enfantine, est peut-être la technique ancienne. En effet, l’histoire des techniques nous apprend qu’il y a, entre elles et la magie, un lien généalogique. C’est même en vertu de son caractère mystique qu’elle a collaboré à leur formation. Elle leur a fourni un abri, sous lequel elles ont pu se développer, quand elle a donné son autorité certaine et prêté son efficacité réelle aux essais pratiques, mais timides des magiciens techniciens, essais que l’insuccès eût étouffé sans elle” [Mauss, Hubert, *Esquisse générale*, cit., pp. 134-135].

¹²⁴ Vatin, *Mauss et la technologie*, cit., p. 428.

¹²⁵ P. Ducassé, *Les techniques et le philosophe*, PUF, Paris 1958, p. 46. Pierre Ducassé (1905-1983) è stato storico e filosofo, si è formato in scienze alla Sorbona ed è stato professore di filosofia e segretario dell’*Institut d’Histoire des sciences* fino al 1955, anno in cui verrà sostituito da Canguilhem. Nel 1938 sostiene la tesi principale di dottorato, *Méthode et intuition chez Auguste Comte*, e tesi complementare, *Essai sur les origines intuitives du positivisme* (entrambe pubblicate con Alcan nel 1939). Nel 1945 pubblica *Histoire des techniques*, mentre nel 1948 lancia e dirige la rivista S.É.T. (*Structure et Évolution des Techniques*) che ospiterà contributi di studiosi tra cui Jacques Lafitte, che incontreremo nel prossimo capitolo (2.2.1). L’importanza della rivista S.É.T. e l’attualità delle tematiche trattate da Ducassé è ricostruita da Le Roux [Cfr. Ronan Le Roux, “Pierre Ducassé et la revue Structure et Évolution des Techniques (1948-1964)”, «Documents pour l’histoire des techniques» 20 (2011), pp. 119-134].

¹²⁶ Mauss, *Manuel d’Ethnographie*, cit., p. 23.

¹²⁷ Vatin, *Mauss et la technologie*, cit., p. 424.

¹²⁸ Frison, *The First and Modern notion of technology*, cit., p. 150.

nature, caratteristiche de chaque état social”.¹²⁹ La tecnologia rappresenta per-
ciò un sistema normativo dell’industria umana, a prescindere dalla sua origine
religiosa o economica.

Resta da fare un’ultima precisazione circa il rapporto con Bergson.

Homo faber, soit. Mais l’idée bergsonienne de la création est exactement l’idée contraire de la technicité, de la création à partir d’une matière que l’homme n’a pas créée, mais qu’il s’adapte, transforme, et qui est digérée par l’effort commun, cet effort étant alimenté à chaque instant et en chaque lieu par de nouveaux apports. À ce point de vue certain, qui est de rigueur, la définition *Ars Homo additus naturae* est vraie des arts et des métiers encore plus que de l’art : c’est de la pénétration de la nature physique que résultent l’art, le métier, que vivent l’artisan, l’industriel, et que se développent l’industrie et les civilisations, *la civilisation*.¹³⁰

La posizione di Mauss della tecnologia come fatto di civiltà è tutt’altro che conciliatoria con quella di Bergson. Ciò che sembra far problema a Mauss è la concezione psicologica della vita che antepone l’attività spirituale all’attività materiale, anche se in realtà in Bergson è presente anche una concezione materialista della vita che passa attraverso l’attività tecnica. Sebbene Bergson preferisca impiegare i termini di fabbricazione e lavoro piuttosto che quello di tecnica,¹³¹ la relazione che egli stabilisce tra questo tipo di attività materiale e la produzione di simboli permette di concepire l’uomo come risultato particolare dell’*élan vital* e introduce all’interno della tesi della creazione continua un “salto”, il superamento di una soglia evolutiva proprio dell’uomo.¹³² In questo senso va compresa la critica che Canguilhem indirizza a Mauss nella recensione a *Le Travail et les Techniques*¹³³:

¹²⁹ Mauss, *La technique et la technologie*, cit., p. 437.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Come scrive Zanfi, “se nei saggi di Bergson il raro termine “tecnica” si riferisce solo alla produzione di oggetti materiali, i termini “lavoro” (*travail*) e “fabbricazione” (*fabrication*) vengono impiegati più spesso e indicano anche le creazioni dell’intelligenza. Il significato ontologico del lavoro è strettamente connesso alla vita e alla sopravvivenza: esso consiste in un’esperienza indissociabile di energia, fatica e pigrizia (Séris, 122). Sebbene Bergson stesso non impieghi i termini “tecnica” e “meccanica” per descrivere attività intellettuali come quelle che formano le abitudini sociali, il linguaggio e le idee generali, l’inerenza alle categorie comuni di “lavoro” e di “fabbricazione” indica che anch’esse sono espressioni dell’attitudine *tecnica* dell’uomo” [Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra*, cit., p. 38].

¹³² Come scrive Zanfi, “per questi versi l’uomo, benché sia espressione di un *élan* originario che lo accomuna al resto degli esseri viventi, non è in piena continuità col regno animale ma staccato rispetto ad esso da un vero e proprio salto: ‘al termine del largo trampolino da cui la vita aveva preso slancio, mentre tutti gli altri sono scesi non riuscendo ad afferrare la corda tesa troppo in alto, soltanto l’uomo ha saltato l’ostacolo’ (EC, 217; 265)” [Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra*, cit., p. 45].

¹³³ Aa. Vv. *Les Travail et les Techniques*, PUF, Paris 1948.

Comme en biologie, en technologie le problème des rapports entre l'organe et la fonction se pose. A quels moments l'homme se rend-il compte qu'il lui est venu de nouveaux organes? L'organe ne peut apparaître comme tel qu'en rapport avec une fonction. Je ne suis pas d'accord avec M. Mauss quand il écrit (p. 75) que "l'idée bergsonienne de la création est exactement l'idée contraire de la technicité". La thèse bergsonienne, bien développée fait apparaître la technologie comme un chapitre d'une organologie générale.¹³⁴

La critica a Mauss verte proprio sull'utilità dell'*évolution créatrice* e della definizione di *homo faber* per affrontare l'analisi della tecnologia nei termini di un'*organologie générale*. Rovesciando l'affermazione di Mauss, l'idea bergsoniana di creazione implica esattamente l'idea di tecnicità e su questa posizione, come vedremo, si allinea anche Leroi-Gourhan, allievo dell'antropologo francese ma che, diversamente dal maestro, professa un bergsonismo profondo.

Nei primi decenni del Novecento che arrivano fino a Mauss, la riflessione sulla tecnica ha un carattere materiale, nel senso di corporeo, organico, che il dibattito sul macchinismo industriale occulta in favore ad un approccio storico, economico e sociopsicologico. La questione della tecnologia generale è, in realtà, il problema della tecnica e della produzione umana nei termini di un'organologia, cioè di una concezione vitalista della tecnica che fa della tecnologia una teoria generale della tecnica. Perciò, l'organologia – che verrà ampiamente trattata nel prossimo capitolo¹³⁵ – non è una forma edulcorata di macchinismo, ma rappresenta una concezione da esso differente e che non considera l'aspetto economico dell'applicazione della scienza alla produzione. Inoltre, il progetto organologico, in linea con il rimprovero di Canguilhem a Mauss, passa attraverso una certa ripresa della riflessione di Bergson – che negli anni '30-'40 subisce una vera e propria messa al bando a partire dal pamphlet di Politzer,¹³⁶ ma che Canguilhem riprende nei colloqui su Descartes del '37-'38 e negli scritti del cosiddetto vitalismo radicale alla fine degli anni '40 poi pubblicati in *La conoscenza della vita*, 1952.¹³⁷

¹³⁴ G. Canguilhem, recensione a *Le Travail et les Techniques – Journal de Psychologie*, 41e année, n° 1, «L'année sociologique» 2 (1940-1948), pp. 773-775; ora in *Œuvres Complètes IV : Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*, Vrin, Paris, 2015, pp. 343-347.

¹³⁵ Si veda il capitolo 2. *Tecnologie della vita*, in particolare i paragrafi 2.2.1. e 2.2.3.

¹³⁶ G. Politzer, *La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme* (1929), J.-J. Pauvert, Paris 1967.

¹³⁷ Ci riferiamo ai tre testi raccolti in *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1952 [ed. it. *La conoscenza della vita*, cit.]: "Aspetti del vitalismo" ("Aspects du vitalisme", 1946-1947), pp. 125-147, "Macchina e organismo" ("Machine et organisme", 1947), pp. 149-183, "Il vivente e il suo ambiente" ("Le vivant et son milieu", 1947), pp. 185-217.

1.3 La filosofia della tecnica nel '900 francese

L'espressione "filosofia della tecnica" compare per la prima volta nella modernità nei *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877) di Ernst Kapp che convenzionalmente è considerato l'iniziatore di questa riflessione, nonostante già prima di lui Beckmann e Marx si siano interessati all'argomento, seppur privilegiando la *Technologie* alla *Technik*.¹³⁸ In Francia, invece, come ricorda Hottis,¹³⁹ si dovrà attendere diversi anni per vedere un'opera intitolata *Philosophie de la technique* e ciò accadrà soltanto nel 1988 con Yves Goffi.¹⁴⁰ L'interesse nei confronti della tecnica come oggetto privilegiato della riflessione filosofica di stampo francese si mostra come *histoire des techniques* e come *philosophie de la technique*. Esiste dunque un approccio propriamente storico¹⁴¹ che studia le modalità di apparizione di strumenti e invenzioni e un approccio filosofico che ricerca le rappresentazioni della tecnica al fine di costruire un discorso e una teoria della tecnica. La *philosophie de la technique* indica l'entrata della tecnica nella riflessione filosofica e mostra l'esigenza di rendere la tecnica – che afferisce all'ambito particolare e materiale della produzione – un oggetto di indagine della filosofia che invece si occupa tradizionalmente dell'universale, del generale, del concetto. Ciò non significa che prima non esisteva una riflessione e una trattazione sulla tecnica, ma piuttosto mostra l'esigenza di approcciare la tecnica come

¹³⁸ Sulla nozione di *Technologie* in Beckmann e Marx si rimanda ai lavori già menzionati di Frison. Sul pensiero della tecnica di matrice tedesca, Grigenti ricostruisce i punti salienti prendendo in considerazione tanto Marx quanto Kapp in *Machine and Existence*, op. cit.; di matrice francese e meno recente è invece il lavoro di Axelos [K. Axelos, *Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, Editions de Minuit, Paris 1961].

¹³⁹ G. Hottis, P. Chabot, *Les philosophes et la technique*, Vrin, Paris 2003, p. 17.

¹⁴⁰ J.-Y. Goffi, *La philosophie de la technique*, cit.

¹⁴¹ In particolare, i lavori di B. Gille, P. Ducassé e M. Daumas in storia della tecnica. [B. Gille, *Les origines de la grande industrie métallurgique en France*, Domat Montchrestien, 1947; *Esprit et civilisation techniques au Moyen Âge*, 1952; *Les développements technologiques en Europe de 1100 à 1400*, éditions de la Baconnière, 1956; *Recherches sur la formation de la grande entreprise capitaliste (1815-1848)*, SEVPEN, 1959; *La sidérurgie Française au XIXe siècle*, Droz, 1968; *Histoire des techniques : Technique et civilisations, technique et sciences* (dir), Gallimard, collection La Pleïade, 1978; *Les Ingénieurs de la Renaissance*, Seuil, 1978; *Les mécaniciens grecs. La naissance de la technologie*, Seuil, 1984. P. Ducassé, *Histoire des techniques*, PUF, 1948. M. Daumas, *Les Instruments Scientifiques aux XVIIe et XVIIIe siècles*, 1953; *Histoire de la Science*, Gallimard, 1957; *Histoire Générale des Techniques* (5 Volumi), PUF, 1962–1979; "L'histoire des techniques : son objet, ses limites, ses méthodes" in «Revue d'histoire des sciences» 22-1 (1969) pp. 5-32; *L'archéologie industrielle en France*, Robert Laffont, 1980; *Les Grandes Étapes du Progrès Technique*, 1981; *Le cheval de César, ou le mythe des révolutions techniques*, Editions des archives contemporaines, 1985].

oggetto del sapere, di costruire un sapere sulla tecnica laddove prima vi era un complesso empirico di norme e procedure di realizzazione. La filosofia della tecnica dunque si interessa dell'insieme dei processi con cui si realizza una funzione non soltanto pratica, ma anche biologica e/o psicologica – per riprendere la definizione di Lalande. Tuttavia, a partire dagli anni'30, la filosofia della tecnica si misura con l'esigenza di una scienza pura della tecnica, da una parte, e la definizione di tecnologia come applicazione della scienza alla produzione, dall'altra. L'entrata della tradizione marxista nella riflessione sulla tecnica obbliga, quindi, al confronto col fenomeno del macchinismo e all'introduzione del termine tecnocrazia.

1.3.1 Filosofia e tecnica

La filosofia della tecnica che si sviluppa nella prima metà del '900 in Francia sembra scordare il contributo di Espinas, che proponeva una tesi sospetta di organicismo in aperta polemica con lo spiritualismo accademico.¹⁴² Tuttavia, una tesi simile, con tutta probabilità mutuata dall'autore, si ritrova in Bergson, che ricomprende nell'attività creatrice dello slancio vitale l'idea della proiezione organica su cui ritorna nelle conclusioni de *Les deux sources*. Canguilhem e Simondon, in maniera diversa, ritornano a Espinas e Bergson dopo la caduta in oblio del primo e la messa al bando del secondo.¹⁴³ Che cosa succeda nei quarant'anni che li separano dovrebbe essere l'oggetto di una storia della filosofia della tecnica francese, infatti, gran parte degli autori che entrano nel dibattito sul rapporto tra filosofia e tecnica nella prima metà del '900 sono pressoché sconosciuti e soltanto Canguilhem nella bibliografia di *Macchina e organismo* ce ne lascia una traccia parziale.

¹⁴² Come ricordavamo nella nota 64, in merito alla tesi di dottorato – *Les sociétés animales* (1878), Janet fa sopprimere l'introduzione di Espinas.

¹⁴³ Canguilhem non solo è il primo a sdoganare Bergson dopo il pamphlet di Politzer, ma è tra i pochi a riferirsi a Espinas, come leggiamo in *Macchina e organismo* [Cfr. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 154, pp. 176-177]. Simondon, invece, seppur in maniera critica si confronta in diversi luoghi di ILFI e MEOT con Bergson, mentre fa riferimento alla *praxeologie* di Espinas: “la praxéologie pourrait devenir une praxéologie générale, en incorporant les formes les plus élémentaires de l'activité, ce qui serait assez conforme aux autres recherches d'Espinas” [G. Simondon, *Imagination et invention*, PUF, Paris 2008, p. 191 (da qui in avanti II)].

Intorno agli anni '30, la filosofia della tecnica incontra la riflessione sul macchinismo che, potremmo dire, rappresenta una sua specificazione ma che allo stesso tempo polarizza e monopolizza la questione. Una riflessione meramente speculativa sulla tecnica è, infatti, oscurata dal dibattito sul macchinismo industriale che, oltre a introdurre una prospettiva socioeconomica, divide la filosofia della tecnica al suo interno. Come scrive Ducassé, esistono tre tipi di atteggiamenti nei confronti della tecnica: la tecnofilia, l'indifferenza e l'anti-tecnicismo.¹⁴⁴ La tecnofilia è inattuale, poiché nega qualsiasi problema esteriore alla coordinazione tecnica; di conseguenza, gli effetti sociali, economici e politici del macchinismo non sono considerati pertinenti per la riflessione tecnica. L'indifferenza, d'altra parte, si fonda sulla presunta neutralità della tecnica che "par définition d'une parfaite et totale objectivité, puisqu'elle peut servir indifféremment les fins les plus contradictoires, elles est, dit-on encore «neutre» à la valeur".¹⁴⁵ Infine, l'anti-tecnicismo è l'atteggiamento di sfiducia (*méfiance*) nei confronti dell'artificio e di fiducia vitale-vitalista nell'ordine naturale. Ora, secondo Ducassé, proprio la filosofia avrebbe la funzione emancipatoria di svelare l'ordine delle cose e dell'uomo senza ridurre l'uno all'altro, poiché "ce que le génie philosophique seul peut tenter, c'est d'extraire, d'un contact bref, et parfois fulgurant, avec les mutations techniques et les contradictions humaines, le sens simultané de l'homme et de sa technicité".¹⁴⁶ La posizione di Ducassé di conciliazione, pur mantenendo l'eterogeneità di filosofia e tecnica, riposa su una differenza di scala (*échelle*) tra le due discipline e la tecnica, in senso filosofico, non si riduce né alle tecniche in quanto procedure concrete di realizzazione, né a una definizione strumentale.

Il macchinismo, dunque, introduce delle considerazioni sull'utilità della tecnica che fanno perdere il suo senso filosofico. Tuttavia, se prendiamo un testo che affronta la questione del macchinismo prima della crisi economica del 1929 – testo che sarà particolarmente importante per Lafitte – risulta evidente un approccio analitico che non introduce considerazioni di valore sulla tecnica. Si tratta di

¹⁴⁴ Ducassé, *Les techniques et le philosophe*, cit., p. 89.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 7.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 96.

Machinisme et automatisme di Maurer del 1927,¹⁴⁷ in cui l'autore, analizzando il fenomeno del macchinismo come progressiva razionalizzazione dell'armamentario tecnico a disposizione dell'uomo, sostiene uno sviluppo naturale verso l'automatismo come indice di civilizzazione. In altre parole, tanto il macchinismo quanto l'automatismo sociale che ne consegue sono il frutto di un progresso razionale dell'uomo non propriamente determinista, ma che si rifà alla tradizione positivista e, nonostante questa eredità nella fiducia del progresso, la posizione di Maurer non è influenzata dalle ripercussioni sociali che la crisi economica porta con sé. Di conseguenza, una certa perturbazione emotiva si riflette nel rapporto delle macchine, simboli *par excellence* dello sviluppo della tecnica, alla fine degli anni '20. Questo fattore di natura emotiva nella comprensione del fenomeno è dimostrato dallo sviluppo enorme di una letteratura tecnofobica, come ad esempio con Duhamel.¹⁴⁸ Al di là delle concezioni positive o negative del progresso tecnologico, la preoccupazione per un atteggiamento tecnofobico è ancora il punto di partenza, a distanza di vent'anni, del MEOT di Simondon.

Sebbene gli anni '30 vedano una proliferazione di studi sulla tecnica e sul rapporto tra tecnica e scienza, tecnica e produzione,¹⁴⁹ in questi anni, una vera e propria filosofia della tecnica compare in pochi autori.

¹⁴⁷ E. Maurer, *Machinisme et automatisme*, Gauthier-Villars et Cie, Paris 1927.

¹⁴⁸ George Duhamel (1884-1966) è stato medico, scrittore e poeta francese che incarna il sentimento tecnofobo e antitecnicista degli anni '30, come ad esempio in *Scène de vie future* (1930), "La querelle du machinisme" (1933) e *L'humaniste et l'automate*, (1933). Come scrive in un passo della *Querelle*, "dire « je me défie de la machine » est une absurdité de même ordre. La machine, je le répète, est ce que nous la faisons et parce que nous la faisons. Je ne me défie pas de la machine, que je regarde avec curiosité sur son socle et sous sa verrière. Je me défie de la machine qui est en moi. Cette phrase elle-même a plusieurs sens différents. Je me défie d'abord de ma façon d'employer des machines, de désirer et de multiplier les machines, de faire abus des machines. D'autre part, je me défie de l'influence que peuvent exercer sur moi ces créatures de l'esprit humain, je me défie de la contagion des machines. Je sais que l'homme fait la machine et que la machine le lui rend bien. Je sais que l'homme sage accepte toujours de porter le poids de ses péchés et ne rapporte qu'à soi-même ses fautes et, dans une certaine mesure, ses déconvenues. Il est bien entendu, une fois pour toutes, que jamais je ne caresserai ou fouetterai une machine, que jamais, après un accident d'auto, je ne penserai : « C'est la faute de la machine », que je chercherai toujours la faute initiale de l'homme. Il est bien entendu que toute trace d'anthropomorphisme décelée dans mon langage doit être neutralisée par application de ce correctif préalable" [G. Duhamel, "La querelle du machinisme", 1933, ed. online <https://archive.org/details/DuhamelMachinisme/mode/2up>, p. 5].

¹⁴⁹ Sempre negli anni '30 si consuma il dibattito tra Borkenau e Grossmann che però arriverà in Francia soltanto per i lettori del tedesco, come ad esempio Canguilhem, e solo nel 1985 tale dibattito è accessibile al pubblico di lingua francese [Cfr. *L'esprit du mécanisme : Science et société chez Franz Borkenau*, «Cahiers S.T.S.» n°7, CNRS Editions, 1985]. Canguilhem prende posizione in

Peut-on, faut-il sortir de la pensée proprement philosophique et faire de la technique l'objet d'une véritable science ? [...] Il est vrai qu'elle avait déjà été posée en 1897 par Espinas. Mais comme on a déjà eu l'occasion de le voir, Espinas n'avait pas été entendu, et c'est trente ans plus tard que la question resurgit, avec les contributions de Louis Basso (1928), de Jacques Lafitte (1933) et de Julien Pacotte (1934). Ces noms ne signifient plus rien pour nous aujourd'hui. On jugera, à leur lecture, de ce que leur disparition nous a fait perdre. Peut-être n'ont-ils pas travaillé tout à fait en vain, malgré tout. Car lorsqu'il prononce son exposé sur « Les techniques et la technologie » à Toulouse en 1941, Marcel Mauss fait écho à certaines de leurs idées. Grâce à lui, il en est peut-être passé quelque chose dans l'enseignement de l'ethnologie en France.¹⁵⁰

Il numero del 1933 della «Revue de Synthèse» è emblematico. In esso troviamo gli interventi di Pacotte, Lafitte e Louis Weber, ognuno dei quali esprime un punto di vista particolare e problematico sul rapporto tra filosofia e tecnica.¹⁵¹ Con Pacotte,¹⁵² inizia a profilarsi la proposta di una scienza pura della tecnica come scienza storica che abbia come oggetto il rapporto tra uomo e natura e che necessita una propria collocazione tra le scienze, senza escludere la prospettiva sociologica, ma piuttosto pensando una coordinazione speculativa dei fini tecnici che tenga insieme “élan vital et synthèse scientifique”.¹⁵³ Tale scienza si distinguerebbe dalla storia della tecnica che, invece, studia la progressiva comparsa dei vari organi di produzione umana. Lafitte torna sulle tematiche delle *Réflexions sur la science des machines* pubblicate l'anno precedente, cioè sulla necessità di

favore di Grossmann, a partire dalla rivalutazione della tecnica rispetto al rapporto messo in luce da Borkenau tra nascita della manifattura e concezione scientifica incentrata sul meccanicismo. Negli archivi del CAPHÉS troviamo la scheda di lettura del libro di Grossmann negli anni in cui Canguilhem inizia a riflettere sul rapporto tra meccanismo e macchinismo [CAPHÉS, GC 16.1.2.] e che riassume in *Macchina e organismo* [Cfr. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., pp. 158-161]. Sul dibattito tra Borkenau e Grossmann si rimanda alla sintesi italiana curata da Schiera [Cfr. F. Borkenau, H. Grossmann, A. Negri, *Manifattura, società borghese, ideologia*, a cura di Pierangelo Schiera, Savelli, Roma, 1978].

¹⁵⁰ Sigaut, *Homo faber documents*, cit., p. 9.

¹⁵¹ J. Pacotte, “Esprit et technique”, «Revue de Synthèse» VI, 2, (1933), pp. 129-142; J. Lafitte, “Sur la science des machines”, *Ivi*, pp. 143-158; L. Weber, “La machine et son serviteur”, pp. 159-166.

¹⁵² Di Julien Pacotte, così come di Louis Basso, non siamo riusciti a recuperare notizie biografiche. È menzionato da Canguilhem in *Macchina e organismo* [*La conoscenza della vita*, op. cit., pp. 150-151] in merito al suo *La Pensée technique* (1931). Come scrive Sigaut, infatti, “Julien Pacotte n'est pas mieux connu que L. Basso. Il semble pourtant avoir été un philosophe chevronné, si on en juge par sa bibliographie, qui ne compte pas moins de dix ouvrages de 1921 à 1939 [n31 : dont *La physique théorique nouvelle* (1921), *La pensée mathématique contemporaine* (1925), *Les méthodes nouvelles en analyse quantique* (1929), *La pensée technique* (1931) *La connaissance* (1934), *Le réseau arborescent, schème primordial de la pensée* (1936), *Le physicalisme dans le cadre de l'empirisme intégral* (1936), *Le champ pétrographique (Les concepts fondamentaux de la science structurale des corps)* (1939)]. Il y a bien une notice à son nom dans le *Dictionnaire des Œuvres philosophiques*, mais aucune information d'ordre biographique n'y figure, pas même ses dates. Il habitait sans doute Bruxelles, puisque plusieurs de ses préfaces sont datées de cette ville ; c'est finalement la seule chose que nous sachions de lui” [Sigaut, *Homo faber documents*, cit., p. 27].

¹⁵³ Pacotte, *Esprit et technique*, cit., pp. 137-138.

approccio scientifico al macchinismo che lo comprenda come “totalité organique” in una vera e propria “organologie” costruita mediante la spiegazione in termini biologici del funzionamento meccanico. Louis Weber, infine, mostra l’esigenza di un pensiero riflessivo sulla tecnica (esigenza che troviamo anche in Simondon, nella complicata terza parte del MEOT). Nel suo contributo “La machine et son serviteur” sostiene che “la discipline scientifique modèle l’esprit humain dans un sens concordant avec la mécanisation de la vie de tous les jours”.¹⁵⁴ Di conseguenza, l’ambito che si apre per la filosofia è quello “de la pensée opératrice oubliée de la Vie que la machine tend à réduire à l’automatisme”.¹⁵⁵ Si tratta, di quello spazio di saturazione della tecnica in cui, secondo Weber, il pensiero speculativo può intervenire.

Come conclude Sigaut,

Bon nombre des thèmes présents chez Basso, Lafitte et Pacotte se retrouveront une génération plus tard chez Simondon (1958). Il ne s’agit pas d’engager ici une querelle de priorité, qui ne pourrait être que contre-productive. Mais il s’agit de replacer Simondon, Pacotte, Lafitte, Basso et les autres qui, peut-être, restent à redécouvrir, dans le courant d’idées auquel ils ont appartenu sans le savoir. C’est la seule façon de donner aux idées qu’ils ont défendues, chacun à sa façon, une autorité et un statut qu’elles ne pourront jamais avoir tant qu’elles resteront les idées de tel ou tel. Une discipline est une tradition. Et il n’y a pas de tradition tant que chaque génération laisse perdre l’acquis de la génération précédente. Il n’y aura pas de technologie possible tant qu’on n’aura pas mis fin à ce processus d’autodestruction récurrente.¹⁵⁶

Infatti, con l’entrata della tradizione marxista nella riflessione sulla tecnica e l’impiego oltreoceano del neologismo *technocracy*, la filosofia della tecnica viene letteralmente sussunta nel dibattito sul macchinismo, nonostante, già negli anni ’20, Louis Basso si era impegnato a distinguere scienza e tecnica proprio in merito alla loro applicazione alla produzione.¹⁵⁷ Prima di arrivare alla distinzione

¹⁵⁴ Weber, *La machine et son serviteur*, cit., p. 166.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ Sigaut, *Homo faber documents*, cit., p. 28.

¹⁵⁷ Di Louis Basso non conosciamo le date e, come scrive Sigaut, “on ne sait rien de Louis Basso, si ce n’est qu’il est l’auteur de deux ouvrages sur l’industrie navale figurant au catalogue de la Bibliothèque Nationale [n30 : *Les entreprises françaises de construction navales* (1910) et *La vitesse considérée comme facteur économique dans l’industrie des transports maritimes* (thèse, 1912)]” [Sigaut, *Ivi*, p. 26]. Al rapporto tra tecnica e filosofia, invece, Basso dedica un articolo nel 1928: “La technique et sa philosophie”, «Revue Philosophique» CVI, (1928), pp. 357-386. Come commenta Sigaut, “dans « La technique et sa philosophie », Louis Basso n’envisage assurément pas l’élaboration d’une technologie au sens d’Espinass. Mais il lève un préalable, en quelque sorte. Contre Fouillée, qui n’y voit qu’application et imitation, Basso montre que la technique a toujours un contenu de pensée. « Toute technique enveloppe nécessairement un problème scientifique, c’est-à-dire un problème de connaissance. » L’empirisme y est certes présent, mais c’est un empirisme

tra meccanismo e macchinismo – che il progetto dell’organologia generale di Canguilhem vorrebbe chiarire – è allora necessario ripercorrere il confronto tra filosofia della tecnica e macchinismo degli anni ’30.

1.3.2 Tecnica e macchinismo industriale

L’avvento del macchinismo senza dubbio segna un punto cruciale del progresso e della riflessione sulla tecnica che, da questo momento, diventa una questione economica, epistemologica, sociopolitica. Da una prospettiva epistemologica, il macchinismo rappresenta un caso eccezionale in cui la pratica – l’invenzione della macchina a vapore – precede la teoria – la termodinamica che si formalizzerà soltanto a metà ’800 – e, come ricorda Canguilhem, emerge per risolvere un problema tecnico: l’esaurimento dei giacimenti di carbone.¹⁵⁸ Se, da una parte, la tecnica, lungi da essere la mera applicazione della scienza alla produzione, richiede una spiegazione scientifica del suo funzionamento e dei suoi meccanismi; dall’altra, la sua effettiva applicazione alla produzione ne determina la subordinazione alla scienza e inverte la tesi heideggeriana secondo cui la tecnica moderna si presenta come un mondo, quello del capitalismo.¹⁵⁹ Il macchinismo, quindi, rappresenta l’evento nodale della filosofia della tecnica senza il quale

conscient, limité, rationnel, destiné à pallier le manque de solutions plus complètement calculables. Manque provisoire ou définitif, peu importe : l’ingénieur n’a pas le temps d’attendre, il a des délais à respecter. Il travaille avec ce qu’il a, c’est-à-dire avec la *théorie d’art* élaborée, vérifiée et rectifiée par la tradition du groupe professionnel auquel il appartient. C’est par rapport à cette théorie qu’il faut comprendre la science appliquée, science mal nommée parce qu’elle n’est justement pas l’application d’une science supposée pure. La science appliquée est une science différente, mais de plein droit. « *Construire et comprendre* représentent comme les deux fins extrêmes entre lesquelles se partage l’effort vers le savoir... » et « le besoin de *savoir pour construire...* est en lui-même tout aussi objectif et désintéressé que le besoin de *savoir pour comprendre.* » [Sigaut, *Homo faber documents*, cit., p. 26].

¹⁵⁸ “La costruzione della macchina a vapore è inintelligibile se non si sa che essa non è affatto l’applicazione di conoscenze teoriche precedenti, ma è la soluzione di un problema millenario e propriamente tecnico, quello del prosciugamento delle miniere” (Canguilhem, *La conoscenza*, cit., p. 179). Si tratta di una prospettiva di osservazione del progresso tecnico in relazione non soltanto alla disponibilità della forza-lavoro e del modo in cui esso influenza e determina lo spostamento della mano d’opera dalle miniere alla fabbrica, ma soprattutto in relazione alla disponibilità delle risorse ambientali.

¹⁵⁹ Cfr. M. Heidegger, “La questione della tecnica” in *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milano 1991, pp. 5-27. Per Heidegger la tecnica contemporanea si realizza come applicazione della scienza alla produzione e produce un mondo alieno ed estraneo per l’uomo. Tuttavia, questa realizzazione storica affonda le radici nell’ontologia dell’azione strumentale che si pone come concezione della totalità, della tecnologia come nuova immagine del mondo.

l'esigenza di una simile riflessione non si sarebbe potuta produrre. Infatti, in quanto epifenomeno del progresso industriale, esso pone la questione della tecnica come suo agente propulsore e, prima di coinvolgere il problema della tecnocrazia, prende in esame gli effetti della macchina sul lavoratore e il motivo per cui gli antichi, pur avendo a disposizione tutte le nozioni meccaniche necessarie, non hanno sviluppato il macchinismo.

Nel *Capitale*, Marx sottolinea la discontinuità che si realizza con il sistema organico di macchine rispetto al lavoro manifatturiero. In questa consapevolezza di una trasformazione della produzione che porta con sé profonde ed irreversibili trasformazioni sociali si fondano anche i lavori di autori come Espinas e Schuhl. Come ricorda Ducassé,

la spéculation sur les Techniques a toujours impliquée, de façon directe ou indirecte, par la spéculation de l'Occident. Des travaux anciens comme ceux d'Espinas (*Les origines de la technologie*), des travaux plus récents comme ceux de Pierre-Maxime Schuhl par exemple, sur la pensée grecque et sur la philosophie, éclairent ces rapports entre les techniques et la philosophie: commerce traditionnel dont les principes directeurs, malgré des transformations profondes dans les doctrines, les sentiments, les formes de civilisation, ne varient pas essentiellement jusqu'au XVIII^e siècle.¹⁶⁰

Lo scambio tra Koyré e Schuhl,¹⁶¹ infatti, è guidato dalla ricerca delle ragioni di questa discontinuità che si produce mediante l'introduzione di macchinario tra lavoro artigianale e lavoro industriale ed entrambi fanno un'analisi diacronica della macchina nell'antichità e nella società industriale.¹⁶² In realtà, già Espinas aveva esaminato la differenza concettuale tra i termini *organa*, *mechanè* e *thaumata* rilevando una discrepanza tra *mechanè* e *thaumata*, tra funzionamento meccanico e funzionamento straordinario di ciò che chiameremmo oggi

¹⁶⁰ Ducassé, *Les techniques et le philosophe*, cit., p. 133.

¹⁶¹ P.-M. Schuhl, *Macchinismo e filosofia* [1938], PUF, Paris 1947; "Perché l'antichità classica non ha conosciuto il «macchinismo»?" in Koyré, *Dal mondo del pressappoco*, cit., pp. 197-231.

¹⁶² A. Koyré, *Etudes de la pensée scientifique* (1966), Gallimard, Paris 1973; *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, 1973; tr. it. *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, 2000. Nel *Mondo del pressappoco*, Koyré risponde a Schuhl e alla sua idea di un blocco psicologico dell'antichità nei confronti del macchinismo, nonostante la conoscenza di tutti i rudimenti tecnici e scientifici per sviluppare macchinari articolati come spiega Schuhl nel saggio "Perché l'antichità classica non ha conosciuto il «macchinismo»?" (pubblicato in appendice al libro di Koyré) e in *Macchinismo e filosofia*. La posizione di Koyré, invece, verte sulla mancata sinergia tra scienza e tecnica che permette un perfezionamento continuo e progressivo degli strumenti. L'esempio principale è l'orologio che trasforma tanto i rapporti di produzione introducendo la misura del tempo della giornata lavorativa, ma prima di tutto ciò modifica la vita umana, da cui la sfera della produzione si distacca progressivamente in virtù dello strumento di misurazione.

automatismo, che diversamente dalla macchina cela il proprio funzionamento dietro un comportamento inatteso ed eccezionale.¹⁶³ Il celebre dibattito sul macchinismo tra Schuhl e Koyré rappresenta una linea guida per la definizione del rapporto tra tecnica e produzione centrale per le riflessioni successive. A monte dello scambio tra Schuhl e Koyré, infatti, è necessario considerare una riflessione sul progresso tecnico e scientifico condotta mediante l'applicazione del materialismo dialettico allo sviluppo della produzione. La rottura che rileva Marx nel passaggio dalla manifattura alla grande industria e la novità della macchina che si sostituisce completamente all'operaio orientano la riflessione sulla tecnica verso un approccio storico ed economico-sociale. Schuhl, partendo dalla questione di Marx riguardo al mancato sviluppo del macchinismo nell'antichità, si interroga sul processo di introduzione di innovazione. Nella prospettiva storico-comparativa, Schuhl adduce l'ipotesi di un blocco psicologico nei confronti della macchina legato alla gerarchia dei saperi e delle arti, che biasimava il lavoro manuale – un lavoro per schiavi che come dice Aristotele sono “strumenti animati” (Politica I) – e, di conseguenza, aveva una scarsa considerazione del lavoro produttivo rispetto a quello contemplativo. La subalternità della *poiesis* – del lavoro concreto e creativo – nei confronti della *theoria* e della *praxis* sarebbe all'origine del disprezzo delle arti meccaniche e, nella prospettiva di Schuhl, il blocco psicologico per le macchine fa parte di un più generico fattore culturale, che permane nel Medioevo. Soltanto con il Rinascimento l'opposizione tra arti servili e liberali inizia a venir messa in discussione e con la modernità e l'avvento della macchina la trasformazione culturale può dirsi compiuta. Koyré, invece, ritiene che la tesi del blocco psicologico sia insufficiente a spiegare, perciò la posizione di Schuhl deve essere integrata con delle considerazioni sulle condizioni materiali che hanno impedito lo sviluppo e la costruzione di macchine. La posizione di Koyré afferma delle condizioni culturali interne allo sviluppo scientifico che determinano una gerarchia dei saperi e una diversa dignità attribuita al lavoro manuale¹⁶⁴ –

¹⁶³ Si veda l'articolo di Espinas che poi confluisce in *Les origines de la technologie*: “La technologie artificialiste: la technique de l'organon (du VII^e au V^e siècle), «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 32 (1891), pp. 168-191.

¹⁶⁴ Tale differenza concettuale è osservata già da Espinas in relazione ai termini *organa*, *mechanè* e *thaumata* [Cfr. Espinas, *La technologie artificialiste*, cit.]. Inoltre, la subordinazione del lavoro

ritenuto un lavoro servile fino al Rinascimento – e, in realtà, fa proprie le considerazioni di Bloch sull'avvento del mulino ad acqua, ovvero di determinazioni sociali delle relazioni economiche che producono dei ritardi nell'introduzione di innovazioni.

Il problema del rapporto tra scienza e tecnica, che il dibattito tra Schuhl e Koyré sviluppa mediante un confronto con l'antichità, ha come retroscena l'entrata del marxismo nella questione della tecnica e di una trattazione dialettico-materialista. A partire dagli anni '30, infatti, la letteratura sulla tecnica pone la questione di una sua presunta neutralità e autonomia rispetto alla produzione: "technique et science ne sont que deux termes entre lesquels l'activité de l'homme établit un va-et-vient, et c'est une activité qui a son autonomie".¹⁶⁵ Un ciclo di conferenze alla *Commission scientifique du Cercle de la Russie Neuve* tra 1933 e 1934, poi edite nel volume *A la lumière du marxisme*, analizzando lo sviluppo della scienza sovietica, prende in esame il rapporto tra scienza e materialismo dialettico. Come scrive Wallon nell'introduzione del volume,

le matérialisme dialectique unit l'homme à la nature par l'intermédiaire de son histoire ; il voit dans la technique de chaque époque ce qui met l'homme en contact avec le monde physique et en même temps une des étapes successives qu'a suscitées l'action des hommes. Comme individu, l'homme subit les conditions de son milieu physique et social [...] ; il est artisan qui modifiant le milieu physique s'oblige à transformer le milieu social et qui se transforme ainsi lui-même.¹⁶⁶

Tra i vari contributi del volume, senza dubbio, quello di Friedmann merita attenzione. Egli, infatti, nel suo intervento "Matérialisme dialectique et action réciproque" mostra come lo sviluppo della scienza e della tecnica segua un andamento dialettico che spiega nei termini del debito di Marx nei confronti di Hegel. Friedmann denuncia anche le condotte tecnofobiche e tecnocratiche che caratterizzano questo sviluppo reciproco di storia e scienza, che non sono nient'altro che fattori ideologici in cui si rivela il materialismo dialettico dello sviluppo

manuale a quello intellettuale riflette un determinato ordine produttivo e sociale orientato all'uso piuttosto che allo scambio (cfr. Cambiano, *Platone e le tecniche*, cit.; Rossi, *I filosofi e le macchine*, op. cit.).

¹⁶⁵ H. Wallon, *Introduction* al volume collettaneo *A la lumière du marxisme (Conférences faites à la Commission scientifique du Cercle de la Russie Neuve en 1933-1934)*. J. Baby, M. Cohen, G. Friedmann, P. Labérenne, J. Langevin, R. Maublanc, H. Mineur, C. Parain, M. Prenant, A. Sauvageot, H. Wallon), Editions sociales internationales, Paris, 1935, p. 14.

¹⁶⁶ Wallon, *A la lumière du marxisme*, op. cit., 14.

scientifico.¹⁶⁷ Si tratta, secondo Friedmann, di riconoscere una reciprocità tra movimento della storia e progresso della scienza che, insieme, producono le trasformazioni sociali, e tale azione reciproca è la pietra miliare della dialettica materialista.

Marx, Engels, Lénine, montrant la voie en ont éclairci la méthodologie et donné dans leurs analyses puissantes des exemples d'utilisation pour des problèmes particuliers. Mais ainsi que le demandait Lénine avec insistance, il faut systématiquement appliquer la dialectique à l'histoire des sciences, des techniques, de la société.¹⁶⁸

In un certo senso, la discontinuità che si produce con il modo di produzione incentrato sul sistema di macchine determina anche una profonda trasformazione nella cultura materiale che richiede una lettura dialettica dello sviluppo storico delle scienze e delle tecniche. Il numero del novembre 1935 delle «Annales d'histoire économique et sociales» dedicato alla tecnica¹⁶⁹ fa eco a questa impostazione dialettico-materialista nell'approcciare la questione della tecnica. Febvre, infatti, rileva l'importanza di una ripresa di Marx in linea con le conferenze del '33-'34,¹⁷⁰ mentre il celebre saggio sull'avvento del mulino a acqua di Bloch

¹⁶⁷ Friedmann, nel suo contributo al volume curato da Wallon, scrive che "la technique déchaînée par des forces sociales sans contrôle, sans plan, anarchique, comme tout le système du profit privé, réagit avec une brutalité une rapidité unique dans l'histoire, sur l'économie et la politique : et c'est, dès 1929, la surproduction générale, le chômage,, la crise mondiale, et la tentative désespérée des bourgeoisies de s'en tirer par les différentes formes de fascisme et d'autarchie. La réaction de cette crise sur le rythme de progression de la technique, sur la science et son idéologie ne se fait pas attendre : les bourgeoisies cherchent à freiner le progrès de la mécanisation industrielle, tandis que se diffusent les conceptions réactionnaires contre le « Progrès », contre la « Machine », les pamphlets des écrivains désabusés conte le « Mythe de la Production ». Mais comme, selon le schéma que nous avons esquissé, le phénomène A (anarchie de la production, concurrence impérialiste, recherche âpre des débouchés et des prix de revient abaissés, suroutillage) agit en même temps que le phénomène B qu'il a largement contribué à conditionner (crise mondiale, chômage) on voit dans chaque pays de grande production capitaliste, par exemple en Allemagne, simultanément des usines adopter des outillages plus parfaits, diminuant les prix de revient, remplaçant le travail humain par des machines, – et, d'autre part, l'Etat tenter par une série des mesures [...] de revenir en arrière, de dénoncer l'œuvre de la République judéo-libérale de Weimar la rationalisation industrielle et, par delà la rationalisation, la valeur même de la technique et du machinisme" [G. Friedmann, *Matérialisme dialectique et action réciproque*, in *A la lumière du marxisme*, cit., pp. 262-284; pp. 281-282].

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 282. La posizione filosovietica di Friedmann che verrà espressa al meglio nella *Crise du progrès* (1936) subirà una brusca inversione negli anni successivi [G. Friedmann, *La crise du progrès*, Gallimard, Paris 1936]. *Problemi umani di macchinismo industriale*, infatti, inizialmente è pensato come studio sullo sviluppo industriale sovietico. L'allontamento dalla posizione filosovietica si consuma con la seconda guerra mondiale e il patto Ribbentrop-Molotov che delude molto Friedmann; l'occupazione dell'Ungheria nel 1956 non farà che confermare questa scelta.

¹⁶⁹ "Réflexions sur l'histoire des techniques", «Annales d'histoire économique et sociale» 36 (1935) pp. 531-655.

¹⁷⁰ L. Febvre, "Technique, sciences et marxisme", «Annales» 36, cit., pp. 615-623.

mostra come lo sviluppo tecnico abbia delle ragioni radicate in primo luogo nelle relazioni sociali di produzione, che determinano le scelte economiche in conformità con l'occupazione: "l'outil crée le métier".¹⁷¹ Con Bloch e Febvre – che nello stesso numero propone una genealogia del concetto di lavoro (*travail*) dal latino *tripaliare* che afferisce al bacino semantico di tortura fisica e che l'italiano mantiene nella parola "travaglio" – la tecnica inizia ad essere accostata al lavoro, cioè all'idea che al progresso tecnico corrispondano delle trasformazioni del lavoro proprio come accade con il passaggio dal mulino a braccia a quello a acqua. Di conseguenza, è richiesto un approccio non soltanto materialista ma anche umanista nei confronti della tecnica che i lavori di Friedmann e Naville svilupperanno nel *Traité de sociologie de travail* (1960-1961), ma che in Friedmann sono già presenti in questo periodo.¹⁷²

Nella direzione psicosociologica va collocato il celebre lavoro di Friedmann, *Problemi umani di macchinismo industriale* (1946) che esce dalla riflessione sociologica sulla tecnica inaugurata dal numero tematico del 1935 delle «Annales». Riviste come «Thalès»,¹⁷³ il «Journal de Psychologie»¹⁷⁴ e «Critique»¹⁷⁵, verso la

¹⁷¹ M. Bloch, "L'avenement du moulin à eau", «Annales» 36 (1935), pp. 538-563; p. 542.

¹⁷² G. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, Gallimard, Paris, 1946; trad. it. *Problemi umani del macchinismo industriale* (1946), Einaudi, Torino 1949; "Esquisse d'une psychosociologie du travail à la chaîne" (1941), *Journal de psychologie, Le travail et les techniques*, cit., 1948, pp. 127-144; "Les technocrates et la civilisation technicienne" in G. Gurvitch, *Industrialisation et technocratie. Première semaine sociologique du Centre d'études sociologiques*, Alcan, Paris, 1949, pp. 43-60; *Où va le travail humain ?*, Gallimard, Paris, 1950; "Milieu technique et milieu naturel", in G. Friedmann, *Villes et campagnes. Civilisation urbaine et civilisation rurale en France*, Armand Colin, Paris 1953; *Le travail en miettes*, Gallimard, Paris 1956; *Sept études sur l'homme et la technique*, Denoël-Gonthier, Paris 1966.

¹⁷³ «Thalès» V (1948) in la prima sezione è dedicata alla "Philosophie des techniques" con i contributi di J. Piaget, G. Matoré, A. Varagnac, P. Ducassé, F. Russo, mentre la seconda alla "Histoire des sciences et techniques" con i contributi di R. Taton, M. Daumas, E. Cherblanc, H. Touchard, F. Russo, P. Ducassé. La rivista, orientata verso la storia della scienza e della tecnica, ospita un intervento di Ducassé che verte sulla differenza della temporalità della tecnica rispetto a quella della vita. L'argomento di Ducassé, sulla scia della distinzione di Bergson tra tempo vissuto e tempo costruito dall'intellettuale e quella di Bachelard circa una doppia natura dell'atteggiamento intellettuale, rileva una differenza tra tempo della scienza e tempo della vita in cui la tecnica rappresenta l'interiorizzazione del tempo matematico.

¹⁷⁴ *Le travail et les techniques*, numero speciale del «Journal de Psychologie» (1948) che raccoglie gli interventi della *Journée de Psychologie et d'Histoire du Travail et des Techniques* organizzata dalla *Société d'Etudes Psychologiques* di Tolosa il 23 giugno 1941 (I. Meyerson, L. Febvre, A. Aymer, E. Delaruelle, P. Vignaux, M. Mauss, A. Lalande, D. Faucher, M. Bloch, C. Camichel, G. Friedmann).

¹⁷⁵ «Critique» 20, IV (1948), in particolare G. Friedmann, *Machinisme et psychologie du travail*, pp. 48-58, e G. Bataille, *Le sens de l'industrialisation soviétique*, pp. 59-76.

fine degli anni '40, dedicheranno dei numeri tematici alla tecnica. In particolare, gli interventi di Febvre, Bloch, Mauss e Friedmann nel «Journal de psychologie» e quello ancora di Friedmann in «Critique» sembrano significativi. Proprio l'intervento di Friedmann in «Critique» *Machinisme et psychologie du travail* fa eco a *Problemi umani di macchinismo industriale* pubblicato due anni prima. In questo contributo, Friedmann analizza il lavoro psicotecnico di Léon Walter che prende in considerazione la "mise au courant" dell'operaio, cioè il tempo di apprendimento di fronte a un nuovo macchinario che corrisponde circa a tre giornate lavorative. L'attività mentale nell'apprendimento può allora essere esaminata secondo tre prospettive:

1) Le point de vue *structural* et analytique correspond, pour la psychologie à ce qu'est l'anatomie pour la science de la vie organique et répond à la question *quoi* ? 2) Le point de vue *mécanique*, ou *technique*, concerne le jeu même des opérations mentales et correspond à ce qu'est la physiologie pour la vie organique, – donc à la question *comment* ? 3) Le point de vue *fonctionnel*, enfin, envisage le rôle joué par les processus psychiques dans la vie de l'individu, leur signification pour notre organisme, leur valeur pour notre adaptation au milieu physique et social. En poursuivant le parallèle, on peut dire qu'il représente le point de vue de la biologie, c'est-à-dire celui de l'adaptation et répond à la question *pourquoi* ?.¹⁷⁶

L'approccio psicotecnico non verte sull'equiparazione del macchinismo a un organismo biologico, ma piuttosto cerca di declinare questo fenomeno in una prospettiva umanista che rende impossibile slegare la meccanizzazione del lavoro con la vita stessa del lavoratore. Nel numero del «Journal de psychologie» *Les travail et les techniques*, Friedmann analizza la psicosociologia del lavoro in catena. In questo luogo, egli spiega che il rapporto uomo-macchina riposa su una costituzione bio-psicologica del lavoratore che non può essere modificata: il problema dei tempi morti del taylorismo è risolto da Ford con un adattamento della macchina al lavoratore e, di conseguenza, è la macchina che viene modificata in funzione dell'operatore. Sempre dalla prospettiva bio-psicologica, il lavoro in catena è definito come lavoro parcellizzato a ritmo obbligatorio e collettivo. L'approccio psicotecnico, quindi, si dà come oggetto il fattore umano, cioè affronta la questione della tecnica nel suo aspetto bio-psicologico¹⁷⁷ e, come ricorda

¹⁷⁶ Friedmann, *Machinisme et psychologie du travail*, cit., p. 54.

¹⁷⁷ G. Friedmann, *Esquisse d'une psycho-sociologie du travail à la chaîne*, in *Le travail et les techniques*, «Journal de psychologie», cit., pp. 127-144.

Vatin¹⁷⁸, ciò che Friedmann in questa fase chiama “macchinismo” negli scritti successivi prenderà il nome di “milieu technique” e “civilisation technicienne”.

Infine, contestualmente all’esigenza di una trattazione materialista e dialettica, gli anni ’30 vedono anche lo sviluppo di una riflessione negativa e pessimista sul fenomeno tecnico. Infatti, un atteggiamento tecnofobico, che si sviluppa in concomitanza con la depressione degli anni ’30 e che inizia a insinuare una prospettiva tecnocratica,¹⁷⁹ permane nell’anti-tecnicismo di Ellul con la sua tesi sull’autonomia della tecnica, in linea con l’essentialismo heideggeriano e di un nichilismo senza ritorno.¹⁸⁰ Mentre un atteggiamento tecnofilo che si fa in una certa misura erede del positivismo è dimostrato nel lavoro di Simondon alla ricerca del fattore tecnico nell’attività umana e in quello di Friedmann alla ricerca del fattore umano nel macchinismo industriale. Tecnofilia e tecnofobia nei confronti degli emergenti processi automatici mostrano la necessità di una riflessione sull’oggettività e sulla soggettività delle macchine, della maniera in cui la loro introduzione non soltanto modifica il concetto di lavoro, ma anche la psiche umana di fronte alla macchina, come appunto mostrano i lavori di Friedmann.¹⁸¹ La prospettiva della *mécanologie* di Simondon si pone il compito di fare “una psicanalisi delle macchine” sulla scorta della psicanalisi degli elementi di Bachelard che rileva l’importanza empirica di fenomeni che poi la scienza formalizza, nascondendo e rimuovendo il ruolo che la materia ha esercitato lungo il progresso scientifico e cognitivo dell’uomo. Nella prospettiva di un’evoluzione tecnica parallela all’evoluzione umana, il macchinismo si presenta come fenomeno unificato di eventi discontinui che soltanto con il capitalismo acquisisce la configurazione di una mutazione permanente e in costante evoluzione. La storia della fabbricazione di strumenti ha anch’essa dei coni d’ombra – di invenzioni

¹⁷⁸ F. Vatin, *Machinisme, marxisme, humanisme : Georges Friedmann avant et après-guerre*, «Sociologie du travail» 46 (2004) pp. 205-223.

¹⁷⁹ G. Lombroso, *La rançon du machinisme*, 1931; G. Duhamel, *L’humaniste et l’automate*, 1933.

¹⁸⁰ Jacques Ellul (1912-1994) è accademico, professore di diritto romano che insegna all’*Institut d’études politiques de Bordeaux*, sociologo e in una certa misura teologo. Nella trilogia dedicata alla società industriale espone la sua posizione antitecnicista che ruota attorno all’idea nichilista di un essentialismo tecnico senza ritorno (*La technique, ou l’enjeu du siècle*, 1954; *Le système technicien*, 1977; *Bluff technologique*, 1988).

¹⁸¹ Si veda soprattutto la psicotecnica di Friedmann a cui sono dedicati numerosi lavori [Cfr. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, cit.; “Esquisse d’une psychosociologie du travail à la chaîne”, cit.; *Machinisme et psychologie du travail*, cit.].

perfezionate o abbandonate secondo ragioni non soltanto tecniche ma economiche, sociali, politiche – e segue analogicamente l'andamento dell'evoluzione umana. Secondo questo approccio evolutivo nei confronti della tecnica, la storia delle macchine non è lineare e, sebbene siano note fin dall'antichità, è stata necessaria la concomitanza di varie cause affinché il macchinismo si sia potuto realizzare. La necessità di una storia critica della tecnologia di Marx sembra ancora pressante.

1.3.3 I due sensi della tecnocrazia

Se il punto di vista popolare sulla tecnica cioè quello del lavoratore, e di coloro che entrano in contatto diretto con le macchine, suscita un sentimento anti-tecnicista o addirittura tecnofobico, dal punto di vista del controllo si pone la questione della tecnocrazia. Secondo Friedmann, la tecnocrazia è passibile di due accezioni: come governo *della* tecnica o governo *mediante* la tecnica.¹⁸² Infatti, in quanto risultato del processo di razionalizzazione o ottimizzazione, già nel saint-simonismo è presente l'idea di "substituer l'administration des choses au gouvernement des personnes".¹⁸³ Quello di Saint-Simon è, tuttavia, un socialismo industriale, cioè di produttori e industriali, che discredita sistematicamente il governo e la politica ed esalta l'industria al fine di raggiungere un'organizzazione sociale combinata con essa.¹⁸⁴ Ancora Friedmann, ricorda il lavoro di Augustin Cournot che in *Matèrialisme, Vitalisme, Rationalisme* (1875), profetizza un'era generale di meccanizzazione che caratterizza il passaggio dal vitale al razionale attraverso l'esaurimento del vitale nell'uomo, un'epoca post-storica in cui la razionalizzazione porterà alla stabilità per erosione degli istinti, delle passioni e alla preponderanza di un'amministrazione perfezionata¹⁸⁵. Senza dubbio, la svolta di questo

¹⁸² G. Friedmann, "Les technocrates et la civilisation technicienne" in G. Gurvitch, *Industrialisation et technocratie*, Armand Colin, Paris 1949, pp. 43-60; p. 43.

¹⁸³ *Ivi*, p. 43.

¹⁸⁴ Friedmann, *Les technocrates et la civilisation technicienne*, cit, pp. 43-44. Friedmann ricorda anche che il termine "association" in Saint-Simon significa mettere in ordine la materia industriale; tuttavia, l'enorme importanza attribuita alla tecnica paga il prezzo di una confusione tra "industriel", ovvero il dirigente, e "industrieux" cioè l'operaio.

¹⁸⁵ Rispetto al raggiungimento dell'epoca razionale per erosione di passioni e istinti, è inevitabile non pensare al principio di realtà di Freud, principio economico rispetto a quello di piacere che invece è dinamico, su cui la civiltà si costruisce come progressiva addomesticazione e limitazione degli istinti mediante l'istanza razionale del principio di realtà.

processo di razionalizzazione si ha con Taylor che, però, secondo lo *psychotechnicien*, non è ancora propriamente tecnocratico, ma rappresenta piuttosto una forma di tecnicismo o di *tecnolatria*. A questo livello, perciò, se è possibile etichettare come tecnocratiche le concezioni di Saint-Simon, Cournot o Taylor, si tratta di concepire la tecnocrazia come governo della tecnica, secondo la prima accezione presentata da Friedmann.

Se è vero che il termine *technocracy* compare già agli inizi del Novecento negli Stati-Uniti, si dovrà attendere gli anni '30 affinché il neologismo possa penetrare ed espandersi anche in Francia, nonostante già il *Rapport général sur l'industrie française* del 1919 rappresentasse un vero e proprio manifesto della tecnocrazia francese.¹⁸⁶ Inoltre, Sigaut (come del resto Friedmann nella prima accezione di tecnocrazia), sottolinea una certa neutralità del termine o meglio un valore non negativo. Infatti, "en 1932, la technocratie est un projet de société, vigourement revendiqué comme tel. Projet qui se veut encore plus radical que le socialisme traditionnel, puisqu'il s'agit de réorganiser entièrement la société d'après les principes de la science des ingénieurs".¹⁸⁷ Dunque, la tecnocrazia emerge come prospettiva sociologica di analisi e progettazione di una società futura, così come il ruolo della tecnica nella concezione saint-simoniana, il passaggio all'epoca razionale di Cournot o, addirittura, l'organizzazione scientifica del lavoro in Taylor. Che cosa avviene tra la fine del primo decennio del Novecento e gli anni '30 per perturbare non tanto il senso, ma il valore della *technocracy* da socialmente utile a politicamente opprimente? Secondo Sigaut, proprio il boom economico degli anni '20 "riduce all'insignificanza" il progetto di una tecnocrazia socialista e soltanto con la crisi del 1929 si tornerà a parlare di *technocracy*, ma non più nella stessa accezione.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Sigaut menziona il cosiddetto *Rapport Clémentel* ossia il *Rapport général sur l'industrie française, sa situation, son avenir*. – *Rapport général sur l'organisation de la production française*, 1919, Imprimerie nationale, in 3 volumi. Esso, secondo Sigaut, è "le manifeste inaugural de la technocratie en France – à ceci près qu'en 1919, le mot n'existe pas encore" [*Homo Faber documents*, cit., p. 59].

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ Sigaut scrive inoltre che il primo opuscolo tecnocratico appare negli Stati-Uniti nel 1932 riferendosi implicitamente a H. Scott, *Introduction to Technocracy*, The John Day Co, 1932, mentre Friedmann (1949) si riferisce alla riedizione del medesimo libro del 1933. Ad ogni modo, tra 1933 e 1935 si assiste a una proliferazione di letteratura tecnocratica, si veda ad esempio S. Chase,

Venendo quindi alla seconda accezione, la tecnocrazia consiste nel governo *mediante* la tecnica e, soprattutto a partire dalla pubblicazione del libro di Burnham *The Managerial Revolution*,¹⁸⁹ l'espressione assume il significato negativo di dominazione attraverso la tecnica, iscrizione della tecnica nell'apparato di controllo del modo di produzione e come applicazione della scienza al meccanismo produttivo. Friedmann, perciò, s'interroga sul significato del termine "technocrate" che traduce l'inglese *manager* del libro di Burnham e prende in esame il primo opuscolo tecnocratico di Howard Scott, *Introduction to Technocracy* del 1932. Qui, Scott presenta quella che Friedmann definisce una "technocratie physico-chimique" che in comune con la "technocratie bureaucratique" di Burnham ha soltanto il fatto di isolare i tecnici cioè i *managers* dall'insieme dei problemi umani legati alla tecnica (aspetto in comune anche con Taylor). Per Howard Scott, infatti, i tecnocrati sono i fisico-chimici che controllano le diverse fonti di energia applicate alla produzione, sono cioè degli ingegneri e non dei *managers* con funzioni direttive nella produzione. Di conseguenza, il problema della tecnocrazia procede parallelamente alla definizione dei "technocrates", problema che assilla non soltanto Friedmann, ma anche Gurvitch.¹⁹⁰ Per Friedmann la differenza tra i tecnocrati di Scott e quelli di Burnham sta nel fatto che, nel primo caso, il controllo della tecnica passa per una conoscenza dei mezzi nella forma della scienza degli ingegneri, mentre, nel secondo, la mancanza di una vera e propria conoscenza dei mezzi di produzione (meccanici, umani) va di pari passo con l'idea di una loro utilizzazione senza coscienza dei fini. Gurvitch, invece, va nella direzione di un'analisi di classe interrogandosi sulla dipendenza o meno dei tecnocrati nei confronti dei possessori dei mezzi di produzione, discutendo le tesi di Burnham e il fatalismo sociologico della tecnocrazia manageriale da lui presentato. Secondo Gurvitch, Burnham presenta la morte del capitalismo che porta con sé

Technocracy. An Interpretation, 1933, The John Day Co; A. Raymond, *What is Technocracy ?*, 1933, McGraw-Hill.

¹⁸⁹ J. Burnham, *The Managerial Revolution*, The John Day Co, 1941; trad. fr. *L'ère des organisateurs*, 1946, Calmann-Lévy, prefazione di Léon Blum.

¹⁹⁰ G. Gurvitch, "La technocratie est-elle un effet inévitable de l'industrialisation?" in *Industrialisation et technocratie*, cit., pp. 179-199.

anche la fine della democrazia cui si sostituisce un regime dittatoriale autoritario¹⁹¹, mentre “un equilibrio, anche il più instabile, tra competenze e controlli, tra democrazia economica e democrazia politica, tra produttori, consumatori e cittadini, non può che essere trovato sotto un regime socialista”.¹⁹²

Alla fine degli anni '40, tanto in Friedmann quanto in Gurvitch è viva l'idea che la tecnocrazia possa essere convertita in una forma socialista¹⁹³ sulla scorta delle tendenze culturali degli anni '20 in cui il termine stesso era comparso. Tuttavia, contestualmente alla proliferazione della letteratura tecnocratica degli anni '30 si sviluppa una corrente tecnofobica che si concentra sul macchinismo industriale piuttosto che sui tecnocrati,¹⁹⁴ che polarizza il significato di tecnocrazia sulla seconda accezione presentata da Friedmann ovvero nella sua definizione negativa. Inoltre, sembra evidente che entrambe le accezioni di tecnocrazia, come governo della tecnica o governo mediante la tecnica, mantengano quel significato originario della *Technologie* come disciplina amministrativa e obbligazione politica volta a formare i cameralisti ovvero *managers* e tecnocrati *ante litteram*. In questo modo, tecnologia e tecnocrazia si sovrappongono nella forma del dominio organizzato razionalmente.

¹⁹¹ A conferma delle tesi presentate nella *Rivoluzione manageriale*, Burnham profetizza la vittoria della seconda guerra mondiale da parte di Germania e Giappone, profezia che verrà smentita dalla storia.

¹⁹² Gurvitch, *La technocratie est-elle*, cit., p. 197.

¹⁹³ A questo proposito Sigaut ricorda il lavoro di Duboin (1878-1976), *La grande relève des hommes par la machine*, 1932, Fustier, e un'antologia recente dei suoi testi a cura di J.-P. Lambert, *Le socialisme distributiste*, 2003, l'Harmattan.

¹⁹⁴ Cfr. G. Lombroso, *Le tragedie del progresso meccanico*, Torino, 1930; trad. fr. *La rançon du machinisme*, Payot, 1931; G. Duhamel, *Scènes de la vie future*, Mercure de France, 1930 e *L'humaniste et l'automate*, 1933. Si noti che in P. Maurer, *Machinisme et automatisme*, 1927, il rapporto tra automatismo e determinismo non mostra particolare preoccupazione verso la deriva pessimista, o se vogliamo tecnocratica; tuttavia, a conferma di quanto detto fin qui, soltanto con la crisi del '29 tutta una serie di passioni tristi nei confronti del macchinismo e di una tecnocrazia autoritaria prendono forma.

2. TECNOLOGIE DELLA VITA

2.1 Concezioni del progresso tecnico

Il rapporto tra definizione e rappresentazione tecnologica pone, innanzitutto, un problema critico, nel senso di una definizione dei contorni e dei limiti di ciò che si intende con tecnica e tecnologia. Nel linguaggio comune la tecnica copre un vasto territorio che va dalla produzione artigianale ai mezzi di produzione automatici, dalle procedure e norme di realizzazione alle discipline di assoggettamento, dalla creazione artistica all'artefatto riproducibile in serie. È lecito domandarsi se la tecnica sia o meno autonoma rispetto a un sistema di fini, rispetto alla politica come strumento di dominio e di amministrazione, all'economia come mezzo di produzione, alla scienza come sua articolazione e sviluppo, e se l'uomo possa controllare il progresso tecnologico come si propone di fare la teoria critica. Il rapporto tra tecnica e tecnologia non è un rapporto lineare, ma si definisce da varie prospettive: epistemologica, circa la relazione tra scienza e tecnica per cui sarebbe più appropriato parlare di tecno-scienza; economica, come applicazione della tecnica alla produzione, cioè sussumendo la tecnologia all'interno della produzione capitalistica; storico-filosofica, ovvero come analisi speculativa dell'essenza della tecnica e delle sue realizzazioni tecnologiche; socio-psicologica, come trasposizione di norme e procedure tecniche a un disciplinamento tecnologico dell'individuo in un tutto ordinato e amministrato (in questo caso di potrebbe parlare anche di economia pulsionale). Tutte queste prospettive, da diverse angolature, concorrono a formare specifiche concezioni del progresso tecnologico parallelamente all'evoluzione umana, proponendo interpretazioni che oppongono una serie di coppie concettuali: continuo/discontinuo, autonomia/controllo; neutralità/valore. Da queste contrapposizioni emerge poi una serie di concezioni umaniste, progressiste, nichiliste o critiche.

2.1.1 Tra neutralità e valore, autonomia e controllo

La distinzione tra concezioni autonome o regolate della tecnologia presuppone una riflessione di tipo sociopolitico che coinvolge considerazioni di ordine economico e ontologico. Se la tecnica è definita come attività orientata verso un fine, lo scopo può essere di carattere economico se volto alla fabbricazione di prodotti o all'offerta di un servizio, può essere invece uno scopo politico se l'attività tecnica produce assoggettamento, sottomissione o subalternità. Nel capitalismo è chiaro che finalità politiche e finalità economiche sono co-implicate nell'attività produttiva secondo il doppio genitivo biopolitico della produzione del soggetto: come soggetto produttivo e come produzione di soggettività. Ogni considerazione circa l'autonomia o il controllo della tecnologia riposa sulla definizione dell'essenza della tecnica nei termini di un'attività dotata di valore oppure come un oggetto neutrale che la produzione sussume come strumento per implementare rendimento ed efficienza. Il valore o la neutralità della tecnica dipende dalla questione sull'essenza della tecnica, dunque da una riflessione di carattere ontologico che porta con sé conseguenze sul piano antropologico, economico, politico.

Come è noto, il primo a porre la questione dell'essenza della tecnica moderna è senza dubbio Martin Heidegger. Tuttavia, nella riflessione di Heidegger è possibile individuare una cesura tra l'ontologia dell'azione strumentale di *Essere e tempo* e le elaborazioni successive in *Die Frage nach der Technik* e nella *Lettera sull'umanismo*. Come ricorda Goffi, è Richardson a stabilire una distinzione tra Heidegger I e Heidegger II,¹⁹⁵ che risulta molto utile nel confronto tra fenomenologie della tecnica essenzialiste e fenomenologie corredate da istanze socio-politiche (come nel caso della Scuola di Francoforte e, nella fattispecie, Marcuse). In *Essere e tempo* la tecnica è definita come cura, come *Worumwillen* del *Dasein*, e ha ancora implicazioni materiali per quanto esse siano orientate da questo principio metafisico non meglio specificato. L'essere della strumentalità è quindi analizzato da Heidegger come "verso cui" (*Worumwillen*) che presuppone un sistema di rinvii tra i vari *Wozu* particolari, cioè un sistema in cui ogni strumento rinvia ad un altro e costituisce una struttura reticolare della disponibilità della strumentalità.

¹⁹⁵ Goffi, *La philosophie de la technique*, cit, pp. 63-64.

Secondo Feenberg, Heidegger in *Essere e tempo* definisce la tecnica come un mondo – mondo che è appunto costituito da questo sistema di rinvii tra disponibilità, strumentalità e cura. E, come conclude Goffi, “l’instrumentalité est, et doit être invisible: comme elle se définit par des renvois permanents, elle instaure la disponibilité universelle. Aussi longtemps que l’outil, le matériau dont il est fait ou l’utilisateur sont disponibles, l’instrumentalité reste en retrait et n’apparaît pas”.¹⁹⁶ L’essenza della tecnica è quindi definita come essere-disponibile e la riflessione di Heidegger sulla tecnica, in *Essere e tempo*, si presenta come ontologia dell’azione strumentale. Diversamente, nella *Questione della tecnica*, Heidegger definisce il dispositivo del *Gestell* che articola mezzi in vista di un fine – fine che però oscilla tra salvezza e pericolo e, perciò, non può essere definito univocamente. In altre parole, il sistema di rinvii definito precedentemente diventa la tecnologia, cioè un mondo guidato da un’entità autonoma e finalizzata alla cura – veleno e rimedio secondo l’interpretazione farmacologica di Stiegler. Secondo Feenberg, il *Gestell* heideggeriano sembra allora complementare della nozione di reificazione di Lukács, poiché entrambi propongono una teoria del progresso polarizzata tra la riduzione dell’uomo a cosa tra cose e la valorizzazione dello sviluppo come modalità di emancipazione umana. La tecnologia come regno della reificazione è dunque il senso della tecnologia heideggeriana e conserva anche la formulazione della reificazione della coscienza del lavoratore di Lukács che, come sostiene Feenberg, consiste in una teoria complementare a quella di Heidegger che introduce una visione meno nichilista.¹⁹⁷

Sul fronte francese, una simile concezione essenzialista della tecnica – che unisce Heidegger I e Heidegger II – è offerta da Jacques Ellul, pensatore decisamente conservatore che porta alle estreme conseguenze la definizione neutrale

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 67.

¹⁹⁷ Nella filiazione di Lukács si inserisce la Scuola di Francoforte che si appropria della nozione di reificazione e la collega a quella di negazione determinata. Senza dubbio, Marcuse, essendo stato allievo di Heidegger, collega più degli altri la definizione di tecnologia di Heidegger e il concetto lukácsiano di reificazione, delineando una prospettiva di liberazione che passa attraverso il rovesciamento del progresso verso finalità politiche e sociali. Si veda a questo proposito A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács and the Frankfurt School*, Verso Press, 2014; per un’analisi più approfondita sull’apporto di Lukács nella fenomenologia della tecnologia di Marcuse si rimanda anche a A. Feenberg, “Marcuse’s Phenomenology: Reading Chapter Six of One-Dimensional Man”, «Constellations» 20, 4, (2013), pp. 604-614.

della tecnica della tradizione marxista che nasce dall'ibridazione leninista di Marx con Taylor. Se Ellul, da una parte e analogamente a Marx, rivendica una non neutralità della tecnologia,¹⁹⁸ dall'altra, ne fa un'essenza indipendente dall'uomo che riprende i contorni negativi tracciati da Heidegger. Secondo Ellul, infatti, la tecnica non è neutrale ma possiede un'essenza destinale ed escatologica che, seguendo il movimento evolutivo della vita, produce delle trasformazioni che determinano sempre più la vita stessa. Di conseguenza, la tecnica non è propriamente neutra, ma piuttosto rappresenta il maggior pericolo dell'umanità poiché essa non è controllabile e, al contempo, le modificazioni che introduce sono irreversibili.¹⁹⁹ In Heidegger, così come in Ellul, l'essenza della tecnica è al di là dell'umano e per entrambi non è possibile scindere la questione dell'autonomia da quella ontologica.

Agli antipodi delle concezioni essenzialiste della tecnica troviamo, invece, delle concezioni umaniste che si sostanziano in un vero e proprio umanismo tecnologico e nell'idea che l'automazione sociale possa concorrere positivamente al libero sviluppo dell'uomo. Negli anni '50 è interessante notare come le due principali correnti francesi della filosofia della tecnica di matrice originariamente marxista si contrappongono. Si tratta di Friedmann, da una parte, e di Ellul,

¹⁹⁸ Nel *Capitale*, laddove tecnica è un termine usato spesso in maniera non univoca, la tecnologia indica una cosa ben precisa: il sistema organico di macchine che sostituisce l'operaio nella produzione.

¹⁹⁹ Come scrive Goffi, "Le futur est donc envisagé dans le cadre d'une eschatologie et le présent est à chaque instant la figure nouvelle d'un même processus. Or, en fait, le développement de la technique, comme l'avait déjà noté J. Ellul dans *Le Système technicien* n'est pas un développement finalisé. La technique n'est pas quelque chose de neutre que l'on pourrait guider vers un terme préalablement défini, ni même vers un terme dont on deviendrait de plus en plus conscient au fur et à mesure qu'on s'en approcherait. Bien plutôt la technique se développe causalement, mécaniquement, de la même façon que dans l'ordre biologique les mutations se produisent lorsqu'elles sont possibles, sans criblage, sans régulation, sans finalité. Dans la technique, tous les possibles tendent à l'existence et se réaliseront un jour. Le caractère en apparence utopique de certaines interventions sur l'humain ne doit en aucun cas nous rassurer : si elles sont possibles, elles se feront. Et si elles ne sont pas possibles, d'autres, plus radicales encore, sont possibles et se feront donc. Il ne faut pas se représenter la temporalité technicienne comme orientée vers le futur, mais comme un présent troué de futur, perpétuellement investi et reconstruit par l'avenir. Il est aussi impossible de se représenter ce que la technique fera de l'homme dans un million d'années qu'il n'aurait été possible, à la fin du Pliocène, de dire ce que l'évolution ferait des coureurs de steppes bipèdes redressés. À certains égards, il est possible de dire que nous avons ici quelque chose qui est la cicatrice de l'élan de vie bergsonien. (Caricature car il y a l'indétermination sans la liberté). Le règne technique n'a pas d'histoire, il va de mutation en mutation" [J.-Y. Goffi, *Gilbert Hottois, penseur de la technique*, «Laval théologique et philosophique» 44, 3, (1988), pp. 327-337, p. 334].

dall'altra. Friedmann e Ellul non presentano due concezioni realmente contrapposte, ma esprimono piuttosto due prospettive sulla tecnica e sulla tecnologia inconciliabili: da una parte, la certezza che lo sviluppo tecnologico possa essere il fattore principale dell'emancipazione del lavoro, della fatica del lavoro; dall'altra, la profetica assunzione di una tecnologia onnipervasiva e autonoma rispetto all'uomo che porterà la vita degli uomini a conseguenze nefaste e fuori dal controllo umano. Con Friedmann, si tratta di rientrare nella tradizione marxista da una prospettiva psicosociologia e, di conseguenza, interrogarsi non più sull'essenza della tecnica ma sul valore del lavoro e sulle conseguenze introdotte dallo sviluppo tecnologico nella psiche del lavoratore. L'adozione dell'approccio psicotecnico fa sì che la tecnica sia considerata attraverso lo studio degli effetti sul lavoratore. A questo proposito, Friedmann muove una critica alla distinzione introdotta da Durkheim tra solidarietà organica e solidarietà meccanica, poiché essa non sarebbe in grado di rendere ragione della sinergia che si produce nel lavoro industriale.²⁰⁰ Inoltre, come sostiene Vatin, in Friedmann assistiamo a un *décalage* terminologico – e al contempo cronologico – che attribuisce il medesimo significato semantico a parole diverse. Ciò che Friedmann chiama prima *machinisme*, poi *milieu technique* e, infine, *civilisation technicienne* rimanda al solito concetto di sistema tecnico che articola uomo e ambiente in un rapporto di codeeterminazione e che richiede un'analisi di tipo sociologico. Non stupisce perciò se il lavoro di Friedmann approda al *Traité de sociologie de travail*, scritto in due volumi nel 1960-1961 con Pierre Naville. Quelle di Friedmann e Naville sono, più o meno consapevolmente, posizioni eredi del positivismo che sostengono una fiducia nel progresso non cieca, ma accompagnata da una trasformazione del lavoro e delle politiche sociali ad esso legate. Inoltre, la distanza che i due autori prendono dalla tradizione marxista li obbliga a trovare un'altra strada per una sociologia del lavoro e della tecnica politicamente impegnata.²⁰¹ Tanto

²⁰⁰ Tutto un capitolo di *Travail en miettes* è dedicato al confronto con Durkheim e all'introduzione di un paradigma intermedio tra organico e meccanico per il lavoro industriale [Cfr. G. Friedmann, "La thèse de Durkheim et les formes contemporaines de la division du travail", in *Le travail en miettes. Spécialisations et loisirs* (1956), Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2012, pp. 121-137].

²⁰¹ Friedmann prende le distanze dal PCF in seguito al patto Ribbentrop-Molotov di non belligeranza tra Germania e Russia. Infatti, il cambiamento di prospettiva da *Il mito del progresso* a

Friedmann, adottando un approccio psicotecnico, quanto Naville, nella proposta quasi utopica di un'automazione sociale, presentano delle concezioni umaniste della tecnica che forse trattano in maniera ingenua le implicazioni economiche dell'adozione di certe politiche del lavoro, ma di certo non offrono un quadro generale negativo in cui l'uomo non ha nessun tipo di incidenza.

Infine, in una posizione intermedia tra essenzialismo e sociologia del lavoro si colloca la riflessione di Gilbert Simondon, che offre nel MEOT un'originale filosofia della tecnica che influenza sotto certi aspetti anche Marcuse.²⁰² Il MEOT, infatti, rappresenta una risposta alle concezioni essenzialiste-nichiliste che slegano il valore della tecnica dalla capacità di valorizzazione dell'attività umana, ma anche alle concezioni positive del progresso di stampo tanto marxista che liberale. L'esigenza di un umanismo tecnologico è espressa fin da uno studio del 1953 in cui Simondon mette sullo stesso piano ideologico il liberalismo americano, il nazionalsocialismo tedesco e il comunismo russo, poiché rappresentano, sotto forme diverse, una concezione delle tecnica riduzionista e incapace di gettare le basi per un umanesimo tecnologico in cui sia compreso anche l'uomo.²⁰³ Il progetto umanista di Simondon, come vedremo più avanti, è in realtà un progetto pedagogico volto a formare un sapere ecologico sulla tecnica mediante ciò che nel MEOT chiama un enciclopedismo tecnologico su cui si basa un'antropologia del *milieu* e un'ecologia della tecnica.

2.1.2 Continuità e discontinuità

Le concezioni del progresso tecnico possono distinguersi anche attraverso l'opposizione tra continuità e discontinuità. In questo caso, si tratta non tanto di

Problemi umani di macchinismo industriale comporta un allontanamento dalla posizione filsovietica (si veda nota 168). Il caso di Naville è più emblematico, poiché egli resterà su posizioni troskiste (a conferma del lungo epistolario tra lui e Trosky) e si interesserà della questione del determinismo tecnologico che emerge dal "Frammento sulle macchine" dei *Grundrisse* come dimostrano gli estratti che propone nel suo *Vers l'automatisme social? Problèmes du travail et de l'automation* (1963), Gallimard, Paris 2016.

²⁰² La presenza del MEOT in ODM sarà oggetto del capitolo 4.

²⁰³ Nella conferenza del 1953 "Humanisme culturel, humanisme négatif, humanisme nouveau" in *Sur la philosophie (1950-1980)*, PUF, Paris 2016 (da qui in poi SP), pp. 71-75 (da qui in avanti HU), Simondon mette sullo stesso piano l'ideologia del liberalismo americano, del nazionalsocialismo tedesco e del comunismo sovietico. Si veda anche A. Bardin, "De l'homme à la matière: pour une "ontologie difficile". Marx avec Simondon", «Cahiers Simondon» 5, pp. 25-43.

interrogarsi sull'essenza della tecnica (questione ontologico-valoriale) e sulla possibilità di un controllo sociale (questione antropologica e politica dell'autonomia del progresso), ma piuttosto sul senso dell'evoluzione tecnica e umana, o meglio sui sensi di questa evoluzione.²⁰⁴ In altre parole, le concezioni che vertono sul rapporto continuità/discontinuità propongono una visione evolutiva del progresso che storicamente si realizza in maniera continua oppure attraverso rotture con le fasi precedenti. Su una posizione continuista abbiamo Bergson, gli eredi del bergsonismo (Le Roy, Teilhard de Chardin, ma soprattutto Leroi-Gourhan), e Splenger che però propone una concezione repressiva del progresso tecnico; mentre, su una posizione basata sulla discontinuità, da una parte, troviamo Marx, dall'altra l'epistemologia critica di Bachelard e Canguilhem, che in un autore come Simondon si presenta pienamente acquisita.

Le concezioni della continuità dell'uomo con la tecnica si basano sulla tesi proiettiva, sebbene la tesi della proiezione organica formulata da Kapp ritenga le produzioni tecniche delle proiezioni inconse, che soltanto una volta esteriorizzate retroagiscono sull'organismo individuale e collettivo che le ha prodotte.²⁰⁵ Secondo Goffi, tanto in Bergson quanto in Spengler la tecnica è concepita come prolungamento della vita. In Spengler, "la vie animale vient de la nature, mais chaque existence animale s'établit contre la nature : l'existence de l'animal est une lutte, le sens ultime de la technique est donc celui d'une «tactique vitale»".²⁰⁶ Tuttavia, il prolungamento del corpo mediante la fabbricazione di strumenti è principalmente la produzione di armi con cui si stabilisce una crescita congiunta dell'uomo e della tecnica, che a sua volta divide gli animali tra prede e predatori. Segue una tappa linguaggio-impresa in cui l'idea di impresa si distingue in concezione e esecuzione e produce due tipologie di uomini orientate l'una alla concezione, l'altra all'esecuzione. Infine, una tappa della cultura che si fa universale e che caratterizza la civilizzazione faustica, in cui "le monde apparaît comme espace à conquérir, et pas seulement un milieu où l'on peut se maintenir".²⁰⁷ In

²⁰⁴ Cfr. X. Guchet, *Les sens de l'évolution technique*, Léo Scheer, Paris 2005.

²⁰⁵ Su Kapp e la tesi dell'*Organprojektion* torneremo nel prossimo capitolo.

²⁰⁶ Goffi, *La philosophie de la technique*, p. 79.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 81.

Spengler, dunque, la continuità della tecnica con la vita giustifica allo stesso tempo la colonizzazione di alcune civiltà sulle altre e si basa su un'ideale di dominazione che guida tanto l'evoluzione quanto lo sviluppo tecnico. Tuttavia, secondo Goffi, questa concezione repressivo-offensiva della tecnica è, in una certa misura, speculare a quella di Bergson che, però, si sviluppa come filosofia vitalista della tecnica.

Bergson mediante la concettualizzazione dell'*élan vital* nell'*Evoluzione creatrice*, presenta il movimento incessante della vita che incontra la materia con cui si co-organizza in una serie di gradi di sviluppo e di differenziazione. La biforcazione dello slancio vitale porta alla distinzione tra materia e intelligenza che, in realtà, sono prese originariamente in un medesimo movimento e "le monde organisé tout entier sera l'effet de ce processus, ou plutôt sera ce processus même".²⁰⁸ La tecnica quindi emerge come ulteriore biforcazione dello slancio vitale e, più propriamente, come funzione biologica dell'*homo faber*: essa appare come mediazione tra istinto e intelligenza, cioè come capacità biologico-istintuale che fa sì che l'intelligenza possa svilupparsi, ma rappresentandone anche un limite. Come scrive Goffi, "la technique, comme intelligence, ne peut être qu'une pause dans le mouvement d'expansion de la vie".²⁰⁹ La tecnica perciò rappresenta un limite per interpretare l'attività creatrice dello slancio vitale in termini discontinui, definendo l'ambito dell'umano entro i confini della concezione dell'*homo faber* che rappresenta quindi un'ecceità evolutiva dell'uomo mediante l'attività fabbricatrice.

Il fattore che determina la distinzione tra concezioni continuiste e discontinuiste della tecnica è senza dubbio il ruolo attribuito all'invenzione. La funzione creatrice che si esprime nell'invenzione di nuove strutture è la chiave interpretativa mediante la quale Canguilhem può leggere Bergson all'interno di una filosofia della vita attraversata – stavolta – da discontinuità. L'introduzione di innovazione, infatti, presenta soluzioni in continuità con l'ambiente umanizzato oppure degli elementi di rottura che segnano il limite tra il naturale e l'artificiale, ma anche tra organico e sociale. Come ricorda Marx nella nota 89 del *Capitale*, esiste

²⁰⁸ *Ivi*, p. 82.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 86.

una continuità tra organi naturali e organi artificiali, ma allo stesso tempo l'invenzione biologica si differenzia da quella tecnica poiché la natura inventa spontaneamente, mentre l'uomo secondo una precisa finalità e funzionalità. In altre parole, l'elemento storico caratterizza la storia critica della tecnologia e da esso dipende una concezione della tecnica basata sulla discontinuità. Tuttavia, il proposito annunciato nella nota 89 non ha seguito, sebbene l'autore ci lasci con i *Manoscritti del '61-'63* un'ampia storia della tecnica e dell'introduzione di innovazione e nel celebre *Frammento sulle macchine* dei *Grundrisse* affronti la questione del rapporto tra tecnologia e produzione. L'organologia di Marx²¹⁰ segue il movimento della storia e rappresenta il macchinismo come fenomeno di rottura rispetto alla continuità organica dell'uomo con lo strumento, così il tema della discontinuità caratterizza la storiografia marxista e in qualche modo fa parte dell'eredità del materialismo dialettico. Inoltre, nella prospettiva della filosofia della tecnica, Marx rappresenta il primo tecnologo che ha posto con forza la questione tecnologica, seppur essenzialmente intricata con quella economica. La tradizione marxista, in linea con l'orientamento del pensiero di Marx, ha poi dato rilievo all'economia politica riducendo il fattore tecnologico a mera teoria strumentale della tecnica come applicazione della scienza alla produzione, sebbene nel tedesco emerga una valutazione sulla non neutralità di scienza e tecnica il cui valore viene distorto dal modo di produzione capitalistico.

Se quindi la storiografia marxista si è occupata delle disuguaglianze economiche in parte prodotte dal progresso tecnico, in realtà, stabilendo una relazione di ancillarità della tecnologia nei confronti dell'economia non si è interrogata sul valore delle cosiddette tecnoscienze. Per questa ragione, un importante contributo nella riflessione sulla tecnica che ripropone una tesi discontinua del progresso proviene da una tradizione tutt'altro che marxista, cioè dall'epistemologia francese della prima metà del Novecento con Gaston Bachelard e Georges Canguilhem. Tralasciando le interpretazioni successive in chiave di un'epistemologia critica,²¹¹ è possibile confrontare il valore attribuito al dispositivo tecnologico, in

²¹⁰ Si rimanda al paragrafo 4.1.2.

²¹¹ Dominique Lecourt, ad esempio, propone una lettura in termini di epistemologia storica di Bachelard che si riflette nella produzione di Canguilhem e di Althusser. [Cfr. D. Lecourt,

quanto produttore di discontinuità economiche e sociali di Marx, con il valore che scienza e tecnica hanno all'interno del loro stesso sviluppo e che Bachelard assume come strumento fondamentale per la cosiddetta psicanalisi della conoscenza oggettiva. Infatti, secondo *l'historien des sciences*, le *fenomenotecniche* sono alla base dello sviluppo scientifico e, come precisa Bontems, "le terme de *phénoménotechnique* indique l'écart irréductible qui sépare l'expérimentation dans les sciences contemporaines de la « *phénoménologie* », en tant que tentative de rendre compte des « choses mêmes » à partir de leur observation directe par le sujet".²¹²

Oltre alla concettualizzazione della *fenomenotecnica*, Bachelard in due luoghi affronta la questione dello sviluppo tecnologico. Nell'*Essai sur la connaissance approchée* (1928), un intero capitolo è dedicato all'empirismo tecnologico e alla differenza tra esso e la conoscenza scientifica.²¹³ Secondo Bachelard, la tecnica realizza pienamente il suo oggetto. Tecnica scientifica e tecnica industriale mirano entrambe alla ricerca razionale di generalità, che nell'industria corrisponde alla conquista razionale dell'utile.²¹⁴

Cependant le sens de la dialectique interne n'est pas le même dans les deux cas. La science fait face à l'irrationalité fondamentale du donné. Cette irrationalité sollicite sans cesse la science, elle la pousse à des efforts toujours renouvelés. L'industrie, au contraire, cherche à inscrire dans

L'épistémologie historique de Gaston Bachelard, Vrin, Paris 2002]. Feenberg invece rivendica la necessità di un'epistemologia critica nel terzo capitolo "Critical Constructivism" del suo ultimo libro [Feenberg, *Technosystem*, pp. 38-65].

²¹² Bontems, *Bachelard*, Les Belles Lettres, Paris 2010, p. 54. Dal glossario del libro di Bontems su Bachelard: "Phénoménotechnique : par analogie et décalage avec la phénoménologie de Husserl, la phénoménotechnique désigne l'extension possible de la description scientifique des phénomènes naturels par les techniques. L'objectivation des conditions phénoménotechniques de l'expérimentation produit un décentrement par rapport à la notion d'observation dans les philosophies du sujet : Bachelard récuse le paradigme de la perception ordinaire, celle des choses vues à notre échelle. L'expérience de la mesure en mécanique quantique est, pour Bachelard, l'occasion de critiquer les présupposés de l'ontologie classique : localisation absolue et individualité permanente. Cette critique est amorcée dans *l'Expérience de l'espace et la physique contemporaine* et se prolonge par la critique du postulat de « l'analyticité du réel » dans *La Philosophie du non*. Avec l'abandon de l'individualité substantielle des objets quantiques, Bachelard propose finalement une conception selon laquelle les objets quantiques sont des noumènes qui ne sont actualisés (et individués) que lors de la mesure. Il invite ainsi à prendre conscience du rôle crucial des instruments et des progrès de la manipulation de la matière dans la science contemporaine : elle n'est plus une science de faits, mais une science d'effets" [Ivi, p. 222].

²¹³ G. Bachelard, *IX. Connaissance et technique. La réalisation approchée*, in *Essai sur la connaissance approchée* [1928], terza edizione, Vrin, Paris, 1969, pp. 155-168.

²¹⁴ Bachelard introduce una differenza tra le nozioni di comodità e di utilità. La standardizzazione industriale, in quanto ricerca di utilità, è secondo l'epistemologo una filosofia dell'approssimazione [Ivi, pp. 158-159].

la matière un rationnel clairement reconnu puisqu'il est voulu. D'un côté, on cherche le rationnel, de l'autre on l'impose. [...] L'élément descriptif doit donc céder la place à l'élément normatif. C'est en second lieu que se présente le jugement de connaissance ; le jugement de valeur le domine et, en quelque sorte, le prépare.²¹⁵

L'empirismo tecnologico diventa un metodo che si avvale di sforzi teorici, ma si fonda su un razionale posto (e non ricercato come nel procedimento scientifico). Il progresso degli strumenti può ridurre l'irrazionalità e spingerla oltre i limiti di precisione dell'esperienza, mentre la materia teorizzata dalla tecnica industriale secondo criteri di affidabilità e sicurezza per fini tecnici è una materia che si auto-corregge e così appare praticamente razionale. Di conseguenza, Bachelard oppone empirismo tecnologico, come filosofia dell'approssimazione e forma di pragmatismo costruito razionalmente, e dialettica del processo scientifico che comprende in sé la fenomenotecnica.

Significativo è anche il numero del 1953 della *Semaine de Synthèse*, pubblicato in due parti, in cui Bachelard affronta la questione dell'invenzione umana come invenzione tecnica.²¹⁶ Il punto di partenza è l'enunciazione di un teorema: "tous les progrès matériels sont des sous-produits de l'invention technique, de l'invention scientifique".²¹⁷ L'invenzione tecnica analogamente all'uomo è ambivalente in quanto presenta aspetti di miseria o di felicità (*bonheur*). Tuttavia, contro le concezioni evolutive basate su una differenza di gradi (come in Scheler, secondo cui lo scimpanzé è un piccolo *technicien*), Bachelard oppone delle discontinuità, poiché "en posant des discontinuités, en montrant que ce que la technique produit dans l'être, c'est une émergence de l'homme, c'est une émergence de toutes valeurs".²¹⁸

L'incedere delle invenzioni determina una storia della scienza che rettifica se stessa mediante il superamento di ostacoli epistemologici che permettono di elaborare nuove teorie, in cui l'impiego di strumenti di misura sempre più

²¹⁵ *Ivi*, p. 155.

²¹⁶ *L'invention humaine: technique, morale, science. Leurs rapports au cours de l'évolution*, 17^e *Semaine de Synthèse*, relazioni e discussioni di G. Bachelard, F. Bourdier, P. Chalus, P. Masson Oursel, B. Gille, P. Francastel, A. Couvillier, G. Bourgin, J. Fourastié, P. Ducassé, PUF, Paris, 1954; [«Revue de Synthèse» 73-74 (1953)]. In particolare, G. Bachelard, "L'invention humaine", pp. 189-194.

²¹⁷ Bachelard, *L'invention humaine*, cit., p. 190.

²¹⁸ *Ivi*, p. 192.

perfezionati ha un suo peso.²¹⁹ Di conseguenza, il progresso scientifico è allo stesso tempo un progresso tecnico, o meglio tecnica e scienza concorrono alla medesima ricerca di razionalità. La storia della scienza è quindi anche un'epistemologia storica della tecnica moderna in cui l'emergenza dell'uomo moderno, fatto di valori e di determinazioni materiali, inventa continuamente se stesso e i suoi strumenti. Allora siamo ancora all'interno del discorso di una storia critica della tecnologia che, rispetto ad un approccio in termini continuisti, supera la tesi della proiezione organica mediante l'introduzione della discontinuità inventiva. Marx, infatti, non accetta completamente il paradigma proiettivo,²²⁰ portandolo alle estreme conseguenze, e nel *Capitale* si può parlare di una concezione organologica della tecnologia che, trasposta agli organi meccanici della grande industria, rompe con la relazione biologica di partenza, conservandone la fisiologia (il sistema di macchine mantiene il funzionamento della manifattura come sistema organico adesso indipendente dall'uomo). Quindi, se da una parte la discontinuità che caratterizza la concezione marxiana è in una certa misura replicata nell'epistemologia francese della prima metà del Novecento, dall'altra la linea vitalista della filosofia di Bergson porta avanti una concezione continuista della tecnica con la vita seppur con margini di conciliazione, come vedremo con Canguilhem. Il prolungamento della contrapposizione tra concezioni continue o discontinue della tecnica trova in Canguilhem e Leroi-Gourhan due formulazioni di estrema importanza. Da una parte, Canguilhem a partire da Bergson propone una conciliazione tra evoluzione continua della vita e discontinuità della normatività tecnica; dall'altra, Leroi-Gourhan è un esponente del bergsonismo capace di unire l'approccio antropologico alla tesi della creazione continua, che vede tecnica e

²¹⁹ A questo proposito ricordiamo la corrispondenza che stabilisce Koyré tra perfezionamento degli strumenti di misura, progresso tecno-scientifico e produttività [Cfr. Koyré, *Dal mondo del pressappoco*, cit.].

²²⁰ Il quinto capitolo del *Capitale* prende le mosse dalla considerazione del lavoro come attività originariamente organica e materiale. In questo luogo, infatti, Marx introduce una distinzione tra attività animale e umana non certo sulla base della perfezione artistica – in ciò infatti l'ape farebbe vergognare il migliore architetto e il ragno il miglior tessitore – ma piuttosto sulla realizzazione di un'ideale anteriormente elaborato secondo un progetto e delle regole di esecuzione: "ciò che fin da principio distingue il peggior architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nella *idea del lavoratore*, che quindi era già presente *idealmente*" [Marx, *Il Capitale*, cit., p. 212].

religione-linguaggio all'origine del processo di ominizzazione come biforcazioni dell'antropogenesi. In entrambi, è presente l'idea di una continuità tra tecnica e umano che permette di trattare unitamente biologia e tecnologia, sebbene nella riflessione di Canguilhem la nozione di scarto normativo sia preponderante rispetto a un processo lineare dell'evoluzione biologica e tecnica; ad ogni modo, in entrambi, la rivendicazione di un valore biologico e antropologico della tecnica è prioritario rispetto alla sua sussunzione nel sistema di produzione.

2.1.3 Tra determinismo e normatività tecnica. Antropomorfismo o umanesimo tecnologico.

Un'ultima contrapposizione riguarda la differenza tra concezioni deterministe e concezioni normative della tecnica. Senza dubbio, la tradizione marxista ha schiacciato la tecnica sul sistema produttivo, elaborando una concezione tecnologica subalterna a quella economica del modo di produzione capitalistico. Tuttavia, la stessa tradizione marxista nei confronti della questione della tecnica vede una prima battuta d'arresto con il dibattito tra Borkeuau e Grossmann.²²¹ Alla tesi di Borkeuau che vede uno sviluppo ideologico speculare della manifattura con la concezione cartesiana del mondo, Grossmann contrappone l'importanza dello sviluppo tecnologico che certamente culmina con la macchina a vapore, ma che inizia con Leonardo da Vinci e con l'istituzione del ruolo dell'ingegnere nel Rinascimento. Sebbene la posizione di Borkeuau sia più fedele alla concezione materialistica della storia, quella di Grossmann ha il merito di introdurre la questione della tecnica in maniera non più ancillare rispetto a quella economica – e non a caso Canguilhem prenderà parola in difesa di Grossmann.²²² La questione di una storia critica della tecnologia che resta aperta in Marx, subisce una torsione significativa nella Scuola di Francoforte, che oltre al celebre scambio tra Borkeuau e Grossmann, giunge all'elaborazione di una ragione tecnica che costituisce il nuovo *a priori* storico dello sviluppo della società occidentale. Si tratta, di una vera e propria sostituzione di Marx con Weber, cioè del movimento della storia sociale ed economica con un dispositivo logico-formale che permette di

²²¹ Borkeuau, Grossman, Negri *La società borghese e la manifattura*, cit.

²²² Si veda la nota 149.

passare da una razionalità materiale ad una formale che si concretizza nel principio di ottimizzazione e razionalizzazione della produzione e della trasformazione della società in un tutto amministrato – nella burocrazia formale di Weber. La ragione tecnica inserisce la riflessione di Weber all'interno della dialettica negativa e che con Adorno e Horkheimer sembra postulare un'originarietà del dominio che, in ogni epoca, ha imposto violenza e repressione.

Se la tradizione marxista assume la dipendenza della tecnologia dal sistema economico, la teoria critica rovesciando la questione la descrive come origine dell'ingiustizia e della dominazione. A questo proposito, le due tesi sostenute da Marcuse in ODM concepiscono la nuova base economica come base tecnica della società per cui, in primo luogo, la tecnologia fornisce delle nuove condizioni per l'emancipazione e il libero sviluppo dell'uomo, ma, secondariamente, il tutto razionalmente amministrato sembra favorire nuove condizioni di dominazione senza giungere alla negazione determinata che permetterebbe di sovvertire il sistema di sfruttamento vigente.²²³

L'impostazione dialettica mantenuta dalla Scuola di Francoforte, in qualche modo, impedisce una concezione positiva della tecnologia che invece è possibile ritrovare nella tradizione sociologica francese – come in Friedmann ad esempio, ma anche nella filosofia della vita che comincia con Bergson e si protrae in Canguilhem, Leroi-Gourhan e in Simondon. In altre parole, se la tradizione marxista propone una concezione determinista della tecnica sulla scorta del materialismo dialettico, la riflessione francese che giustappone la questione tecnologica a quella biologica e antropologica offre una rappresentazione normativa sul modello della vita. A questo proposito, la distinzione che Canguilhem introduce per far comprendere in che modo la teleologia è ancora presente nella concezione di

²²³ *L'uomo a una dimensione* si apre, infatti, con la tesi dell'unidimensionalità e il paradosso della libertà nelle società a capitalismo avanzato: "One-Dimensional Man will vacillate throughout between two contradictory hypotheses: (1) that advanced industrial society is capable of containing qualitative change for the foreseeable future; (2) that forces and tendencies exist which may break this containment and explode the society. I do not think that a clear answer can be given. Both tendencies are there, side by side - and even the one in the other. The first tendency is dominant, and whatever preconditions for a reversal may exist are being used to prevent it. Perhaps an accident may alter the situation, but unless the recognition of what is being done and what is being prevented subverts the consciousness and the behavior of man, not even a catastrophe will bring about the change" [H. Marcuse, *One-dimensional man* [1964], Routledge, London/New York 2002 (da qui in avanti ODM), p. XLV].

Cartesio, nonostante essa si configuri come un meccanicismo, comporta da una parte un antropomorfismo tecnologico – che dà l’illusione che la meccanica cartesiana funzioni in maniera autonoma e che si riflette in gran parte delle riflessioni contemporanee come, ad esempio, nel determinismo tecnologico della tradizione marxista – dall’altra l’idea implicita di un umanesimo tecnologico – che considera sempre in *arrière-plan* il fatto che le macchine sono costruite “dall’uomo e per l’uomo”²²⁴ e che nessun dispositivo tecnologico autoregolato può essere compreso senza il soggetto che lo ha realizzato. Canguilhem sostiene quindi che dietro l’apparente autonomia di un sistema meccanico che si autoregola vi è sempre la finalità umana; di conseguenza, nessuna rappresentazione tecnocratica – per quanto ideologicamente indipendente dal vivente – è davvero fuori il controllo dell’uomo. Si tratta, perciò, di adottare una concezione umanista della tecnica in grado di giustificare la normatività del sistema, senza però escludere la finalità imposta dal vivente – concezione certamente positiva, ma che si distanzia dal pensiero negativo di Francoforte.

Canguilhem, Leroi-Gourhan e Simondon, nonostante le dovute differenze, presentano una concezione normativa della tecnica che si articola sul rapporto tra individuo e ambiente. Il concetto di *milieu* è perciò fondamentale per comprendere la specifica omeostasi che si produce dal *milieu* interno verso quello esterno e da quello esterno verso quello interno. Questo tipo di regolazione è sviluppata da Canguilhem sul piano biologico, da Leroi-Gourhan sul piano antropologico-evolutivo e da Simondon sul piano tecno-geografico. Canguilhem si interroga sul rapporto tra normatività biologica e normatività sociale in un saggio delle *Nouvelles Réflexions* che riprende la problematica di “Il problema delle

²²⁴ Come scrive Canguilhem, “Cartesio, sostituendo il meccanismo all’organismo fa scomparire dalla vita la teleologia; si tratta, però, di una scomparsa soltanto apparente, poiché il finalismo viene messo tutto intero nel punto di partenza. C’è sì la sostituzione di una forma anatomica a un processo di formazione dinamico, ma poiché questa forma è un prodotto tecnico, tutta la possibile teleologia viene racchiusa nella tecnica che ha prodotto la forma. In verità, non pare che si possa opporre meccanismo e finalità; non si può contrapporre meccanicismo e antropomorfismo, poiché se il funzionamento di una macchina si spiega mediante relazioni di pura causalità, la costruzione di una macchina non può venire compresa né senza la finalità, né senza l’uomo. *Una macchina è costruita dall’uomo e per l’uomo, in vista di certi fini da raggiungere, nella forma di effetti da produrre*” [Canguilhem, *La conoscenza*, cit., p. 165, corsivo nostro].

regolazioni nell'organismo e nella società".²²⁵ La differenza tra omeostasi biologica e regolazione meccanica applicata alla società verte sull'eccedenza della prima rispetto alla seconda e pone il problema del riduzionismo associato a una concezione meccanizzata della società.²²⁶ Di conseguenza, la distinzione tra meccanismo e meccanicismo, che egli tratterà ampiamente in *Macchina e organismo*, pone un elemento di rottura tra una concezione filosofica del mondo che orienta la teoria scientifica (meccanismo) e un fenomeno tecno-economico delle società industriali (macchinismo come meccanicismo). La tecnica dovrebbe perciò essere ricompresa nella vita in modo da poter costituire un'organologia generale che riunisca biologica e tecnologia.²²⁷

Leroi-Gourhan applica esplicitamente il dinamismo dello slancio vitale all'antropologia evolutiva. Per il paleo-antropologo si tratta di seguire l'antropogenesi come progressiva esteriorizzazione di organi che, sulla scorta della tesi della proiezione organica, estroflette fuori di sé una funzione biologica. Di conseguenza, egli concepisce l'acquisizione del pollice opponibile come liberazione della mano parallelamente alla produzione di linguaggio, cui corrisponde una diversa conformazione del cranio. Mano e linguaggio – abilità tecnica e comunicativa – fanno parte di una medesima tappa evolutiva nel processo che Leroi-Gourhan definisce di ominizzazione. Il farsi cose (utensili, fonemi) di relazioni biologiche interne all'uomo è un fattore positivo della sua stessa evoluzione e concorre alla costituzione di *milieu* esterno che fa tutt'uno con quello naturale. L'esteriorizzazione di Leroi-Gourhan reinterpreta lo slancio vitale bergsoniano e permette di leggere l'antropogenesi come processo inscindibile dalla tecnogenesi. Inoltre, ben al di là dell'intento del paleo-antropologo, l'esteriorizzazione offre una

²²⁵ G. Canguilhem, *Nouvelles réflexions sur le normal et le pathologique* (1966), PUF, Paris 2005; "Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société", in *Ecrits sur la médecine*, Éditions du Seuil, 2002, pp. 101-123.

²²⁶ A questo proposito si rimanda a A. Bardin, *La société, « machine autant que vie ». Régulation et invention entre Wiener, Canguilhem et Simondon*, Vincent Bontems (a c. di) in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur. Colloque de Cerisy*, Klincksieck, 2016, pp. 33-44.

²²⁷ Questi temi saranno ampiamente trattati nel proseguo del capitolo, in cui la ripresa di Bergson da parte di Canguilhem gli permette di leggere la tecnica come espressione del medesimo slancio vitale e, di conseguenza, concepire la creazione tecnica come modalità che differisce solamente per grado dall'attività creatrice della vita.

concezione normativa del processo di reificazione che mostra la necessità prettamente umana di oggettificare la propria attività in altro da sé.

Ciò che Leroi-Gourhan chiama esteriorizzazione, in Simondon si specifica nel processo di concretizzazione proprio degli oggetti tecnici. Di conseguenza, la concretizzazione simondoniana (come l'esteriorizzazione di Leroi-Gourhan), in qualche misura, si presenta come reificazione con un segno contrario e che Simondon articola intorno al concetto di tecnicità. La tecnicità come essenza genetica degli oggetti autorizza una loro evoluzione analoga a quella dei viventi e, divenendo più concreti, gli oggetti si rendono sempre più simili a un funzionamento naturale. Tuttavia, la tecnicità è anche portatrice della relazione con l'umano, che può reificarsi nel momento in cui l'oggetto è completamente separato dal produttore e quindi rappresenta una causa di alienazione. Come nel caso dell'antropomorfismo tecnologico criticato da Canguilhem, anche Simondon rivendica la necessità di un umanismo tecnologico che definisce una forma di enciclopedismo tecnologico.²²⁸ Egli, facendo propria la riflessione di Canguilhem, soprattutto nella *Nota complementare* ricerca una complementarità tra normatività biologica e normatività tecnica che si appoggia sulla concettualizzazione in ILFI del *milieu* associato, come spazio di ricomposizione organica e tecnica dell'individuo con il suo ambiente tanto naturale quanto sociale. Nella riflessione di Simondon convergono la normatività tecno-biologica di Canguilhem e la creazione continua esemplificata dall'esteriorizzazione di Leroi-Gourhan (ma anche l'umanismo tecnico di Friedmann).

²²⁸ Si veda a questo proposito MEOT, p. 101 : "Tout encyclopédisme est un humanisme, si l'on entend par humanisme la volonté de ramener à un statut de liberté ce qui de l'être humain a été aliéné, pour que rien d'humain ne soit étranger à l'homme; mais cette redécouverte de la réalité humaine peut s'opérer en des sens différents, et chaque époque recrée un humanisme qui est toujours en quelque mesure approprié aux circonstances, parce qu'il vise l'aspect le plus grave de l'aliénation que comporte ou produit une civilisation". Inoltre, prosegue Simondon, "l'homme se libérait, par la technique, de la contrainte sociale; par la technologie de l'information, il devient créateur de cette organisation de solidarité qui jadis l'emprisonnait; l'étape de l'*encyclopédisme technique* ne peut être que provisoire; elle appelle celle de l'*encyclopédisme technologique* qui l'achève en donnant à l'individu une possibilité de retour au social qui change de statut, et devient l'objet d'une construction organisatrice au lieu d'être l'acceptation d'un donné valorisé ou combattu, mais subsistant avec ses caractères primitifs, extérieurs à l'activité de l'homme. La nature individuelle n'est plus ainsi extérieure au domaine humain. Après l'accès à la liberté se manifeste l'accès à l'autorité, au sens plein du terme, qui est celui de la force créatrice" [Ivi, pp. 104-105].

Queste concezioni normative della tecnica, di provenienza biologica o etnografica, rappresentano la tecnica secondo due nozioni di estrema importanza: quella di evoluzione di Darwin e quella di proiezione di Kapp. Ne risulta una prospettiva evolutiva e normativa dello sviluppo tecnico in termini discontinui (Canguilhem), continui (Leroi-Gourhan) oppure ibridando continuità e discontinuità (come vedremo per quanto riguarda la tecnicità di Simondon). Inoltre, una prospettiva autonormativa della tecnica – di quell’antropomorfismo tecnologico che cela l’irriducibile relazione con l’umano – non implica necessariamente una razionalità di segno negativo rispetto alla vita, ma piuttosto sembra offrire un utile strumento per comprendere un altro celebre concetto marxiano. La questione del *general intellect* – che forse caratterizza più l’elaborazione dell’operaismo italiano che quella di Marx – molto spesso è stata interpretata nei termini di un determinismo tecnologico in grado di instaurare nuovi rapporti di produzione, ma che conserverebbe un’autonomia rispetto all’economia. Sebbene Marx sembri avallare la possibilità di un determinismo tecnologico che assumerebbe la guida del modo di produzione, il *general intellect* prevede l’esito tecnocratico del capitalismo ma, allo stesso tempo, profetizza un’incompatibilità del capitalismo con l’automazione (come sostengono i primi commentatori di Simondon come Naville²²⁹ e Marcuse²³⁰). In questa prospettiva, un approccio normativo ma non determinista è essenziale per fare una storia critica della tecnologia, senza ricadere in concezioni neutrali e autonome ma che tenga insieme progresso e uso della forza-lavoro mediante le trasformazioni tecnologiche²³¹ – tecnica e uomo, da una parte, tecnologia e macchine, dall’altra, come due funzioni della produzione materiale.

²²⁹ P. Naville, *Vers l’automatisme social?, Problèmes du travail et de l’automation*, Gallimard, Paris 1963.

²³⁰ La lettura di Simondon da parte di Marcuse è evidente nell’*Uomo a una dimensione* e in uno scritto anteriore del 1958 che sarà l’oggetto del paragrafo 4.1. Marcuse, oltre alla profetica catastrofe della liberazione con cui si chiude *L’uomo a una dimensione*, in “The End of Utopia” (1969) sostiene che l’automazione della società prodotta dallo sviluppo tecnologico sia incompatibile con il capitalismo perché sarebbe capace di dischiudere nuovi mezzi per migliorare le condizioni di vita, mezzi non direttamente dipendenti dal sistema produttivo [H. Marcuse, “The End of Utopia” (1967) in *Psychoanalyse und Politik*, Beacon Press, Boston 1970; tr. it. *La fine dell’utopia*, a cura di M. Bascetta, Manifestolibri, Roma 2008].

²³¹ Si veda G. Frison, “Le tecniche, l’uso della forza-lavoro e la tecnologia”, in *Macchine e Utopia*, a cura di M. Melotti, Dedalo, Bari, 1986b, pp. 25-48.

2.2 Macchinismo, meccanismo e organologia

La riflessione sul macchinismo industriale sembra mancare il presupposto fondamentale di una cultura materiale che si sviluppa parallelamente all'evoluzione umana. La distinzione che Canguilhem – alla luce del contributo di Reuleaux – stabilisce, nelle prime battute di *Macchina e organismo*, tra macchinismo e meccanismo risulta centrale per l'elaborazione di una riflessione che comprenda la tecnologia con la biologia e l'antropologia. La filosofia della tecnica, percorrendo l'asse vitalista-evolutivo, inizia allora a farsi carico di un duplice significato: non soltanto la costruzione di un sapere che abbia come oggetto la tecnica, ma anche la possibilità di un'epistemologia imperniata sulla produzione umana che procede parallelamente all'evoluzione biologica e fornisce un'architettura del progresso tecnico nella forma di un'*organologie générale*.²³² Seguendo la storia che inizia con Espinas e che giunge fino a Canguilhem, Leroi-Gourhan e Simondon, si può parlare del progetto di un'*organologia generale* che a partire dalla proiezione organica propone soluzioni diverse. Per fare ciò, è necessario ripercorrere le tappe che dall'*Organprojektion* di Kapp – anch'essa in debito con il lavoro di Franz Reuleaux – portano al progetto organologico che pensatori come Lafitte, Simondon e Canguilhem sviluppano su piani diversi ma complementari e basati sull'imprescindibile analisi del fenomeno tecnologico con quello biologico e sociale.

2.2.1 *Organologie e mécanologie: Lafitte e Simondon*

Il progetto di organologia generale è annunciato da Lafitte nelle sue *Réflexions sur la science des machines*, pubblicate lo stesso anno delle *Deux fontaines* ma su cui l'autore lavora a partire dai saggi del 1911 e 1919. Si tratta di un organicismo tecnologico che si distanzia dalla sociologia durkheimiana e che comprende la tecnologia come parte della sociologia, in continuità con la prerogativa di

²³² Il termine "organologie" nel dizionario Littré significa trattato sugli organi e, comunemente, indica la scienza che studia l'evoluzione degli strumenti musicali. Tuttavia, questo termine compare nella Francia intorno agli anni '30 e rimanda a una scienza delle macchine come totalità organica, che si relaziona all'idea di una tecnologia generale (o praxeologia) espressa da Espinas a fine Ottocento e che porta con sé implicazioni epistemologiche come vedremo con Canguilhem, antropologiche con Leroi-Gourhan e tecno-sociologiche con Simondon.

Espinas²³³. L'organologia quindi si presenta come forma intermedia tra le modalità di apparizione degli oggetti tecnici di cui si occupa la storia,²³⁴ che come abbiamo visto con Espinas concorrono a strutturare un universo di significati simbolici, e l'analisi dei sistemi meccanici che si rende necessaria con l'avvento del macchinismo e che produce dei paradigmi storici conformi al livello di sviluppo tecnologico. Il progetto di una scienza delle macchine dunque considera l'evoluzione tecnica sul fondo dell'evoluzione delle società e rappresenta una parte specifica della sociologia. Nel percorso annunciato da Espinas di una tecnologia generale o praxeologia si inserisce la vera e propria accezione del progetto organologico della *mécanologie* di Lafitte. Come dice Guillerme,

L'aspect primordial de la mécanologie de Lafitte consiste dans l'application des critères taxinomiques de la biologie à la classification des machines, et dans l'essai des concepts évolutionnistes comme modèles explicatifs de leur succession chronologique. L'importation de catégories biologiques dans la description d'un univers artificiel n'était pas une nouveauté. [...] Le rapport reconnu par Marx entre technologie naturelle et technologie artificielle, et plus précisément la dépendance de type darwinien à laquelle il soumet explicitement la naturelle, ont renforcé la conviction que la technique est une fonction biologique.²³⁵

Infatti, un primo passo in questa direzione è senza dubbio il capitolo XIII del *Capitale* in cui Marx introduce una differenza sostanziale tra lo strumento e la macchina. La totalità organica della manifattura man mano è soppiantata dalla totalità automatica del sistema di macchine che simula la vita mediante un meccanismo morto. Alla luce dei lavori di Frison è possibile condurre uno studio della forma macchina in Marx che determina un uso specifico della forza-lavoro nel modo di produzione capitalistico e porta lo studioso a concludere un'incommensurabilità tra la forma di lavoro nella manifattura rispetto alla grande industria.²³⁶ L'evoluzione tecnologica corredata con una teoria dell'innovazione nei manoscritti del '61-'63 è allora speculare alla teoria di Darwin²³⁷ e produce una

²³³ A. Espinas, "Être ou ne pas être ou du postulat de la sociologie", «Revue Philosophique» 51, 11, (1901), pp. 449-80.

²³⁴ Si veda ad esempio P. Ducassé, B. Gille, M. Daumas (cfr. nota 141).

²³⁵ J. Guillerme, "À propos de « mécanologie » de Jacques Lafitte", in *L'art du projet. Histoire, technique, architecture*, Mardaga, 2008, pp. 47-50; pp. 47-48.

²³⁶ Frison sviluppa questi temi nei due articoli già menzionati *Le diverse e artificiose macchine* (1983) e *Le tecniche, l'uso della forza-lavoro e la tecnologia* (1986).

²³⁷ Si veda la già menzionata nota 89 [Marx, *Il Capitale*, cit., p. 414] ma anche i Manoscritti del '61-'63, editi come K. Marx, *Capitale e tecnologia. Manoscritti del 1861-1863*, a cura di P. Bolchini, Editori Riuniti, Roma 1980.

trasformazione irreversibile per mezzo di invenzioni che si perfezionano progressivamente e che Marx raccoglie nell'espressione di "macchine che producono macchine". Nei manoscritti del '61-'63,²³⁸ Marx utilizza tre diverse definizioni di macchina che mutua da Babbage, Monge e Ure.²³⁹ Frison, allora, confronta la compatibilità di queste tre definizioni con l'analisi cinematica per comprendere se possono applicarsi alle moderne teorie dell'informazione.²⁴⁰ Soltanto la definizione che Marx mutua da Ure appare idonea: "la macchina mezzo di lavoro del capitale (di natura indeterminata) che ha la funzione di sostituire lavoro abile con lavoro poco abile e quindi di capovolgere la relazione lavoro vivo/mezzo di lavoro tipica della manifattura".²⁴¹ La macchina non è una cosa separata dal suo uso, ma è una forma che assume l'insieme dei rapporti tra mezzo di lavoro e lavoro vivo nel processo di lavoro del sistema industriale; inoltre, è compatibile con l'analisi cinematica del macchinario e autorizza una prospettiva sociologica rispetto a quella filosofica delle forme logiche della produzione. Possiamo perciò leggere nella forma macchina una prima accezione di organologia che però si sviluppa e perfeziona parallelamente alla produzione e necessita di una prospettiva di osservazione economica.

Specularmente alla distinzione di Mumford in fase eotecnica, paleotecnica e neotecnica, il macchinismo può essere letto attraverso tre tipologie di macchine. Iliadis confronta la catalogazione di Lafitte e di Simondon convocando anche Ruyer e la sua *Cybernétique et l'origine de l'information* (1952) che influenzerà Simondon soprattutto in maniera critica per superare la concettualizzazione

²³⁸ Si tratta dei manoscritti V, XIX e XX di *Per la critica dell'economia politica* (in tutto 23 quaderni da cui verranno tratti i volumi II e III del *Capitale*, mentre i quaderni I-V e XIX-XXIII costituiscono il materiale preparatorio al primo volume), editi come *Capitale e tecnologia* e pubblicati per la prima volta nel 1968 in occasione del 150° anniversario della nascita di Marx, che analizzano lo sviluppo delle macchine dalla manifattura alla fabbrica, l'impiego della scienza nei processi produttivi e il plusvalore relativo.

²³⁹ Si tratta della definizione di Babbage, come riunione di strumenti semplici mossi da un motore, quella di Monge (che però Reuleaux attribuisce a Poncelet) di macchina tripartita in motore, trasmissione e macchina operatrice e, infine, quella di Ure come mezzo di lavoro.

²⁴⁰ In relazione a Reuleaux si veda la nota 36. La moderna cinematica rappresenta il punto di partenza per le teorie dell'informazione del Novecento, perciò, trovare una definizione di macchina compatibile con essa permette di attualizzare Marx nelle società a capitalismo avanzato in relazione alla crescente importanza della tecnologia nel cosiddetto post-fordismo.

²⁴¹ Frison, *Le diverse e artificiose macchine*, p. 213.

dualista dell'informazione della teoria cibernetica di Wiener. Come mostra Iliadis,²⁴² Lafitte (1932), Ruyer (1952) e Simondon (1958) propongono tre diverse classificazioni delle macchine che corrispondono grossomodo a premodernità, modernità e macchinismo contemporaneo. Nelle *Réflexions sur la science des machines*, Lafitte divide le macchine in passive, attive e riflesse, mentre ne *La cybernétique et l'origine de l'information*, Ruyer propone quattro tipologie: macchine per calcolare, per ragionare, e auto-regolatrici. Infine, in Simondon la distinzione tra elementi, individui e sistemi determina anche differenti tipologie di relazioni tra l'uomo e la macchina. L'epoca dei sistemi tecnici è quella di un *milieu* tecno-geografico che modifica la relazione tra uomo e ambiente mediante l'inserzione della tecnica nella natura e la definizione di un relais informazionale, che riunifica fonte d'energia e fonte d'informazione che la fase industriale scinde dal momento che l'uomo non è più fonte di energia ma soltanto di informazione.²⁴³ L'esigenza di catalogare le diverse tipologie di macchine per morfologia e funzione corrisponde anche a una periodizzazione che procede secondo dei *lignées techniques* – tanto in Lafitte, quanto in Simondon – che mostra al contempo l'evoluzione di determinati strumenti la cui funzione si perfeziona con il perfezionarsi della conoscenza tecnica e, di conseguenza, delle macchine stesse. In realtà, Simondon in un'intervista su France-Culture con Charbonnier dichiara di non aver letto Lafitte, nonostante l'evidente affinità concettuale e non soltanto nell'uso del termine *mécanologie* con quest'ultimo, come spiegano Carrozzini e Bontems.²⁴⁴

²⁴² Cfr. A Iliadis, "Mechanology: Machine Typologies and the Birth of Philosophy of Technology in France (1932-1958)" in «Systema: connecting matter, life, culture and technology» 3, 1 (2015), pp. 131-44.

²⁴³ Cfr. G. Simondon, "La mentalité technique" in ST, pp. 295-313.

²⁴⁴ Lafitte vuole fare un'organologia, una scienza delle macchine nei termini di una totalità organica che sia, al tempo stesso, una disciplina descrittiva ovvero una *mécanographie* e normativa cioè una *mécanologie* (Lafitte, 1933). Sebbene Simondon dica in un'intervista su France-Culture con Charbonnier di non aver letto Lafitte, la ripresa terminologica è più che evidente. Sul rapporto tra Simondon e Lafitte si rimanda a Carrozzini [G. Carrozzini, "Gilbert Simondon et Jacques Lafitte : les deux discours de la "culture technique", «Cahiers Simondon » 1, L'Harmattan, Paris 2009, pp. 25-45; *Gilbert Simondon filosofo della mentalité technique*, cit., pp. 165-213] e a Bontems [Cfr. V. Bontems, "Actualité d'une philosophie des machines", «Revue de Synthèse» 130, 1, (2009), Springer, Verlag/Lavoisier pp. 37-66; "Simondon, le Progrès et l'évolution des lignées techniques", in *Formes, Systèmes et Milieux techniques (après Simondon)*, a cura di D. Parrochia e V. Tirloni, Jacques André, Lione 2012].

Lafitte è un autore importante per la genealogia della filosofia della tecnica francese, poiché sulla scorta della cinematica di Reuleaux permette di prolungare l'*Organprojection* adoperata da Espinas. In un articolo del 1933,²⁴⁵ successivo alla pubblicazione delle *Réflexions*, Lafitte sintetizza il progetto organologico di una scienza delle macchine con la rappresentazione del macchinismo come “totalité organique” e, quindi, avvalendosi dell'*outillage* biologico per una scienza descrittiva delle macchine, che chiama *mécanographie*, e una scienza normativa che sarebbe la *mécanologie* vera e propria. Di conseguenza, l'esteriorizzazione di organi e funzioni, che costituisce l'organologia generale in cui le macchine sono ricomprese, è articolata sul modello biologico della specificazione e semplificazione negli organi di determinate funzioni. In altre parole, l'approccio *mécanologique* utilizza la biologia come strumento ermeneutico della realizzazione e del funzionamento del macchinario e dispone tutti gli elementi della questione che Canguilhem riprende in *Macchina e organismo*.²⁴⁶ Prima di andare ad analizzare la necessità di un'organologia generale nella riflessione di Canguilhem e la distanza che lo separa da Lafitte e ancor prima da Espinas, è opportuno fare un'ultima osservazione riguardo al progetto di Lafitte. Infatti, come attesta Guillerme,²⁴⁷ una fonte importante e oggi quasi sconosciuta che sottende le *Réflexions* consiste nel lavoro di Maurer che nel 1927 scrive *Machinisme et automatisme*.²⁴⁸ Questo libro che osserva il fenomeno del macchinismo e del crescente automatismo ad esso collegato nelle società industriali, registra una maggior razionalizzazione del macchinario senza però assumere un giudizio di valore sul progresso tecnico come accadrà soltanto qualche anno dopo con l'introduzione del neologismo americano di *technocracy*, secondo una doppia articolazione che tale nozione

²⁴⁵ J. Lafitte, “Sur la science des machines”, cit., pp. 143-158. Da notare la convergenza e la complementarità di questo numero della rivista che ospita, oltre a Lafitte, i contributi di Pacotte sull'esigenza di una *pensée reflexive* sulla tecnica e di Louis Weber sulla macchina e il suo servitore [cfr. 1.3.1].

²⁴⁶ In realtà, il termine organologie compare anche in “Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique” in *Oeuvres Complètes, tome IV: Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*, Vrin, Paris 2015, pp. 307-320, scritto contemporaneo alla stesura di *Macchina e organismo* e che ritrova in Bergson uno dei precursori del progetto organologico. Simondon, invece, presenta il progetto organologico integrando tecnologia e organologia [si veda la fine del paragrafo e in particolare la nota 259].

²⁴⁷ Guillerme, *À propos de « mécanologie » de Jacques Lafitte*, cit.

²⁴⁸ Si veda la nota 147.

autorizza (cfr. 1.2.3). Secondo Guillerme, Bergson, “en déplorant la forme sociale du machinisme industriel, admet, pour le développement de la machine, la double caractérisation, apparemment contradictoire, d'autonomie et de contingence historique”.²⁴⁹ Questo interstizio aperto da Bergson, che nelle conclusioni delle *Due fonti* lo porterà al bisogno di un *supplement d'âme* per riconciliare la meccanica con la mistica, in Maurer si esprime nella “vie de relations” che corrisponde all'automatismo meccanico, nelle funzioni di sorveglianza, controllo e azioni riflesse. Si tratta, cioè di una prospettiva socialista nei confronti dell'automatismo che non ricorre, come fa Bergson, alla mistica. Maurer e Lafitte, secondo Guillerme, contribuiscono a sedimentare una teoria del mimetismo macchinale dell'organismo che Canguilhem andrà a ricercare in Bergson negli scritti che preparano il cosiddetto vitalismo radicale. Simondon, invece, utilizza un paradigma rovesciato del mimetismo macchinale dell'organismo articolando la sua *mécanologie* sulla concretizzazione degli oggetti tecnici come progressiva naturalizzazione della tecnica, cioè il grado di concretizzazione degli oggetti.²⁵⁰ La *mécanologie* simondoniana riposa sulla concettualizzazione della concretizzazione, cioè il processo di individuazione degli oggetti tecnici che ne determina l'evoluzione mediante un progressivo devenir-concreto dell'oggetto astratto.

L'essence de la concrétisation de l'objet technique est l'organisation des sous-ensembles fonctionnels dans le fonctionnement total; en partant de ce principe, on peut comprendre en quel sens s'opère la redistribution des fonctions dans le réseau des différentes structures, aussi bien dans l'objet technique abstrait que dans l'objet technique concret : chaque structure remplit plusieurs fonctions; mais dans l'objet technique abstrait, elle ne remplit qu'une seule fonction essentielle et positive, intégrée au fonctionnement de l'ensemble; dans l'objet technique concret, toutes les fonctions que remplit la structure sont positives, essentielles, et intégrées au fonctionnement d'ensemble; les conséquences marginales du fonctionnement, éliminées ou atténuées par des correctifs dans l'objet abstrait, deviennent des étapes ou des aspects positifs dans l'objet concret; le schème de fonctionnement incorpore les aspects marginaux; les conséquences qui étaient sans intérêt ou nuisibles deviennent des chaînons du fonctionnement.²⁵¹

L'evoluzione degli oggetti procede dall'oggetto astratto²⁵² verso quello concreto che accorparendo più funzioni in uno stesso funzionamento diventa sempre

²⁴⁹ Guillerme, *À propos de « mécanologie » de Jacques Lafitte*, cit., p. 47.

²⁵⁰ MEOT, p. 72.

²⁵¹ *Ivi*, pp. 34-35.

²⁵² Secondo Simondon, l'oggetto astratto è anche primitivo e precede storicamente e ontologicamente quello concreto: “l'objet technique abstrait, c'est-à-dire primitif, est très loin de constituer un système naturel; il est la traduction en matière d'un ensemble de notions et de principes scientifiques séparés les uns des autres en profondeur, et rattachés seulement par leurs conséquences

più complesso e paragonabile a un essere naturale, pur non identificandosi con esso. Come spiega Iliadis, “on the surface, concretization stands for the way that technology becomes reorganized as it evolves. On a deeper level, concretization proceeds by a synergy of functions. [...] Concretization is the process by which each structural element performs several functions instead of just one. This internal resonance creates a more concrete object, rather than one that is more artificially complex”.²⁵³ Di conseguenza, “la concrétisation donne à l’objet technique une place intermédiaire entre l’objet naturel et la représentation scientifique”,²⁵⁴ poiché “par la concrétisation technique, l’objet, primitivement artificiel, devient de plus en plus semblable à l’objet naturel”.²⁵⁵

Les conséquences de cette concrétisation ne sont pas seulement humaines et économiques (par exemple en autorisant la décentralisation), elles sont aussi intellectuelles : le mode d’existence de l’objet technique concrétisé étant analogue à celui des objets naturels spontanément produits, on peut légitimement les considérer comme les objets naturels, c’est-à-dire les soumettre à une étude inductive. Ils ne sont plus seulement des applications de certains principes scientifiques antérieurs. En tant qu’ils existent, ils prouvent la viabilité et la stabilité d’une certaine structure qui a le même statut qu’une structure naturelle, bien qu’elle puisse être schématiquement différente de toutes les structures naturelles. L’étude des schèmes de fonctionnement des objets techniques concrets présente une valeur scientifique, car ces objets ne sont pas déduits d’un seul principe; ils sont le témoignage d’un certain mode de fonctionnement et de compatibilité qui existe en fait et a été construit avant d’avoir été prévu : cette compatibilité n’était pas contenue dans chacun des principes scientifiques séparés qui ont servi à construire l’objet; elle a été découverte empiriquement; de la constatation de cette compatibilité, on peut remonter vers les sciences séparées pour poser le problème de la corrélation de leurs principes et fonder une science des corrélations et des transformations qui serait une technologie générale ou mécanologie.²⁵⁶

La *mécanologie* di Simondon è una tecnologia generale che radicalizza l’idea dell’organologia generale di Canguilhem che, come vedremo nel prossimo paragrafo, passa dall’inserzione del tecnico nel biologico all’inserzione del biologico

qui sont convergentes pour la production d’un effet recherché. Cet objet technique primitif n’est pas un système naturel, physique; il est la traduction physique d’un système intellectuel. Pour cette raison, il est une application ou un faisceau d’applications; il vient après le savoir, et ne peut rien apprendre; il ne peut être examiné inductivement comme un objet naturel, car il est précisément artificiel” [Ivi, p. 46].

²⁵³ Iliadis, *Mechanology: Machine Typologies and the Birth of Philosophy of Technology in France*, cit., p. 140.

²⁵⁴ MEOT, p. 46.

²⁵⁵ Ivi, p. 47.

²⁵⁶ Ivi, pp. 47-48.

nel tecnico. La tecnologia per Simondon è allora definita da una parte organologica e una meccanologica.²⁵⁷

2.2.2 Macchina e organismo

Il senso dell'organologia generale, dell'inserzione del tecnico nell'organico come fenomeno biologico universale rappresenta la soluzione alla questione del rapporto tra scienza e tecnica, ovvero alla questione epistemologica per eccellenza nel lavoro di Canguilhem. Insieme a Louis Basso,²⁵⁸ Auzias²⁵⁹ e più recentemente Goffi,²⁶⁰ Canguilhem rileva la difficoltà nel definire la tecnica in relazione alla scienza e ritiene che essa non sia riducibile alla sua applicazione alla produzione materiale e scientifica. Canguilhem tratta le "machines comme des organes de la vie"²⁶¹ ovvero riconfigura la tecnica attraverso l'inversione del rapporto con le scienze della vita, per "remettre le mécanisme à sa place dans la vie et pour la vie".²⁶² Gli scritti del cosiddetto vitalismo radicale di Canguilhem, e in particolare *Macchina e organismo*, pongono con chiarezza la questione tecnologica. Tuttavia, nei due colloqui su Descartes del 1937 e 1938 inizia quel recupero di Bergson che permette a Canguilhem di mettere sullo stesso piano tecnicità e attività creatrice.²⁶³ La tecnica, si presenta come "l'expression d'un «pouvoir» original, créateur en son profond, et pour lequel la science élaborerait, parfois à la suite, un programme de développement ou un code de précautions".²⁶⁴ In quanto potere

²⁵⁷ Come scrive Simondon, "une lampe à cathode chaude est un élément technique plutôt qu'un individu technique complet; on peut la comparer à ce qu'est un organe dans un corps vivant. Il serait en ce sens possible de définir une organologie générale, étudiant les objets techniques au niveau de l'élément, et qui ferait partie de la technologie, avec la mécanologie, qui étudierait les individus techniques complets" [*Ivi*, p. 65].

²⁵⁸ Su Louis Basso si rimanda alla nota 157.

²⁵⁹ Su Jean-Marie Auzias si veda la nota 76.

²⁶⁰ Jean-Yves Goffi (1949-), insegna Filosofia all'Università Pierre Mendès France di Grenoble ed è presidente della Società per la filosofia della tecnica. Il suo libro, *La philosophie de la technique* (1988), ha l'obiettivo di sistematizzare la riflessione sulla tecnica dall'antichità ad oggi.

²⁶¹ Canguilhem, *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique*, cit., p. 319.

²⁶² *Ivi*, p. 320. Canguilhem, nella *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique* (1947) prosegue dicendo che tale compito non è semplice, perché "il est pourtant incontestable que la vie est un objet de pensée peu rassurant pour la raison. [...] La raison est régulière comme un comptable ; la vie, anarchique comme un artiste" [*Ivi*, p. 313].

²⁶³ Sulla ricostruzione del peso dei due convegni del '37 e '38 sulla produzione successiva di Canguilhem si rimanda a E. Sfara, *Una filosofia della prassi. Organismi, arte e visioni in Georges Canguilhem*, Nuova Trauben, Torino 2016, in particolare i capitoli 2 e 3, pp. 41-125, pp. 127-159.

²⁶⁴ G. Canguilhem, *Descartes et la technique* in *Oeuvres Complètes, tome I: Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, Paris 2011, pp. 490-498, p. 490. La preoccupazione di Canguilhem

creatore, essa esprime tanto una funzione della vita quanto una funzione incoattiva del pensiero, e rappresenta una forma prelogica di filosofia dell'errore. Come dice Canguilhem, "la vie c'est la production ou, comme on l'a dit l'émergence. Elle se fait et se nourrit de synthèses, que la raison s'efforce, péniblement parfois, de reproduire par inversion du sens d'une analyse pratiquée après coup. Le rationalisme est une philosophie de l'après coup, pris à la lettre et en toute rigueur, le rationalisme, philosophie de l'homme savant, finirait par faire perdre de vue à l'homme qu'il est un vivant".²⁶⁵ Il formalismo della ragione arriva dopo l'esperienza del vivente, la tecnica fa parte di questa esperienza essenziale e, in qualche misura, si rende analoga alla vita nella sua capacità sintetica che differisce dalle sintesi della ragione. Questo sintetismo intrinseco della vita si legge attraverso il concetto di creazione che permette di ricomprendere all'interno della vita anche la tecnica. Infatti, in *Descartes et la technique*, Canguilhem ci dice che "l'initiative de la technique est dans les exigences du vivant [...]. C'est dans les besoins, l'appétit et la volonté qu'il faut rechercher l'initiative de la fabrication technique".²⁶⁶ Inoltre, "voir dans la technique une action toujours à quelque degré synthétique, donc en tant que telle inanalysable, ce n'est pas, du point de vue cartésien même, nous semble-t-il, lui retirer toute valeur, puisque c'est voir en elle un mode, quoique inférieur de création".²⁶⁷ La tecnica è allora una potenza creatrice analoga alla vita che si distingue da essa soltanto per grado.

Nel secondo colloquio del 1938, Canguilhem riprende le conclusioni di *Descartes et la technique*; infatti, in *Activité technique et création* (1938) sostiene che

nei colloqui verte sulla necessità di invertire il rapporto tra scienza e tecnica a partire da Cartesio e attraverso Cartesio, mediante la distinzione tra La tecnica e Le tecniche. *Descartes et la technique* (1937) si apre quindi con la domanda: "l'activité technique est-elle un simple prolongement de la connaissance objective, comme il est devenu commun de le penser à la suite de la philosophie positiviste, ou bien est-elle l'expression d'un «pouvoir» original, créateur en son fond, et pour lequel la science élaborerait, parfois à la suite, un programme de développement ou un code de précautions?" [Ivi, p. 490]. Ovviamente si tratta di una domanda retorica mediante cui Canguilhem polemizza con l'idea di una *tecnica ancilla scientiae* che si afferma in Francia con Comte e la filosofia positivista. Infatti, "La science procède de la technique non pas en ceci que le vrai serait une codification de l'utile, un enregistrement du succès, mais au contraire en ceci que l'embarras technique, l'insuccès et l'échec invitent l'esprit à s'interroger sur la nature des résistances rencontrées par l'art humain, à concevoir l'obstacle comme objet indépendant des désirs humains, et à rechercher une connaissance vraie" [Ivi, pp. 496-497].

²⁶⁵ Canguilhem, *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique*, cit., p. 313.

²⁶⁶ Canguilhem, *Descartes et la technique*, cit., p. 497.

²⁶⁷ *Ibidem*.

“La technique est l’expérience irréfléchie orientée vers la création” e, “dans l’expérience précritique le corrélatif de la perception, comme l’art est dans l’expérience réfléchie le corrélatif de la science”.²⁶⁸ Attraverso la definizione della coppia precritica percezione-tecnica, Canguilhem può quindi affermare la potenzialità non soltanto creatrice, ma anche emancipatrice della tecnica, in quanto consiste nell’“effort de *libération* des fins non satisfaites par la perception du réel et qu’on doit nommer, pour cela, proprement spirituelles”.²⁶⁹ In altre parole, la tecnica reinscritta nella vita come potenza creatrice differente solo per grado, diventa un concetto cardine per il pensiero. Si tratta, attraverso e all’interno delle riflessioni di Cartesio e di Bergson, di provare a ricomporre la cesura tra teoria e prassi, ragione ed esperienza. La tecnica, come potenza creatrice, rappresenta questo polo intermedio tra gli ostacoli e le resistenze dell’elaborazione teorica e la riconciliazione in quella che Bergson chiamava “esperienza integrale”.²⁷⁰ La reinscrizione del meccanismo nella vita è condotta da Canguilhem *via* Cartesio e Bergson, leggendo Cartesio con Bergson. Infatti, secondo Canguilhem, Bergson presenta la macchina come un fatto culturale e l’importanza della sua lezione sta nell’aver elaborato “une philosophie biologique du machinisme, traitant les machines comme des organes de la vie et jetant les bases d’une organologie générale”.²⁷¹ Reinscrivere il meccanismo nella vita significa, innanzi tutto, pensare la

²⁶⁸ Canguilhem, *Activité technique et création* (1938), in *Œuvres Complètes Tome I*, cit., pp. 499-506; p. 502.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 503.

²⁷⁰ Nell’incipit di *Activité technique et création* leggiamo che “toute philosophie se situe entre deux expériences : au départ celle qui nous mécontente par les obstacles ou les absences qu’elle inclut, à l’arrive celle qui comblerait notre esprit de plénitude. La philosophie est l’ambition d’une « expérience intégrale » (Bergson). Descartes cherchait à la fois la vérité en ses pensées et l’assurance en ses actions. Bergson dit qu’il faudrait agir en homme de pensée et penser en homme d’action” [*Ivi*, p. 499-500].

²⁷¹ Canguilhem, *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique*, cit., p. 319. Come evidenziava Braunstein, in un articolo di ormai quasi 20 anni fa, il contributo di Bergson è decisivo nella riflessione di Canguilhem, soprattutto nella concettualizzazione della tecnica nella filosofia della biologia canguilhemiana. “Le « principal apport » du bergsonisme est d’avoir été une « philosophie biologique du machinisme, traitant les machines comme des organes de la vie et jetant les bases d’une organologie générale ». Bergson a su montrer que la fabrication d’outils est un prolongement de l’élan vital, que la technique est une fonction du vivant. Les outils sont des organes artificiels qui nous servent dans cette exploitation de la matière qu’exige la vie. Il est même à la rigueur impossible d’opérer une « démarcation entre les machines primitives naïves et les organes montés par la vie ». Canguilhem souligne cette « origine irrationnelle » des machines et cite *Les Deux Sources de la morale et de la religion* pour montrer que « l’esprit d’invention mécanique, quoique alimenté par la science, en reste distinct et pourrait, à la rigueur, s’en séparer »”

vita come un meccanismo. Come dice in *Macchina e organismo*, “quasi sempre si è cercato di spiegare la struttura e il funzionamento dell’organismo a partire dalla struttura e dal funzionamento di una macchina già costruita; di rado, invece, si è cercato di comprendere la costruzione stessa della macchina, partendo dalla struttura e dal funzionamento dell’organismo”.²⁷² Si tratta di un processo di reinscrizione e inversione: reinscrizione del meccanismo nella vita come funzione biologica del vivente e inversione del rapporto tra scienza della vita e tecnica. Infatti, “non è possibile trattare il problema biologico dell’organismo-macchina, separandolo dal problema tecnologico di cui presuppone la soluzione, quello cioè dei rapporti tra la tecnica e la scienza”.²⁷³

Il problema tecnologico consiste in “un atteggiamento tipico dell’uomo occidentale. La meccanizzazione della vita dal punto di vista teorico e l’utilizzazione tecnica dell’animale sono fatti inseparabili. L’uomo può divenire signore e possessore della natura solo a condizione di negare ogni finalità naturale e di considerare come semplice mezzo l’intera natura”.²⁷⁴ La tesi di *Macchina e organismo* è semplice: il meccanicismo, in realtà, non elude la questione della finalità, essa non è soppressa dal funzionamento di meccanismi, ma piuttosto si trova concentrata tutta all’inizio poiché esiste un ordine, una gerarchia di cui Dio si fa garante.²⁷⁵ Più propriamente, Cartesio elimina la finalità nel suo aspetto antropomorfo: un antropomorfismo tecnologico si sostituisce a un antropomorfismo

[J. F. Braundstein, “Canguilhem avant Canguilhem”, «Revue d’histoire des sciences» 53, 1 (2000), pp. 9-26; p. 18].

²⁷² Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 149.

²⁷³ *Ivi*, p. 150.

²⁷⁴ *Ivi*, p. 162.

²⁷⁵ “Cartesio, sostituendo il meccanismo all’organismo fa scomparire dalla vita la teleologia; si tratta, però, di una scomparsa soltanto apparente, poiché il finalismo viene messo tutto intero nel punto di partenza. C’è sì la sostituzione di una forma anatomica a un processo di formazione dinamico, ma poiché questa forma è un prodotto tecnico, tutta la possibile teleologia viene racchiusa nella tecnica che ha prodotto la forma. In verità, non pare che si possa opporre meccanismo e finalità; non si può contrapporre meccanicismo e antropomorfismo, poiché se il funzionamento di una macchina *si spiega* mediante relazioni di pura causalità, la costruzione di una macchina non può *venire compresa* né senza la finalità, né senza l’uomo. Una macchina è costruita dall’uomo e per l’uomo, in vista di certi fini da raggiungere, nella forma di effetti da produrre” [*Ivi*, p. 165]. La tesi di Descartes si fonda su due presupposti che sembrano “far scomparire” la teleologia: per prima cosa, che ci sia un dio fabbricatore, secondariamente che il vivente sia un dato primitivo che precede la costruzione della macchina. Infatti, “fino a quando l’essere vivente, umano o animale, ‘è attaccato’ alla macchina, non è possibile che nasca una spiegazione meccanicistica dell’organismo” [*Ivi*, p. 155]; inoltre, l’“anteriorità biologica è una delle condizioni necessarie all’esistenza e al senso delle costruzioni meccaniche” [*Ivi*, p. 174].

politico.²⁷⁶ Infatti, la finalità non può essere eliminata, ma l'antropomorfismo tecnologico ci dà l'impressione dell'autonomia e dell'autonormatività del sistema tecnico. Come dirà Canguilhem in *Problèmes des régulations dans l'organisme et la société*, i fenomeni sociali sono normativi tanto quanto lo è l'organismo, ma nella società regolazione (tecnica) e amministrazione (politica) devono essere distinte, l'apparato di giustizia deve essere esterno all'omeostasi sociale altrimenti s'incorre nel rischio dell'antropomorfismo tecnologico. L'antropomorfismo tecnologico è anche un modo per esprimere una valutazione sul dibattito tra Borke-nau e Grossmann, e cercando di rovesciare quella serrata corrispondenza tra la produzione manifatturiera e il paradigma scientifico cartesiano che contiene in germe l'ideologia capitalista. Infatti, secondo Canguilhem, "Cartesio, più che trasportare in forma ideologica un fenomeno sociale, quello cioè della produzione capitalista, ha integrato nella sua filosofia un fenomeno umano, quello della costruzione di macchine".²⁷⁷ Infatti, come scriveva nella *Nota* del 1947, "Descartes paraît avoir nettement aperçu que le mécanisme peut rendre compte de tout, sauf de la production du mécanismes, qu'ils soient naturels ou artificiels".²⁷⁸

Il meccanismo non è in grado di rendere conto dell'invenzione tanto tecnica quanto biologica. Si tratta perciò di concepire il nesso tecnico-biologico nei termini di invenzione, mediante una teoria della costruzione delle macchine come *tattica della vita*, che Canguilhem osserva, ad esempio, nei lavori di Leroi-Gourhan (*Milieu et technique*). "Leroi-Gourhan, infatti, cerca di comprendere il fenomeno della costruzione dello strumento assimilandolo al movimento di un'ameba che forma nella propria massa una protuberanza destinata a individuare e captare l'oggetto esterno del suo appetito per digerirlo".²⁷⁹ Il fenomeno tecnico non presenta quel carattere regolare della ragione come un contabile, piuttosto, analogamente a quello biologico, è anarchico. La costruzione di macchine, secondo Canguilhem, ha un'origine irrazionale sebbene il loro funzionamento possa essere spiegato razionalmente. Questa natura bipolare della macchina

²⁷⁶ *Ivi*, p. 166.

²⁷⁷ *Ivi*, p. 161.

²⁷⁸ Canguilhem, *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique*, cit., p. 312.

²⁷⁹ *La conoscenza della vita*, cit., p. 178.

(irrazionale/razionalizzata) ripropone il problema della definizione della tecnica in rapporto a scienza ed esperienza²⁸⁰: la tecnica si definisce in rapporto a due forme di vita, quella della conoscenza scientifica e quella dell'esperienza. Come dice Canguilhem, "la razionalizzazione delle tecniche fa dimenticare l'origine irrazionale delle macchine; anche in quest'ambito come in ogni altro, sembra che si debba far posto all'irrazionale, anche e soprattutto quando si vuol difendere il razionalismo".²⁸¹ La condizione intrinseca al fare scientifico è il fatto che la scienza comprende i fenomeni biologici e tecnici *après coup*, dimenticando non soltanto l'irrazionalità dell'origine ma anche gli ostacoli e gli errori incontrati nello sforzo della formalizzazione. La tecnica, anarchica come la vita, è una forma prelogica di filosofia dell'errore ma al contempo, mediante la reinscrizione del tecnico nel biologico, diventa un paradigma di spiegazione scientifica della vita, che sintetizza la proiezione organica e il dispositivo analogico del mimetismo macchinale.

2.2.3. Organologia generale. Canguilhem, Leroi-Gourhan, Simondon.

L'organologia generale di *Macchina e Organismo* iscrive la tesi della proiezione organica nel più ampio dibattito tra vitalismo e meccanicismo. La concezione organica della tecnica, l'inversione del rapporto tra scienza e tecnica e la definizione della tecnica – distinta dalle tecniche – come potenza creatrice, costituiscono il punto di partenza di una più ampia riflessione sulla questione della teleologia in relazione al meccanicismo. Infatti, il ragionamento di Canguilhem non ignora il problema della teleologia, ma lo elude mostrando come il *telos* sia un presupposto comune ma diverso tanto della concezione vitalista quanto di quella meccanicista. La tesi che troviamo in Canguilhem – ma anche in Leroi-Gourhan – è che la tecnica si definisce come funzione non tanto dell'uomo produttivo (*homo faber*), ma della vita (*élan vital*): la tecnica si innesta nella vita come attività biologica e, allo stesso tempo, come potenza creatrice. Si tratta di una duplice

²⁸⁰ Il rapporto tra scienza ed esperienza è il tema centrale del *Gorgia* di Platone, ritradotto nella teoria critica in forma di rapporto tra teoria e prassi, ma anche tra ragione e *Lebenswelt*. Il problema del rapporto tra *logos* ed esperienza si vede tradotto da Canguilhem nel dibattito sul macchinismo industriale (che coinvolge studiosi come Koyré, Schuhl, Friedmann).

²⁸¹ *La conoscenza della vita*, cit., pp. 180-181.

operazione teorica: da una parte, ricomprendere la tecnica nella vita in una forma di reinscrizione del meccanismo nella vita secondo un phylum che da Bergson passa attraverso Canguilhem, Leroi-Gourhan, e giunge fino a Deleuze. Dall'altra, elaborare un paradigma unico dell'attività come attività biologica e tecnica, come processo creativo del vivente che resiste alla formalizzazione scientifica (unione di antropogenesi e tecnogenesi di Leroi-Gourhan).

Se prendiamo la definizione di Stiegler su *Ars Industrialis*, l'*organologie* è il risultato di un *assemblage* di organi fisiologici, organi artificiali e organizzazioni sociali.

Ce terme est dérivé du grec « organon » : outil, appareil. L'« organologie générale » est une méthode d'analyse conjointe de l'histoire et du devenir des organes physiologiques, des organes artificiels et des organisations sociales. Elle décrit une relation transductive entre trois types d'« organes » : physiologiques, techniques et sociaux. La relation est transductive dans la mesure où la variation d'un terme d'un type engage toujours la variation des termes des deux autres types. Un organe physiologique – y compris le cerveau, siège de l'appareil psychique* – n'évolue pas indépendamment des organes techniques et sociaux. Cette façon de penser s'inspire des travaux de Georges Canguilhem dans *Le normal et le pathologique*.²⁸²

Dunque, l'organologia è lo studio dell'evoluzione degli organi *fisiologici, artificiali e sociali* e descrive una relazione *trasduttiva* tra queste tre tipologie. Il riferimento implicito va ovviamente all'individuazione simondoniana che delinea un processo ontogenetico discontinuo su un fondo di continuità e procede trasduttivamente ovvero realizzando unità di senso (individui) mediante questa relazione sintetica complementare che è la trasduzione, condizione e condizionato

²⁸² *Mais l'appareil psychique n'est pas réductible au cerveau, et suppose des organes techniques, des artefacts supports de symbolisation et dont la langue est un cas [*Ars Industrialis*, « Organologie générale », <http://arsindustrialis.org/organologie-generale>]. La seconda parte della definizione spiega la dinamica di sovra-disadattamento con cui l'organologia favorisce una proletarianizzazione generalizzata, esito su cui Stiegler insiste spesso nei suoi lavori: "La transformation organologique constante connaît de nos jours un bouleversement inédit que nous appelons – en référence à un concept de Bertrand Gille** – l'hyper-désajustement. Celui-ci résulte non seulement de l'accélération de l'évolution technologique, mais du modèle néolibéral qui, depuis la « révolution conservatrice », consiste à remplacer les organisations et institutions sociales par des services eux-mêmes technologiques, et totalement soumis à un système économique devenu exclusivement spéculatif. Il y a hyper-désajustement lorsque les organes artificiels formant le système technique court-circuitent à la fois le niveau des organes et appareils psychosomatiques (organes génitaux et cérébraux compris) et le niveau des organismes sociaux. C'est ce qui conduit à ce que nous appelons une prolétarianisation généralisée. **Bertrand Gille montre qu'à partir de la révolution industrielle, la dynamique du système technique s'accroît et accélère sa transformation en sorte que la principale fonction des pouvoirs publics devient la régulation du désajustement entre système technique et systèmes sociaux qui en résulte".

dell'individuazione stessa.²⁸³ In linea con la sua interpretazione di continuità tra IPC con ILFI e MEOT mediante il transindividuale tecnico,²⁸⁴ Stiegler stabilisce un legame di codeterminazione tra individuazione biologica, psicosociale e tecnica che gli permette di sostenere una tesi implicita in Simondon e che deriva dalla digestione dei lavori di Leroi-Gourhan.²⁸⁵ Inoltre, dice Stiegler, un organo fisiologico non evolve indipendentemente dagli organi tecnici e sociali. E, in definitiva, l'organologia generale così definita si ispira esplicitamente a Canguilhem.²⁸⁶

Nell'economia della riflessione di Stiegler, l'*organologie* si iscrive nella più generale concezione farmacologica imperniata sulla concettualizzazione del *pharmakon*, al tempo stesso veleno e rimedio, fonte potenziale di tossicità o di positività. In *Pharmacologie de l'épistémè numérique*,²⁸⁷ egli presenta l'intento programmatico di far passare l'uomo da una realtà organica a una organologica. Ciò implica che la tossicità e/o positività del *pharmakon* sia letta all'interno

²⁸³ Sulla trasduzione come relazione sintetica complementare torneremo nel prossimo capitolo, in particolare nei paragrafi 3.2.2 e 3.2.3.

²⁸⁴ Sulla diversa lettura del rapporto tra IPC, ILFI e MEOT da parte di Combes e di Stiegler, che determina una diversa interpretazione della transindividualità, torneremo nel paragrafo 3.3.3. sulla definizione di "transindividuale tecnico" in relazione alla lettura di Stiegler (ma anche di Virno) che si sovrappone alla lettura biopolitica di Combes di un "transindividuale politico" si rimanda al mio articolo [T. Picchi, "The Dream of the General Intellect: Simondon between Workerism and Post-Fordism", «Philosophy Today» 63, 3 (2019), pp. 687-703; in particolare pp. 689-692].

²⁸⁵ Simondon ne parla esplicitamente in *Psychosociologie de la technicité* (da ora in avanti PST) in ST, p. 33] e nell'*Entretien sur la mécanologie* (1968) facendo riferimento ai due volumi di Leroi-Gourhan di *Evolution et technique*, ovvero *L'homme et la matière* e *Milieu et technique* [G. Simondon, *Entretien sur la mécanologie*, ST, pp. 405-443; p. 407]. Sull'organologia in Leroi-Gourhan e sul rapporto con Canguilhem e Simondon ritorneremo tra poco. Del resto, la lettura di Stiegler fin dal suo primo lavoro si basa sull'interpretazione congiunta di Simondon e Leroi-Gourhan nei termini di "politiche della memoria" [Stiegler, *La technique et le temps 1*, cit. e *La technique et le temps 2, La désorientation*, Galilée, Paris 1998]. Sulla concezione della tecnologia in Canguilhem e Simondon si rimanda a E. Clarizio, *Dalla "tecnologia generale" alla filosofia sociale. L'epistemologia analogica di Canguilhem e Simondon*, «Lessico di etica pubblica» 2 (2015), pp. 66-76.

²⁸⁶ il riferimento va a Canguilhem e al suo libro del 1943, anche se è plausibile che Stiegler pensi alle *Nouvelles Réflexions* (del '63-'67) con cui l'*historien des sciences* abbozza un confronto tra normatività biologica e normatività sociale pensata come normatività tecnica e su cui insisteva già nel 1955 nei *Problèmes des régulations dans l'organisme et la société* [G. Canguilhem, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943), riedito con il titolo *Le Normal et le Pathologique, augmenté de Nouvelles Réflexions concernant le normal et le pathologique* (1966), PUF, Paris 2005; "Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société", in *Écrits sur la médecine*, Éditions du Seuil, 2002, pp. 101-123; trad. it. "Il problema delle regolazioni nell'organismo e nella società" in *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, Einaudi, Torino 2007, pp. 53-65].

²⁸⁷ B. Stiegler, *Pharmacologie de l'épistémè numérique* in *Digital Studies Organologies des savoirs et technologie de la connaissance*, a cura di B. Stiegler, Fyp Editions, Limoges 2014, pp. 13-26.

di un'organologia dei saperi, secondo l'idea di "vie technique" di Canguilhem, come nuova forma di vita, e dell'esteriorizzazione di Leroi-Gourhan, come emancipazione della pressione di selezione biologica verso una pressione di selezione tecnologica. Si tratta cioè di un processo di "artificializzazione del vivente". La concezione organologica di Stiegler è quindi guidata dall'idea di *assemblage* tecnico e organico che caratterizza gli ultimi sviluppi del capitalismo nell'economia della conoscenza e del digitale. Tuttavia, si potrebbe parlare anche di un *assemblage* teorico che fonde il mimetismo macchinale portato alle estreme conseguenze da Canguilhem, l'idea di concretizzazione di Simondon come naturalizzazione dell'artificiale e, infine, l'esteriorizzazione di Leroi-Gourhan come processo creativo continuo e progressivo di antropogenesi e tecnogenesi – che Stiegler chiama sociogenesi.

Secondo Guchet, invece, l'organologia andrebbe compresa come co-presenza di organico e tecnico: "langage commun de la biologie et de la zoologie d'un côté, et de la technologie de l'autre, ce serait l'organologie".²⁸⁸ Guchet propone perciò una definizione più cauta che ne evidenzia la problematicità.

Il faut être attentif à ce que les théoriciens de l'évolution technique disent précisément, et en particulier aux textes dans lesquels ce langage organologique général est justement contesté, en tout cas limité dans son application. On sait déjà que Leroi-Gourhan nous met en garde contre l'usage abusif de cette analogie : si en effet "l'Australanthrope [...] paraît avoir possédé ses outils comme des griffes", s'il "semble les avoir acquis [...] comme si son cerveau et son corps les exsudaient progressivement" (Leroi-Gourhan, *Le geste*, p. 151), du moins faut-il ajouter que l'outil n'est pas « de même nature que mes ongles ». Pour Gilbert Simondon également, si l'élément porteur de technicité peut utilement être comparé "à ce qu'est un organe dans un corps vivant" (Simondon, 1958: 65)" (Simondon parle d'ailleurs explicitement de faire une organologie générale, et propose de constituer une organothèque qui ferait pendant aux bibliothèques), du moins faut-il aussitôt limiter la portée de l'analogie. En effet, Simondon précise que, contrairement à l'organe, l'élément technique est "détachable de l'ensemble qui l'a produit", et ceci parce qu'il est fabriqué. Un ressort détaché d'un dispositif mécanique reste un ressort, utilisable dans un autre dispositif technique : un organe ne peut pas être ainsi détaché, il perd son statut d'organe. Simondon avait lu et estimait l'ouvrage de Lafitte, sur ce point cependant les développements de *Du mode d'existence des objets techniques* peuvent être considérés comme une critique que Simondon adresse à ses réflexions sur la science des machines. Critique qu'il adresse à Leroi-Gourhan également.²⁸⁹

In pratica, l'accezione di organologia di Simondon critica, da una parte, la spiegazione biologica della tecnologia di Lafitte, dall'altra, la spiegazione antropologica (o meglio antropogenetica) di Leroi-Gourhan. Di conseguenza, la cautela

²⁸⁸ X. Guchet, *Les sens de l'évolution technique*, cit., pp. 93.

²⁸⁹ *Ivi*, pp. 93-94.

di Guchet rispetto all'utilizzo del dispositivo del mimetismo macchinale vuole ricordare che "l'analogie entre la bioévolution et la technoévolution ne repose donc pas sur une assimilation pure et simple entre organisation biologique et organisation technique".²⁹⁰ In effetti, l'organologia di Simondon come *mécanologie* definisce un piano di complementarità tra *milieu* della vita e *milieu* della tecnica descritto in termini di *réseaux*²⁹¹ o di *relais informationnel*,²⁹² che segna altresì il passaggio da una concezione individuale del rapporto uomo-mondo a una transindividuale del soggetto e reticolare dello spazio. Il sociale si trova perciò definito tra una funzione biologica e una funzione tecnica e richiede una mediazione affinché vita biologica e vita tecnica possano completarsi a vicenda.

In altre parole, l'inserzione del tecnico nell'organico, che fonda l'analogia tra regolazione biologica e regolazione sociale in Canguilhem da una prospettiva funzionale, per converso necessita dell'inserzione del biologico nel tecnico per comprendere l'eccezionalità delle produzioni umane secondo una continuità di tecnicità e una discontinuità oggettiva. L'attività tecnica è quindi un'attività biologica, in continuità con la regolazione organica, ma anche un'attività simbolica che si separa dal corpo oggettivandosi in nuove creazioni che retroagiscono sulla normatività sociale, secondo Simondon. Come scrive Bardin,

Considerando la produzione simbolica, le tecniche e la scienza stessa come attività vitali, intendendo cioè la funzione simbolica e la tecnicità come modalità del costituirsi di un regime di relazioni tra organismi e *milieu* nel quale si producono strumenti e simboli che fungono da supporto sia alle tecniche che alle attività simboliche, Simondon sembra muoversi nella direzione indicata dal progetto di un'organologia generale, evocato da Canguilhem in *L'essere vivente e il suo ambiente* (in Canguilhem 1952) : progetto abbozzato da Espinas, che prosegue nell'*Evoluzione creatrice* e può continuare lungo la strada aperta da Leroi-Gourhan.²⁹³

L'organologia generale rappresenta la ricerca di una sintesi tra biologia e tecnologia che, però, solleva delle questioni di carattere antropologico e

²⁹⁰ Guchet, *Les sens de l'évolution technique*, cit., p. 96.

²⁹¹ MEOT, pp. 220-221.

²⁹² Il *milieu* industriale è definito in termini di relais in cui anche le macchine rappresentano altrettanti relais in scala minore. Come scrive Simondon, "l'industrie apparaît quand la source d'information et la source d'énergie se séparent, l'homme n'étant plus source que d'information et demandant à la nature de fournir l'énergie. La machine se distingue de l'outil en ce qu'elle est un relais : elle a deux entrées distinctes, celle d'énergie et celle d'information ; le produit fabriqué qu'elle donne est l'effet de modulation de cette énergie par cette information, effet exercé sur une matière ouvrable" [Simondon, *Mentalité technique*, ST, pp. 295-313; p. 303].

²⁹² II, pp. 174-175.

²⁹³ Bardin, *Epistemologia e politica*, cit., pp. 240-241.

sociologico rispetto alla funzione simbolica della tecnica come memoria, eredità biologica e storica dell'essere umano. Al di là del ritmo evolutivo proiettato in avanti e volto all'accumulazione di trasformazioni di carattere prevalentemente tecnologico, si tratta di esaminare quali mutazioni sono determinate dallo stato della tecnica. La comprensione di questo fenomeno di ritorno, dell'influenza delle acquisizioni tecniche *détachables* dall'attività che le ha prodotte, dovrebbe essere l'oggetto dell'organologia generale di Simondon che tiene insieme *mécanologie* e antropologia.²⁹⁴

2.3 Dal «materialismo vitalista» al vitalismo dell'informazione

La riflessione francese sulla tecnica passa eminentemente attraverso la filosofia della vita che inizia con Bergson e che permette di definire un materialismo vitalista imperniato sulla sinergia tra vita e tecnica. Il tentativo di elaborare un'organologia generale delinea un comune terreno di analisi biologica e tecnologica: macchinismo e organismo come evoluzione speculare dei sistemi tecnici e dei sistemi biologici. Se prendiamo la definizione di *Ars Industrialis* di organologia generale risulta evidente la distanza rispetto alla tesi proiettiva in favore di un'idea di *organologie* come *assemblage*. Per arrivare a questa definizione è necessario apporre dei correttivi alla proiezione organica mediante le riflessioni di Canguilhem, Leroi-Gourhan e Simondon. La tesi della proiezione organica iscrive il tecnico nell'organico e su questa base fonda l'analogia tra organismo e macchina. Il vitalismo radicale di Canguilhem, infatti, si fonda sull'inserzione della tecnica nella vita e l'analogia tra organismo e macchina diventa uno strumento euristico per spiegare il vivente attraverso la macchina. Mentre secondo Leroi-Gourhan, per spiegare la macchina occorre l'intelligenza tecnica e una certa

²⁹⁴ Riguardo alla concezione antropologica di Simondon, si tratta più propriamente di una non-antropologia che l'autore rivendica a partire dall'impossibilità di fissare univocamente un'essenza dell'uomo: una definizione negativa e relazionale che lascia pur sempre spazio a delle considerazioni antropologiche che si ibridano con lo sviluppo tecnologico e la normatività sociale. A questo proposito si veda la quarta parte di ILFI, in particolare il paragrafo 4 del primo capitolo "Insuffisance de la notion d'essence de l'homme et de l'anthropologie" in ILFI, pp. 296-298, ed. it. pp. 400-402; sulla questione della non-antropologia simondoniana si veda anche J.-H. Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, PUF, Paris 2008; p. 134.

capacità di manipolazione della materia. Simondon, infine, segue la via contraria e complementare dell'inserzione del tecnico nell'organico, prolungando la riflessione canguilhemiana attraverso la comprensione organica della tecnica: per spiegare la macchina a informazione, secondo Simondon, è necessario un concetto non tecnologico d'informazione al di là del dualismo materia-forma che proietta la macchina nel regno dei viventi poiché "l'artificiel est du naturel sus-cité, non du faux ou de l'humain pris pour du naturel".²⁹⁵ A partire dal materialismo vitalista è allora possibile rileggere il progetto d'individuazione simondoniana, privilegiando il rapporto tra natura e tecnica che l'autore articola attraverso un concetto non cibernetico d'informazione, centrale non solo per la riforma dell'individuazione, ma anche per la definizione di paradigma dell'attività allo stesso tempo biologico e tecnico.

2.3.1 Il materialismo vitalista

Nel fare lo stato degli studi in *Macchina e organismo*, Canguilhem menziona l'espressione utilizzata da Wahl di un «materialismo vitalista» che può esser fatto risalire a Leibniz e Diderot, presente nella riflessione di Bergson o di Samuel Butler e che si riverbera nel pensiero contemporaneo di Ruyer, ad esempio.²⁹⁶ Nel panorama francese la ricezione del romanzo di Butler insieme ai suoi *Notebooks* diventa centrale per saturare il dispositivo analogico del mimetismo macchinale.²⁹⁷ L'autore inglese ha, infatti, una significativa influenza nel lavoro di Ruyer, che verrà messa in luce e ripresa da Deleuze e Guattari,²⁹⁸ in cui si profila un

²⁹⁵ MEOT, p. 256.

²⁹⁶ J. Wahl, *Tableau de la philosophie française contemporaine*, Fontaine, Paris 1945.

²⁹⁷ Valéry Larbaud negli anni '20 traduce diverse opere di Samuel Butler e ha il merito di aver introdotto in Francia questo autore. La ricezione di Butler e, in particolare, del suo romanzo distopico *Erewhon*, interessa il panorama filosofico in merito al macchinismo e al rapporto tra vitalismo e meccanicismo. Butler, infatti, suscita l'interesse di Ruyer che lo confronta con Marx [R. Ruyer, "Marx et Butler ou Technologisme et Finalisme", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 55(3) (1950), pp. 302-311]. Koyré nel *Mondo del pressappoco* prende Butler a esempio nel capitolo sulla valutazione del macchinismo [Koyré, *Il mondo del pressappoco*, cit., pp. 83-104]. Naville lo menziona in *Vers l'automatisme social?* quando considera la coscienza degli operai di fronte alle macchine, in merito alla *race insensée* che crea la vita meccanica in due modi: al modo dei biologi per imitazione o dei fisici della molecola creando macchine capaci di creare altre macchine [P. Naville, *Vers l'automatisme social?*, cit., pp. 279-281]. Infine, nell'*Anti-edipo* di Deleuze e Guattari, l'autore è preso a esempio del collasso della tesi vitalista e meccanicista l'una sull'altra.

²⁹⁸ Deleuze, Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit., pp. 322-326.

coscienzialismo radicale mediante la postulazione di una coscienza primaria a unificare gli isomorfismi della finalità biologica, psicologica e tecnologica. Tuttavia, prima di Ruyer, come sostiene Wahl, una forma di materialismo vitalista si riscontra in Bergson, nella fattispecie nell'*Evoluzione creatrice*, in cui l'organicismo tecnologico come forma di intuizionismo che segue il dinamismo dello slancio vitale dall'organico all'inorganico è paragonabile alla distopia di Butler del libro delle macchine, in cui si narra di un'epoca lontana in cui le macchine hanno imparato a riprodursi acquisendo – o meglio facendo emergere – la funzione generativa del vivente; inoltre, nello stesso libro l'autore fittizio utilizzato da Butler si perde in elucubrazioni circa la coscienza nei vegetali e nelle forme di energia come il vapore. Come principio evolutivo, Butler pone un concetto di coscienza che si allarga storicamente con il progresso tecnico e in cui questa espansione è presupposta *a priori*, mentre Bergson pone l'intuizione dello slancio vitale che si organizza nella e con la materia. Come scrive Sigaut, "l'ultra-spiritualiste Bergson propose de l'intelligence une conception rigoureusement matérialiste, [...] non parce qu'elle serait une fonction du cerveau donc du corps (ce qu'il nie explicitement), mais parce que sa raison d'être est dans la manipulation efficace des choses matérielles. Parce qu'*Homo faber*".²⁹⁹ Di conseguenza, con Bergson emerge un nesso tra antropologia e tecnologia che verrà ulteriormente sviluppato da Le Roy,³⁰⁰ Teilhard de Chardin³⁰¹ e Leroi-Gourhan. Canguilhem, invece, riunisce ciò che con Wahl abbiamo chiamato materialismo vitalista nel rapporto tra biologia e tecnologia, come vitalismo tecnologico che prende le mosse dall'organicismo proiettivo di Kapp, ripreso da Espinas e poi Bergson: la tecnologia è un capitolo dell'organologia generale, così come lo è la biologia.

Bergson non è sufficiente per completare il progetto dell'organologia; infatti, Canguilhem rivisita la filosofia dell'azione di Alain attribuendo anche alla tecnica una funzione pratica in quanto attività creatrice sulla materia. Nel suo

²⁹⁹ Sigaut, *Comment Homo devint faber*, cit., pp. 20-21.

³⁰⁰ Su Edouard Le Roy si veda la nota 96. Simondon assimila Bergson e Le Roy nelle conclusioni del MEOT, ed è verosimile che si riferisca alla tesi di Le Roy piuttosto che a quella di Bergson dal momento che riprenderà le riflessioni di Leroi-Gourhan, che traduce implicitamente l'*élan vital* di Bergson nell'idea che antropogenesi e tecnogenesi concorrano congiuntamente nel processo evolutivo.

³⁰¹ Su Teilhard de Chardin si veda la nota 100.

lavoro, soprattutto anteriore alla filosofia della biologia, l'organologia generale si presenta sotto forma di inserzione del tecnico nel biologico. Egli affronta direttamente la questione dell'organologia generale in *Machine et organisme* come intento programmatico della filosofia della biologia che consiste appunto nel "rimettere il tecnico nell'organico" e che considera la tecnica come "fenomeno biologico universale".³⁰² Il ragionamento di *Machine et organisme* articola l'opposizione tra la concezione meccanicista e quella organicista, riducendo la questione della finalità ad un antropologismo tecnologico che implica implicitamente le considerazioni che verranno fatte sul *general intellect* dal post-operaismo italiano (e, a nostro avviso, dando una risposta ben più convincente). Il materialismo vitalista prepara il terreno al vitalismo radicale di Canguilhem che, uscendo dalla metafora portata al collasso da Butler, pone il problema tecnologico del nostro tempo, cioè quello di un antropomorfismo tecnologico che non lascia scorgere un umanismo al di là del presunto determinismo del progresso.

Secondo Canguilhem, esiste un rapporto irriducibile tra tecnica e vita che, lungi da risolversi in un rapporto preciso, si esprime in modo analogico o talvolta proiettivo, spiegando la tecnica con la vita e la vita con la tecnica come dimostra il paradigma macchina-organismo. Questo modo di concepire l'essenzialità della tecnica per la vita e della vita per la tecnica, in realtà, ruota attorno a una serie di opposizioni concettuali che evidenziano frammenti del problema. Canguilhem riassume la questione nelle coppie meccanicismo/vitalismo per strutture e funzioni; discontinuità/continuità per la successione delle forme; preformazione/epigenesi per spiegare la morfogenesi; atomicità/totalità in relazione alla

³⁰² *La conoscenza della vita* esce nel 1952, ma il capitolo *Macchina e organismo* (così come *Aspetti del vitalismo e Il vivente e il suo milieu*) fa parte di un ciclo di conferenze tenute tra 1946 e 1947, negli stessi anni della recensione del «Journal de Psychologie» e della *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique*. Infatti, l'esigenza di un'organologia generale compare in *Machine et organisme*, ma anche nella recensione a *Le Travail et les Techniques* del «Journal de Psychologie». Qui, Canguilhem sostiene che "comme en biologie, en technologie le problème des rapports entre l'organe et la fonction se pose. A quels moments l'homme se rend-il compte qu'il lui est venu de nouveaux organes? L'organe ne peut apparaître comme tel qu'en rapport avec une fonction. [...] La thèse bergsonienne, bien développée fait apparaître la technologie comme un chapitre d'une organologie générale" [G. Canguilhem, recensione a *Le Travail et les Techniques*, in *Œuvres Complètes IV*, cit., p. 347].

definizione d'individualità.³⁰³ A questo problema cerca di dare una risposta la teoria dell'individuazione di Simondon che, mediante una critica del materialismo che in realtà presuppone un concetto di materia polarizzato tra dinamismo vitale e inerzia,³⁰⁴ riafferma con forza la tesi della creazione continua di Bergson evidenziando nella tesi sull'individuazione questo dinamismo creatore di strutture, mentre, nella tesi sul modo di esistenza degli oggetti tecnici, presenta il carattere irriducibile dell'attività tecnica cioè la tecnicità mediante il quale il progresso umano si articola secondo una continuità discontinua: continuità della tecnicità in quanto elemento genetico dell'attività, discontinuità delle forme ovvero del modo di esistenza degli oggetti.³⁰⁵

Nonostante la posizione apertamente anti-bergsoniana di Simondon, la riflessione di Bergson attraverso la mediazione di Canguilhem, suo maestro, e di Leroi-Gourhan, offre i fondamenti per una filosofia della vita che ricomprende in

³⁰³ Canguilhem in "Aspetti del vitalismo" nella *Conoscenza della vita* menziona il contributo di Simondon con la tesi sull'individuazione in merito al chiarimento e alla definizione dell'individualità [Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 127].

³⁰⁴ Come scrive Simondon in ILFI, "dans le matérialisme, il y a une doctrine de valeurs qui suppose un spiritualisme implicite : la matière est donnée moins richement organisée que l'être vivant, et le matérialisme cherche à montrer que le supérieur peut sorti de l'inférieur. Il consititue une tentative de réduction du complexe au simple. Mais si, dès le début, on estime que la matière constitue des systèmes pourvus d'un très haut niveau d'organisation, on ne peut aussi facilement hiérarchiser vie et matière. Peut-être faut-il supposer que l'organisation se conserve mais se transforme dans le passage de la matière à la vie. S'il en était ainsi, il faudrait supposer que la science ne sera jamais achevée, parce que cette science est une relation entre des êtres qui ont par définition le même degré d'organisation : un système matériel et un être vivant organisé qui essaie de penser ce système au moyen de la science. S'il était vrai l'organisation ne se perd ni se crée, on aboutirait à cette conséquence que l'organisation ne peut que se transformer. Un type de relation directe entre l'objet et le sujet se manifeste dans cette affirmation, car la relation entre la pensée et le réel devient relation entre deux réels organisés qui peuvent être analogiquement liés par leur structure interne" [ILFI, p. 159 ; ed. it. p. 214].

³⁰⁵ In realtà, Simondon critica Bergson soprattutto in relazione alle *Due fonti* di cui non accetta il paradigma comunitario definito sulla dicotomia aperto/chiuso. Come afferma nelle prime battute del MEOT, "la culture s'est constituée en système de défense contre les techniques" [MEOT, p. 9] e in questa chiusura culturale nei confronti della tecnica iscrive anche la riflessione di Bergson, secondo Simondon schiacciata sul lavoro (travail, fabrication) piuttosto che sulla tecnicità. Di conseguenza, interpreta la tesi prometeica dell'*homo faber* in maniera critica rispetto all'eccedenza dell'*élan vital* che invece è esaltata da Canguilhem. Così nelle conclusioni del MEOT, Simondon afferma che "l'analyse du mode d'existence des objets techniques possède donc en ce sens une portée épistémologique. Une doctrine comme celle de Bergson oppose le travail au loisir et donne au loisir, sous la forme de la rêverie, un privilège épistémologique fondamental : cette opposition reprend celle que faisaient les Anciens entre les occupations serviles et les occupations libérales, les occupations libérales, désintéressées, ayant valeur de connaissance pure, alors que les occupations serviles n'avaient qu'une valeur d'utilité" [MEOT, p. 255].

sé la materia³⁰⁶ e funziona analogamente al paradigma dell'individuazione di Simondon, in quanto "l'organisation se conserve mais se transforme dans le passage de la matière à la vie".³⁰⁷

L'individuation vitale ne vient pas après l'individuation physico-chimique, mais pendant cette individuation, avant son achèvement, en la suspendant au moment où elle n'a pas atteint son équilibre stable, et en la rendant capable de s'étendre et de se propager avant l'itération de la structure parfaite capable seulement de se répéter, ce qui conserverait dans l'individu vivant quelque chose de la tension préindividuelle. [...] L'individu vivant serait en quelque manière, à ces niveaux les plus primitifs, un cristal à l'état naissant s'amplifiant sans se stabiliser.³⁰⁸

Come spiega Combes, in Simondon il rapporto tra individuazione fisica e individuazione biologica non è né gerarchico (ordine *a priori*) né cronologico (ordine *a posteriori*), ma piuttosto differenziale: è un'individuazione *al posto di*.³⁰⁹ All'interno dell'individuazione fisica, la vita si presenta come negazione, come differenza da sé: è il risultato di un vero e proprio processo di differenziazione operativa. L'individuazione vitale è in sospenso, "retient et dilate la phase la plus précoce de l'individuation physique – si bien que le vital serait du physique en suspens, ralenti en son processus et indéfiniment dilaté".³¹⁰

Nous ne voulons nullement dire que c'est l'individuation physique qui produit l'individuation vitale ; nous voulons seulement dire que la réalité n'a pas explicité et développé toutes les étapes possibles de l'opération dans le système physique d'individuation, et qu'il reste encore dans le réel physiquement individué une disponibilité pour une individuation vitale ; l'être physique individué peut être investi dans une individuation vitale ultérieure sans que son individuation physique soit dissoute ; peut-être l'individuation physique est-elle la condition de

³⁰⁶ Un articolo del biologo americano W. E. Ritter del 1911 analizza proprio il rapporto tra vitalismo e materialismo individuando, invece di un'opposizione, una relazione di complementarità grazie al concetto di evoluzione che Bergson applica nella propria filosofia [cfr. W. E. Ritter, *The Controversy between Materialism and Vitalism: Can It Be Ended?*, in «Science», New Series, 33, 847 (1911), pp. 437-441].

³⁰⁷ ILFI, p. 159; ed. it. 214.

³⁰⁸ *Ivi*, p. 152; ed. it. p. 207: "L'individuazione vitale non viene *dopo* quella fisico-chimica, bensì durante questa individuazione, ovvero prima del suo definitivo compimento, sospendendola nel momento in cui non ha ancora perseguito il suo equilibrio stabile, e rendendola pertanto in grado di estendersi e propagarsi prima dell'iterazione della struttura definitiva, capace a sua volta, esclusivamente di ripetersi, cosa che consentirebbe di conservare nell'individuo vivente elementi di tensione preindividuale. [...] L'individuo vivente sarebbe in qualche modo, ai suoi livelli più primitivi, un cristallo allo stato nascente che si amplifica senza stabilizzarsi".

³⁰⁹ A questo proposito si veda M. Combes, *Stato nascente: fra oggetti tecnici e collettivo. Il contributo di Simondon*, in Aa.Vv., *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*, a cura di U. Fadini, A. Negri, C.T. Wolfe, Manifestolibri, Roma 2001, pp. 133-39.

³¹⁰ ILFI, p. 152; ed. it. p. 208: "conserva e dilata la fase più precoce dell'individuazione fisica – al punto che il vitale corrisponderebbe al fisico in sospensione, rallentato nel suo processo e indefinitamente dilatato".

l'individuation vitale sans jamais en être la cause, parce que le vital intervient comme un ralentissement amplificateur de l'individuation physique.³¹¹

Simondon sposta il limite tra umano e animale, nella differenziazione tra materia e vita. L'uomo si presenta come prodotto neotenco dello sviluppo biologico dei viventi, che continua a individuarsi psichicamente e collettivamente (ovvero ad apprendere al di là della base istintuale). Il vivente specificamente umano è dunque il prodotto neotenco rispetto all'organizzazione fisico-chimica della materia, dopo una prima differenziazione tra materia polarizzata e irruzione della vita. Se si può parlare di un materialismo vitalista in Simondon, che presuppone una ridefinizione della vita come dinamismo che va dall'ambito fisico-chimico a quello organico e della materia come entità polarizzata che si auto-organizza, allora è necessario pensare una relazione tra vita e materia che, da una parte, fissa una soglia tra fisico e biologico e segna l'irreversibilità del processo d'individuatione, dall'altra, fornisce un elemento di congiunzione, di incontro della materia con la vita.³¹²

Al fine di rispettare l'andamento continuo dell'individuatione, pur conservando le discontinuità che si producono su vari ordini di grandezza, Simondon elabora un'onto-epistemologia in grado di descrivere la morfogenesi che va dalla materia alla vita e dalla semplice vita biologica a quella sociale e collettiva. Facendo rientrare la riflessione di Simondon in questo materialismo vitalista che

³¹¹ *Ivi*, pp. 319-320; ed. it. pp. 432-433: "Non vogliamo affatto affermare che sia l'individuatione fisica a produrre l'individuatione vitale: vogliamo solo affermare che la realtà non ha esplicitato o sviluppato tutte le tappe possibili dell'operazione all'interno del sistema fisico d'individuatione, e che permane ancora nel reale fisicamente individuato una disponibilità per un'individuatione vitale. L'essere fisico individuato può essere investito da un'individuatione vitale ulteriore, senza che la sua individuatione fisica si dissolva e, forse, l'individuatione fisica consiste nella condizione dell'individuatione vitale senza per questo costituirne la causa, poiché il vitale costituisce una sorta di rallentamento amplificatore della stessa individuatione fisica".

³¹² Le condizioni affinché avvenga l'individuatione, secondo Simondon, sono la presenza di potenziali in un sistema metastabile, cioè in equilibrio apparente. Già nell'individuatione fisica non troviamo una causa formale che ordina la materia grezza, ma semmai dell'informazione che interagisce con una materia polarizzata. Come scrive Simondon, "cette relation n'est ni purement quantitative, ni purement qualitative; elle est autre qu'un rapport de qualités ou qu'un rapport de quantités; elle définit une *intériorité* mutuelle d'une structure et d'une énergie potentielle à l'intérieur d'une singularité. [...] Cette relation est information; la singularité du germe est efficace quand elle arrive dans une situation hylémorphique tendue. Une analyse fine de la relation entre germe structural et le milieu qu'il structure fait comprendre que cette relation exige la possibilité d'une polarisation de la substance amorphe par le germe cristallin. [...] La relation d'un germe structural à l'énergie potentielle d'un état métastable se fait dans cette polarisation de la matière amorphe" [*Ivi*, pp. 87-88; ed. it. p. 120].

include la tecnica nell'evoluzione come fattore correlativo dell'organizzazione biologica, il MEOT – tesi complementare di dottorato accanto alla tesi principale sull'individuazione – rappresenta un'altra forma di questo movimento che va dalla materia alla vita con cui gli oggetti separati dall'attività che li ha prodotti retroagiscono sullo sviluppo dell'uomo come apprendimento di nuove organizzazioni e creazione di strutture. Di conseguenza, la nostra attenzione al MEOT concerne un'idea di tecnica come rapporto tra organico e inorganico, da una parte, e tra biologico e sociale, dall'altra.

Quello di Simondon è un tipo di materialismo imperniato sul concetto d'informazione e di sistema metastabile, che permette di concepire la relatività delle condizioni materiali di esistenza che una certa letteratura critica legge in termini di reificazione del preindividuale.³¹³ Alla luce della concezione simondoniana della tecnica e della natura è allora possibile ripercorrere il tema dell'alienazione e della reificazione da un'altra prospettiva – come vedremo nel capitolo 3 – che tiene in conto l'irriducibile dinamismo della vita e della produzione che si estroflette in altro da sé.

2.3.2 Ambivalenza del concetto di informazione

Come si può completare il tentativo di Canguilhem di rimettere la tecnica nella vita per la vita con il prolungamento di Simondon di rimettere l'organico – in quanto realtà biologica e umana³¹⁴ – nella tecnica? La risposta è, allo stesso tempo, semplice e complessa, poiché è possibile invertire il ragionamento di Canguilhem e leggere il dinamismo della vita nella tecnica, ma, secondo Simondon, è per prima cosa necessario lasciarsi alle spalle ogni tipo di concezione sostanzialista e dualista per non ricadere in opposizioni classiche della filosofia come, ad

³¹³ La questione della reificazione del preindividuale sarà oggetto del paragrafo 3.3.3 e concerne le letture di Stiegler e Virno circa il rapporto tra preindividuale, transindividualità e tecnica.

³¹⁴ Simondon si interessa anche all'etologia per confrontare l'attività tecnica animale con quella tipicamente umana, come scrive in *Nascita della tecnologia*: “chaque technique est relativement libre jusqu'à sa constitution en système homme-nature fermé, ayant un code (la cueillette avant l'agriculture, la mécanique avant le machinisme, la biologie du XIX^e siècle avant la cybernétique et l'éthologie, de la biotechnique des Physiocrates jusqu'à Spencer). Ensuite vient la fermeture, qui est une constitution en système, et qui est le reflet dans la pensée de la naissance d'un code de corrélation permettant au système homme-nature de fonctionner en état de résonance interne” [G. Simondon, *Naissance de la technologie* in ST p. 176].

esempio, materia-forma, soggetto/oggetto, natura/cultura. Una simile operazione – annunciata fin dall’introduzione di ILFI – procede parallelamente all’impiego di un concetto d’informazione che permette di spiegare isomorfismi biologici, psicosociali e tecnici della finalità nei termini di processi d’individuazione, nonostante il concetto d’informazione non venga mai definito in maniera univoca da Simondon. La nostra tesi si basa quindi sulla significazione plurale dell’informazione simondoniana – come attività vitale e attività tecnica – irriducibile a una definizione data una volta per tutte.

Come spiega Simondon nell’introduzione di ILFI, la tesi sull’individuazione che antepone cronologicamente e ontologicamente il processo al principio si fonda su una riforma radicale della nozione di forma, alla quale si deve sostituire quella d’informazione. L’informazione di Simondon è una nozione tecnologica impiegata in maniera non-tecnologica e definita sibillantemente come “*signification qui surgit d’une disparation*”.³¹⁵ Il concetto d’informazione è fondamentale all’interno del progetto dell’individuazione e rappresenta la “formula dell’individuazione”. Esso è chiamato a regolare ogni processo di individuazione fisica, biologica, psicosociale e tecnica, poiché mediante il postulato del realismo della relazione³¹⁶ Simondon interpreta i vari livelli di realtà secondo un paradigma

³¹⁵ ILFI, p. 35; ed. it. p. 48.

³¹⁶ Il postulato del realismo della relazione, “qui a une signification ontologique et une valeur logique (ou épistémologique); nous supposons en effet que la véritable relation est partie intégrante de l’être” [G. Simondon, *Analyse des critères de l’individualité* in ILFI, p. 553, ed. it. 761: ; ed. it. 761]. Questo postulato, in effetti, è alla base della reciproca determinazione di oggetto e metodo nella teoria, per cui l’oggetto non è mai il frutto di una sintesi definitiva, mentre il metodo diventa un metodo trasduttivo, che rompe con l’incedere ternario della dialettica tradizionalmente intesa. Il realismo della relazione rappresenta il postulato fondamentale della teoria dell’individuazione, poiché da esso dipende la sovrapposizione di epistemologia ed ontologia e a cui segue la conseguenza altrettanto fondamentale di una circolarità di processo e oggetto prodotto. In quanto principio logico-epistemologico ed ontologico, da una parte, fonda il metodo analogico e un tipo di conoscenza operativa; dall’altra, invece, obbliga a considerare la relazione come ciò che costituisce e struttura l’essere. Per questa interdipendenza onto-epistemologica, da una parte, il realismo della relazione definisce una modalità conoscitiva per il soggetto, che consiste in una conoscenza *opératoire*; dall’altra, definisce l’individuo stesso come prodotto relazionale. Il metodo, che la teoria dell’individuazione adotta sulla base del postulato, consiste nel non tentare di delineare l’essenza di una realtà per mezzo di una relazione *concettuale* tra due termini estremi preesistenti, ma nell’attribuire ad ogni autentica relazione il rango di essere. Con questo metodo Simondon vuole prendere le distanze sia dalla teoria razionalista che identifica reale e razionale, sia da quella sostanzialista che considera l’essere come essenza. Per questo, la relazione è qualcosa di diverso dal rapporto: Simondon distingue la relazione come rapporto a tre termini, di cui uno è appunto la relazione, diversamente dal rapporto che è sempre tra due termini, i quali hanno assorbito in sé la relazione stessa. La relazione è anteriore al rapporto e la prospettiva sostanzialista

consiste in un caso estremo di questo realismo, per cui la sostanza è una situazione in cui la relazione è inconsistente, in cui la relazione è occultata. In breve, si tratta di rifiutare delle forme di identità, siano esse di natura concettuale o sostanziale, a cui contrapporre un principio di equivalenza. Per cui, la relazione va intesa come “relation dans l'être, relation de l'être, manière d'être” [Ivi, p. 32; ed. it. p. 44]. Con una formula, possiamo dire che l'essere è relazione, è ciò che diviene relazionandosi. L'essere individuato, quindi, può essere definito come un *être consistant en relations* [Ivi, p. 84, ed. it. p. 115]. La teoria dell'individuazione assume la realtà in quanto realtà di una relazione costituente dell'essere individuato, in questo modo, risulta ancora più chiaro il criterio di oggettività che ricerca le proprie condizioni all'interno della propria realtà, costituendo l'oggetto a partire dal metodo ed il metodo a partire dall'oggetto. Se l'essere è relazione, allora significa che l'essere consiste nella relazione. Come precisa la Combes, questa espressione si può intendere in due modi, in base alla doppia accezione del verbo *consister*. In primo luogo, l'individuo è *consistance* di una o più relazioni, è strutturato dall'operazione d'individuazione che lo porta all'esistenza e, in quanto tale, è un ponte tra due ordini disparati dell'essere: tra preindividualità ed individualità. Secondariamente, esso è l'azione con cui acquisisce consistenza e quindi è *constitution* che lo porta ad essere, per cui la sua esistenza e la sua realtà dipendono da un'attività relazionale [Cfr. M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité, pour une philosophie du transindividuel*, PUF, Paris 1999; si farà riferimento all'edizione inglese *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*, traduzione a cura di T. LaMarre, The MIT Press, Cambridge 2013, pp. 18-20]. Con la prima accezione di consistenza, l'individuazione va intesa come operazione che dà come risultato non soltanto l'essere individuato, ma anche la coppia individuo-ambiente. Ciò corrisponde a considerare la realtà come sfasamento dell'essere preindividuale, che si costituisce come nuova fase in cui si ha l'essere individuato ed il suo ambiente. In effetti, la nozione di *milieu* prevede di per sé una complementarità, che si esprime nel significato stesso del termine. Oltre ad essere l'ambiente in cui vive e si costituisce l'individuo, esso è anche il mezzo attraverso cui si presenta un certo tipo di esistenza. Di conseguenza, l'individuo non è il solo prodotto del processo di individuazione, né il suo risultato ultimo, ma piuttosto è definito come tutto ciò che può entrare in una relazione e che conserva, per la sua provenienza dalla preindividualità, un certo grado di indeterminazione, di singolarità non ancora attualizzata. In questo senso, l'individuo è un ponte tra un modo dell'essere e un altro, tra il preindividuale e l'individuale. Quindi, anche le fasi dell'essere sono fasi in relazione e, a partire *dalla* e *sulla* relazione, è possibile avviare l'individuazione che porterà all'essere individuato. In breve, l'individuazione va compresa come una presa di forma che ha la caratteristica di essere una messa in relazione di due ordini di grandezza, tra cui si stabilisce una comunicazione. L'esistenza individuale deve essere compresa come sfasamento della realtà preindividuale e monofasica, che essendo attraversata da potenziali arriva sul punto di sfarsi, dando origine all'essere individuato. Da questo punto di vista l'individuo, in quanto fase specifica che comunica con le successive, *non è tutto l'essere*, ma è una realtà relativa e ogni sua individuazione ne richiede sempre un'altra. Infatti, soltanto nel caso dell'individuo fisico e tecnico si esauriscono tutti i potenziali, mentre nel vivente non avviene un'unica individuazione ed i processi di sviluppo e degradazione rendono necessarie nuove individuazioni. L'individualità è una fase intermedia, è soggetto e agente di una mediazione o, per usare le parole di Simondon, di una modulazione. L'individuo sarebbe quindi un essere modulare tra preindividuale e le ulteriori individuazioni. Nella seconda accezione, quella di costituzione, l'individuo è compreso come attività di relazione, per cui affermare che esso è un *être consistant en relations* significa concepirlo come ciò che agisce nella relazione e, allo stesso tempo, ciò che ne risulta. Per questo, non è soltanto un essere di relazione, ma è realmente costituito dalla relazione: come scrive Simondon, l'individuo non è tanto *in* relazione, ma *della* relazione [ILFI, p. 63; ed. it. p. 86]. Quindi, possiamo dire che l'individuo è un essere che si costituisce *come* relazione, piuttosto che nella relazione. A maggior ragione, se esso è un ponte tra le fasi dell'essere e allo stesso tempo condizione e condizionato della relazione, è possibile comprendere come l'equilibrio del sistema sia sempre relativo e preveda l'insorgere di un residuo di preindividualità: “le système énergétique en lequel se constitue un individu n'est pas plus intrinsèque par rapport à cet individu qu'il ne lui est extrinsèque : il lui est associé, il est son milieu associé. L'individu, par ses conditions énergétiques d'existence, n'est pas seulement à l'intérieur de ses propres limites ; il se constitue à la limite de lui-même et existe à la limite de lui-même ; il sort d'une singularité. La relation, pour l'individu, a valeur d'être” [Ivi, p. 62; ed. it. p. 85].

analogico che stabilisce non tanto dei rapporti d'identità, ma un'identità di rapporti.³¹⁷ Il metodo analogico dell'individuazione si basa sul paradigma tecnologico della presa di forma che “n'est pas dépourvu de valeur, et qui permet jusqu'à un certain point de penser la genèse de l'être individué, mais à la condition expresse que l'on retienne comme schème de la relation essentielle de la matière et de la forme à *travers le système énergétique* de la prise de forme”.³¹⁸ Dunque, l'individuazione, sul modello dell'attività tecnica, è una presa di forma all'interno di un sistema energetico che presuppone potenzialità energetica e limite di attualizzazione. Come scrive Simondon

Ce qui est essentiel et central, c'est l'opération énergétique, supposant potentialité énergétique et limite de l'actualisation. [...] Le principe d'individuation est l'opération qui réalise un échange énergétique entre la matière et la forme, jusqu'à ce que l'ensemble aboutisse à un état d'équilibre. On pourrait dire que le principe d'individuation est *l'opération allagmatique commune de la matière et de la forme à travers l'actualisation de l'énergie potentielle*.³¹⁹

L'operazione d'individuazione necessita di *potenzialità energetica*, che corrisponde a ciò che dobbiamo intendere con informazione. Il *limite di attualizzazione* di questo potenziale consiste nella sua stessa natura, cioè nel suo essere informazione, che dalla virtualità in cui si trova originariamente, ovvero nella realtà preindividuale, passa all'attualità all'interno di un essere individuato che però non esaurisce tutto l'apporto energetico. La presa di forma sarebbe allora

³¹⁷ “Nous avons résolu de partir d'un domaine déjà constitué, dans lequel les normes d'une pensée valide ont été déjà déterminées par le progrès d'une expérience constructive : la *physique*, avant la *biologie*, la *sociologie*, et la *psychologie*, offre l'exemple d'une pensée assez riche et formalisée à la fois pour qu'on puisse lui demander de fournir elle-même ses propres critères de validité. [...] La méthode analogique ou paradigmatique que supposent ces transferts successifs [...] se fonde sur la recherche d'une structure et d'une opération caractéristiques de la réalité qu'on doit nommer individu” [*Ivi*, p. 555; ed. it. p. 764]. Il metodo analogico o paradigmatico rileva identità di rapporti piuttosto che rapporti di identità ed essa è un'identità di rapporti operatori. Il ricorso alla fisica è alla base di questi *trasferimenti successivi*, ovvero atti analogici, come dimostra l'intuizione di Fresnel, citata da Simondon, riguardo al rapporto d'identità operativa invece che strutturale tra onda luminosa e onda magnetica. In definitiva, “l'usage de l'analogie commence avec la science” [*Ivi*, p. 563; ed. it. p. 775].

³¹⁸ *Ivi*, p. 47; ed. it. p. 65: “non è privo di valore e che consente, sino a un certo limite, di pensare la genesi dell'essere individuato, a condizione che si concepisca come schema essenziale la relazione della materia e della forma *attraverso il sistema energetico* della presa di forma”.

³¹⁹ *Ivi*, p. 47-48; ed. it. pp. 65-66: “Ciò che risulta essenziale e centrale consiste nell'operazione energetica che presuppone potenzialità energetica e limite di attualizzazione. [...] Il principio di individuazione è l'operazione che realizza uno scambio energetico tra la materia e la forma, sino a quando il sistema non raggiunge uno stato di equilibrio. Si potrebbe affermare che il principio di individuazione è *l'operazione allagmatica comune tanto alla materia quanto alla forma per mezzo dell'attualizzazione dell'energia potenziale*”.

l'operazione che porta alla comparsa di una struttura all'interno di un sistema energetico, con cui continua a scambiare informazione. Perciò "c'est le *système complet* qui engendre [...] parce ce qu'il est système d'actualisation d'énergie potentiell, réunissant dans une médiation active deux réalités, d'ordres de grandeurs différents, dans un ordre intermédiaire".³²⁰

La multidisciplinarietà coperta dal processo d'individuazione (fisica, biologia, psicologia, sociologia, tecnologia) comporta un concetto di informazione plurale.³²¹ Infatti, la nozione di informazione che Simondon mutua da Wiener non va intesa come concetto tecnologico che regola il rapporto tra input e output secondo una base probabilistica. Secondo il francese, infatti, la teoria cibernetica dell'informazione di Wiener rappresenta un'altra forma di riduzionismo che analogamente al dualismo materia-forma aristotelico non permette di cogliere il processo ontogenetico d'individuazione e opera un'identità tra vivente e macchina, che Simondon non accetta.³²² Nel MEOT, come è stato ricordato nel paragrafo 2.2.2, Simondon propone una distinzione degli oggetti tecnici in elementi,

³²⁰ *Ivi*, p. 47; ed. it. p. 65: "è il sistema complessivo che ingenera [...] in quanto sistema di attualizzazione di energia potenziale che riunisce in mediazione attiva due realtà e differenti ordini di grandezza in un ordine intermedio".

³²¹ A questo proposito Iliadis parla di un'ontologia informazionale [cfr. A. Iliadis, "Informational Ontology: The Meaning of Gilbert Simondon's Concept of Individuation", «communication +1» 2, 1, (2013); <https://scholarworks.umass.edu/cpo/vol2/iss1/5>].

³²² Come scrive Simondon, "ce qui risque de rendre le travail de la Cybernétique partiellement inefficace comme étude interscientifique (telle est pourtant la fin que Norbert Wiener assigne à sa recherche), c'est le postulat initial de l'identité des êtres vivants et des objets techniques autorégulés. Or, on peut dire seulement que les objets techniques tendent vers la concrétisation, tandis que les objets naturels tels que les êtres vivants sont concrets dès le début. Il ne faut pas confondre la tendance à la concrétisation avec le statut d'existence entièrement concrète. Tout objet technique possède en quelque mesure des aspects d'abstraction résiduelle ; on ne doit pas opérer le passage à la limite et parler des objets techniques comme s'ils étaient des objets naturels. Les objets techniques doivent être étudiés dans leur évolution pour qu'on puisse en dégager le processus de concrétisation en tant que tendance ; mais il ne faut pas isoler le dernier produit de l'évolution technique pour le déclarer entièrement concret; il est plus concret que les précédents, mais il est encore artificiel. Au lieu de considérer une classe d'êtres techniques, les automates, il faut suivre les lignes de concrétisation à travers l'évolution temporelle des objets techniques ; c'est selon cette voie seulement que le rapprochement entre être vivant et objet technique a une signification véritable, hors de toute mythologie. Sans la finalité pensée et réalisée par le vivant, la causalité physique ne pourrait seule produire une concrétisation positive et efficace" [MEOT, p. 49]. Sulla critica simondoniana a Wiener, si veda Bardin [Bardin, *La société, « machine autant que vie*», cit.]; si rimanda, invece, a Rodríguez per una rassegna storico-filosofica della nozione di informazione [P. E. Rodríguez, *Historia de la nocion de informacion*, Capital Intellectual, Buenos Aires 2012].

individui e insiemi. La fase degli insiemi caratterizza l'epoca delle macchine a informazione che Simondon ha cautela di non identificare con l'automa cibernetico.³²³

Au niveau des ensembles techniques du XXe siècle, l'énergétisme thermodynamique est remplacé par la théorie de l'information, dont le contenu normatif est éminemment régulateur et stabilisateur : le développement des techniques apparaît comme une garantie de stabilité. La machine, comme élément de l'ensemble technique, devient ce qui augmente la quantité d'information, ce qui accroît la négentropie, ce qui s'oppose à la dégradation de l'énergie : la machine, oeuvre d'organisation, d'information, est, comme la vie et avec la vie, ce qui s'oppose au désordre, au nivellement de toutes choses tendant à priver l'univers de pouvoirs de changement.³²⁴

Il doppio livello biologico e tecnico (analogamente alla nozione di normatività introdotta da Canguilhem) affidato alla nozione di informazione si esprime nella funzione di regolazione omeostatica del sistema e nella negentropia³²⁵ con cui il sistema – tanto tecnico quanto biologico – si oppone alla degradazione dell'energia. Simondon riprende la critica al concetto cibernetico di informazione di Ruyer³²⁶ con cui condivide la non identificazione di informazione ed entropia

³²³ Nella *Nota Complementare* Simondon affronta la questione dell'automa come individuo tecnico puro.

³²⁴ MEOT, p. 15.

³²⁵ In base al secondo principio della termodinamica, un sistema chiuso tende con il tempo ad aumentare il proprio grado di entropia, ovvero di disordine, tendendo ad uno stato di equilibrio termodinamico. L'aumento di entropia si osserva per ogni processo o evento che avviene in natura e, nel caso del vivente, l'entropia massima coincide con la sua morte. Perciò, "esso può tenersi lontano da tale stato, cioè in vita, solo traendo dal suo ambiente continuamente entropia negativa" [E. Schrödinger, *Che cos'è la vita?*, Adelphi, Milano 1995, p. 122]; in questo modo, "il meccanismo per cui un organismo si mantiene stazionario a un livello molto elevato di ordine (= livello di entropia molto basso) consiste realmente nell'assorbire continuamente ordine dall'ambiente" [Ivi, p. 129]. La vita così concepita coincide con una modalità di produzione dell'ordine, poiché, diversamente da un meccanismo statistico che produce l'ordine dal disordine, essa produce ordine dall'ordine.

³²⁶ Secondo Ruyer, l'informazione per come è definita dalla cibernetica pone un problema sulla sua natura, da cui deriva un secondo problema riguardo all'origine. Infatti, se essa è definita come quantità oggettiva, che instaura una certa comunicazione tra due macchine, significa che la coscienza o l'elemento di senso è secondario. Infatti, l'informazione è "trasmissione a un essere cosciente di un significato [*signification*], di una nozione, per mezzo di un messaggio più o meno convenzionale e attraverso un *pattern* spazio-temporale: stampato, telefonico, ondo sonora, ecc. L'apprensione del senso è lo scopo, la comunicazione del *pattern* il mezzo" [R. Ruyer, *La cybernétique et l'origine de l'information*, Flammarion, Paris 1954, p. 7]. Di conseguenza, se l'informazione è trasmissione di un senso, di un significato, in maniera oggettiva, allora la cibernetica parte dall'assunto che la coscienza nell'informazione non abbia niente di essenziale, ma, analogamente ad una macchina, consista nell'insieme delle azioni che avvia e controlla. Ciò che Ruyer conclude da questa definizione dell'informazione è una natura meramente metaforica del concetto, che permette di trasportarlo dalla comunicazione umana a quella tra macchine. Per questo, conclude che "ogni comunicazione efficace di una struttura può quindi essere chiamata un'informazione. [...] Questa definizione oggettiva dell'informazione – che del resto si trova in conformità con il senso primitivo della parola – avrà, inoltre, l'immenso vantaggio di renderla accessibile alla misura. Se l'informazione è essenzialmente il progresso di un ordine strutturale efficace, essa sarà il

negativa.³²⁷ Se per Ruyer l'informazione è la processione di un ordine strutturale portatore di senso, per Simondon essa è una virtualità che necessita di un sistema energetico di riferimento. Pensare l'informazione come entropia negativa significa pensare che queste siano grandezze simmetriche, mentre, invece, lo sono soltanto le formule che le esprimono. Infatti, come sostiene Barthélémy, "la definizione dell'informazione come entropia negativa, che permette all'informazione di issarsi al livello della realtà vitale, è difesa dalla cibernetica e contestata da Simondon per il fatto che altrimenti la cibernetica sarebbe riduzionista".³²⁸ Tuttavia, il concetto di informazione come regolazione dell'organismo rappresenta una specifica proprietà del vivente, sebbene non sia riducibile alla sua autoregolazione. In altre parole, l'informazione si presta a spiegare il funzionamento dell'organismo e della macchina e traduce la regolazione organica e inorganica con un

contrario di una «destrutturazione», di una diminuzione di ordine. Questa diminuzione di ordine ha un nome in fisica: l'entropia. L'informazione potrà quindi essere considerata come il contrario dell'entropia, ed essa sarà misurabile come questa" [Ivi, p. 9]. In questo modo, la natura dell'informazione comporta un trasferimento di un ordine significativo dall'umano all'artificiale, che è misurabile e, in quanto tale, è simmetrico al concetto fisico di entropia. Di conseguenza, il rapporto tra vita e pensiero viene ridotto a legge fisica, poiché il funzionamento celebrale e meccanico segue la legge dell'ordine e del disordine. In virtù del fatto che la cibernetica pensa di poter mettere da parte la questione del soggetto cosciente attraverso questo impiego metaforico del concetto di informazione, è necessario secondo Ruyer chiarire non soltanto la natura dell'informazione, ma anche la sua origine [Ivi, p. 12]. L'esigenza di Ruyer è quella di dare una fondazione all'informazione come creazione di forma e quindi come attività cosciente e significativa, diretta dalla coscienza umana. Senza dubbio, l'impostazione del problema resta radicata all'istanza di una latente fenomenologia che rintraccia nella donazione di senso da parte della coscienza la natura dell'informazione: essa è un prodotto della coscienza intenzionale. La posizione di Simondon radicalizza la critica di Ruyer, poiché aggiunge un ulteriore elemento: l'intrinseco riduzionismo della cibernetica. La questione, infatti, non verte sul rapporto di comunicazione di un senso da un emettitore ad un ricevitore; ma si tratta di qualificare universalmente l'informazione come principio genetico e generale dell'individuazione. L'informazione non è tanto trasmissione di un messaggio, ma una "presa di forma e una genesi, come tale universalizzabile a partire dal basso, che è l'individuazione fisica" [J.-H. Barthélémy, *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 116]. Per questo, accostare il concetto di informazione a quello di entropia significa per Simondon fermarsi al dibattito che identifica entropia e disordine. L'informazione non può essere ridotta alla sola entropia negativa, sebbene essa possa prestarsi ad un'interpretazione di questo tipo. Quindi, il punto centrale nel pensiero di Simondon è questo rapporto irriducibile tra informazione ed energia che si presenta come una vera e propria questione di *couplage*. Di conseguenza, non è possibile operare l'identificazione tra informazione ed entropia perché non si tratta di due elementi analoghi.

³²⁷ Sebbene informazione ed entropia abbiano una formula matematica simmetrica, in realtà non sono due grandezze simmetriche. Infatti, considerare l'informazione alla stregua dell'entropia significa attribuirle l'apporto di un certo ordine, che secondo Ruyer è tale soltanto per una coscienza in grado di comprenderlo. Si tratta di un ordine strutturale complesso, che collega il mondo materiale a quello trans-spaziale delle essenze e, per questo, necessita di una coscienza che operi la sintesi.

³²⁸ Barthélémy, *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, cit., p. 124.

termine che si applica alla materia e alla vita.³²⁹ Ruyer concepisce l'informazione in maniera dualista: da una parte, come capacità inventiva tanto vitale quanto tecnica, dall'altra, come memoria che si esprime nell'eredità biologica e nella trasmissione di invenzioni. In Simondon, invece, l'informazione è polarizzata tra invenzione e memoria ma come funzione di individualizzazione e di concretizzazione, cioè come proseguimento dell'individuazione dei viventi e degli oggetti tecnici – conservazione della vita e perfezionamento dell'attività umana sulla materia. Egli, infatti, concepisce l'origine preindividuale³³⁰ di vita e materia cui si sovrappone – senza identificarsi – l'origine magica³³¹ di tecniche e società e tra di esse l'informazione articola il processo d'individuazione nei vari ambiti del reale (fisico-chimico, biologico, psicosociale, tecnico).

2.3.3. L'individuazione alla luce del *Du mode d'existence des objets techniques*

Gilbert Simondon è considerato uno dei maggiori pensatori francesi della tecnica in seguito – o a causa – della scarsa fortuna della tesi dell'individuazione (pubblicata nel 1964 e recensita da Deleuze, ma poi dimenticata).³³² Dopo più di

³²⁹ Canguilhem sintetizza in questo modo la concezione simondoniana dell'informazione: "on ne doit pas oublier que la théorie de l'information ne se divise pas, et qu'elle concerne aussi bien la connaissance elle-même que ses objets, la matière ou la vie. En ce sens, connaître c'est informer, apprendre à déchiffrer entre l'erreur de la vie et l'erreur de la pensée, entre l'erreur de l'information informante et l'information informée" [Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, cit., p. 209].

³³⁰ La realtà preindividuale è la fase originaria e originale dell'essere, che coincide con il suo stadio primordiale. Tuttavia, l'essere preindividuale non è definito in termini di sostanza, ma piuttosto esso è *plus qu'unité, plus qu'identité*. Infatti, si presenta come una realtà ricca di potenziali e singolarità ed è costitutivamente potenza di mutazione, per cui rappresenta anche la condizione di ogni individuazione. Come scrive Simondon, "on peut supposer aussi que la réalité est primitivement, en elle-même, comme la solution sursaturée et plus complètement encore dans le régime préindividuel, *plus qu'unité et plus qu'identité*, capable de se manifester comme onde ou corpuscule, matière ou énergie, parce que toute opération, et toute relation à l'intérieur d'une opération, est une individuation qui dédouble, déphase l'être préindividuel, tout en corrélant des valeurs extrêmes, des ordres de grandeurs primitivement sans médiation. La complémentarité serait alors le retentissement épistémologique de la métastabilité primitive et originelle du réel. Ni le *mécanisme*, ni l'*énergétisme*, théories de l'identité, ne rendent compte de la réalité de manière complète" [ILFI, p. 26; ed. it., p. 36].

³³¹ L'origine della tecnica, così come del linguaggio e del pensiero è un'origine magica: dalla rottura dell'*unité magique primitive* derivano le due fasi della tecnicità e delle religiosità, analogamente a quanto accade nella realtà preindividuale che si sdoppia in individuo e ambiente associato. Il pensiero nascerebbe, a sua volta, da queste due fasi come *pensée esthétique* e rappresenta il "un rappel permanent de la rupture de l'unité du mode d'être magique, et une recherche d'unité future" [MEOT, p. 160].

³³² La fortuna di Simondon fino agli anni '80 è legata principalmente al MEOT. "C'est là un volume d'intérêt exceptionnel qui, après une partie consacrée à la genèse et à l'évolution des objets

un ventennio dalla riscoperta dell'autore – cominciata con una conferenza del 1993 di Etienne Balibar³³³ – gli studi simondoniani si sono “aggiornati” sulla filosofia della natura³³⁴ e sulla politicità latente del nostro autore.³³⁵ Fatte alcune

techniques qui met en lumière ce que l'auteur appelle l'individualisation technique, étudie les rapports entre le technique et l'homme et, dans la troisième partie, en un sens la plus essentielle, l'essence de la technicité” [«Revue de Métaphysique et de Morale» 64, 2 (1959), p. 243]. Pierre Naville gli dedicherà una lunga recensione che ne fa una sintesi complementare con il pensiero di Friedmann sul senso dell'automazione in Simondon (che è alla base della ricezione e uso da parte di Naville in *Vers l'automatisme social?*). Altre due recensioni – una relativa a una conferenza del 1958 dedicata all'uomo e la tecnica [cfr. «Les études philosophiques», 14, 1 (1959), pp. 112-113], l'altra alla lezione inaugurale alla *Société française de Philosophie* del 1960 [cfr. «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 150 (1960), p. 417] – sottolineano l'importanza e l'originalità del pensiero simondoniano. Naville [Naville, *Vers l'automatisme social?*, cit.], Daumas [M. Daumas, “L'histoire des techniques : son objet, ses limites, ses méthodes”, «Revue d'histoire des sciences et de leurs applications», 22, 1, (1969), pp. 5-32] e Baudrillard [J. Baudrillard, *Le système des objets*, Gallimard, Paris 1968] riprendono poi l'importanza della definizione del modo di esistenza degli oggetti tecnici. Per quanto riguarda la ricezione dell'individuazione – cioè alle prime due parti [IGPB] della tesi *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* pubblicata integralmente nel 2005 [ILFI], in seguito all'uscita della terza e quarta parte nel 1989 [IPC] – se ne trova dei cenni nel capitolo *Aspetti del vitalismo* in *La conoscenza della vita* e nelle *Nouvelles Réflexions sur le normal et le pathologique* di Canguilhem. Nel 1966, Deleuze recensisce IGPB [G. Deleuze, “Gilbert Simondon. L'individu et sa genèse physico-biologique”, in *L'île déserte et autres textes*, Les Éditions de Minuit, Paris 2002, pp. 120-124; tr. it. “Gilbert Simondon: l'individuo e la sua genesi fisico-biologica”, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 106-110]. Altri riferimenti a Simondon compaiono in “Il metodo della drammatizzazione” (1967), in *L'isola deserta*, cit., pp. 116-144; *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997; *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2007]. La lettura di Deleuze si basa sull'*Individuazione* e soltanto in un secondo momento di rifà anche al MEOT, ad esempio in *Mille Plateaux* (1972)].

³³³ Conferenza del 1993 di E. Balibar, pubblicata come *Dall'individualità alla transindividualità* (1993), in *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano 2002, pp. 103-147. Nello stesso anno G. Hottois pubblica il suo *Simondon et la philosophie de la culture technique*, De Boeck, Bruxelles 1993.

³³⁴ Sulla filosofia della natura di Simondon rimandiamo a Barthélémy [J.-H. Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, L'Harmattan, Paris 2005], Morizot [B. Morizot, *Pour une théorie de la rencontre. Hasard et individuuation chez Gilbert Simondon*, Vrin, Paris 2016]. Come scriveva Hyppolite nel *rapport de soutenance des thèses* di Simondon, “le rapporteur, M. Hyppolite, s'est associé aux éloges de M. Canguilhem, il a noté que cette thèse était un essai de philosophie de la nature et non pas une critique de la connaissance” [J. Hyppolite, *Rapport sur la soutenance de thèse de monsieur Simondon* (30 aprile 1958), Archivi Nazionali Pierrefitte, Paris].

³³⁵ Combes e Stiegler inaugurano il filone delle letture politiche del pensiero di Simondon [Combes, *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*, cit.; Stiegler, *La technique et le temps* 1, cit., *La technique et le temps* 2] cui va aggiunta anche quella di Aspe con la sua tesi di dottorato contemporanea a quella di Combes, ma pubblicata con qualche anno di ritardo [B. Aspe, *Simondon, Politique du transindividuel*, Dittmar, Paris 2013]. Ricordiamo anche il lavoro di Bardin [Bardin, *Epistemologia e politica*, cit.], la lettura in chiave biopolitica di Virno [P. Virno, *Moltitudine e principio di individuazione*, postfazione a G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, pp. 231-241; *Gli angeli e il general intellect*, in *E così via all'infinito. Logica e antropologia*, Bollati Boringhieri 2010, pp. 195-213; in «Multitudes» 18 (2004), ed. online <http://multitudes.samizdat.net/Les-anges-et-le-general-intellect>] e il più recente lavoro di Read [J. Read, *The Politics of Transindividuality*, Brill, Leiden/Boston 2016].

eccezioni,³³⁶ la riflessione sulla tecnica di Simondon che lo ha caratterizzato maggiormente nel panorama francese è stata ridimensionata dalla portata della tesi sull'individuazione – di cui ricordiamo il MEOT rappresenta la tesi complementare e concerne l'individuazione degli oggetti tecnici. Tuttavia, come leggiamo nel *rapport de soutenance des thèses* di Simondon, Canguilhem – direttore della tesi complementare – mette in guardia dall'“obscurité de certains passages qui ne sont interprétables qu'après la lecture de la thèse principale”.³³⁷ In effetti, essendo MEOT e ILFI parti di un medesimo progetto, è evidente che vi sia continuità e complementarità tra le due opere come attesta la *Nota complementare alle conseguenze dell'individuazione* – pubblicata nell'edizione di ILFI del 2005 e corredata da alcuni scritti programmatici.³³⁸ Proprio lo studio sul modo di esistenza degli oggetti tecnici riecheggia nelle pagine iniziali di ILFI che, nell'analisi del paradigma della presa di forma, tornano su questioni lasciate aperte dal MEOT relative al paradigma dell'attività tecnica.

La riforma teorica dell'individuazione verte sull'inversione tra principio e processo,³³⁹ che concepisce l'individuazione come operazione mediante il

³³⁶ Ci riferiamo ad esempio alla tesi di dottorato di Carrozzini dedicata alla riflessione sulla tecnica di Simondon e pubblicata nel 2013 [Carrozzini, *Simondon, pensatore della mentalité technique*, cit.].

³³⁷ Il *rapport de soutenance de thèse*, redatto da Hyppolite e conservato agli archivi nazionali Pierrefitte, riporta osservazioni e commenti della jury composta dallo stesso Hyppolite, Ricoeur e Fraisse, per la tesi principale, e da Canguilhem e Aron, per la tesi complementare.

³³⁸ L'edizione completa della tesi principale [ILFI] è del 1995, rieditata nel 2005 (le prime due parti sono state pubblicate nel 1964 come IGPB, mentre le seconde due parti nel 1989 come IPC). L'edizione del 2005 riporta anche alcuni testi programmatici, scritti in contemporanea con la tesi di dottorato: *Histoire de la notion d'individu* (1955-1957), in ILFI, pp. 339-502; ed. it. pp. 459-692; *Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation* (1958), pp. 503-527; ed. it. pp. 693-727; *Analyse des critères de l'individualité* (1957), pp. 553-558; ed. it. pp. 761-768; *Allagmatique* (1957), pp. 559-566; ed. it. pp. 769-779; *Théorie de l'acte analogique* (1957), pp. 562-566; ed. it. pp. 773-779).

³³⁹ La primissima recensione di ILFI di A. Jacob, anteriore a quella di Deleuze, insiste proprio su questa inversione: “L'idée fondamentale consiste a ne pas partir d'un « principe d'individuation » qui risque de déterminer davantage que ce que peut nous enseigner l'expérience complexe des rapports entre l'individu et son milieu « et de connaître l'individu a travers l'individuation plutôt que l'individuation a partir de l'individu » (p. 4) – « et l'individuation a partir de l'être préindividuel », est-il précisé (p. 16). La portée de l'ouvrage, qui comprend deux grandes parties consacrées a « l'individuation physique » et a « l'individuation des êtres vivants » est considérable. Car « c'est la théorie de l'individuation qui doit être première par rapport aux autres études ontiques et ontologiques déductives » (p. 274). Autrement dit, « l'étude de l'ontogenèse doit être antérieure a la logique et a l'ontologie » (pp. 275-76)” [A. Jacob, «Les études philosophiques» 20, 2 (1965) pp. 233-234].

paradigma della presa di forma³⁴⁰ cioè un paradigma tecnologico. La sostituzione del principio col processo, della forma con l'informazione riposa su una duplice critica al dualismo aristotelico e al determinismo tecnologico che la cibernetica di Wiener sembra suggerire, soprattutto in ambito sociale.³⁴¹ La critica dello schema ilomorfo prevede una riforma dello stesso attraverso il paradigma della presa di forma – schema dell'operazione tecnica che si applica anche al vivente e alla società. La nuova attenzione all'individuazione come ontologia relazionale³⁴²

³⁴⁰ “Le principe véritable d'individuation ne peut être cherché dans ce qui existe avant que l'individuation ne se produise, ni dans ce qui reste après que l'individuation est accomplie ; c'est le système énergétique qui est individuant dans la mesure où il réalise en lui cette résonance interne de la matière en train de prendre forme, et une médiation entre ordres de grandeur. Le principe d'individuation est la manière unique dont s'établit la résonance interne de *cette* matière en train de prendre *cette* forme. Le principe d'individuation est une opération” [ILFI, p. 48; ed. it. 65].

³⁴¹ Si rimanda a Bardin [Bardin, *La société, « machine autant que vie*», cit.]. Nella conferenza “Forme, information, potentiels” alla *Société Française de Philosophie* nel 1960, pubblicata il ILFI, pp. 531-552; ed. it. pp. 731-759 (da ora in avanti FIP), Simondon presenta l'informazione come contrario della probabilità. Nel MEOT, invece, scrive che “on trouve une esquisse de ce rôle [du mécanologue] dans l'intention de Norbert Wiener fondant la cybernétique, cette science de la commande et de la communication dans l'être vivant et la machine. Le sens de la cybernétique a été mal compris, car cette tentative éminemment neuve a été réduite, jugée en fonction de notions ou de tendances anciennes. [...] Certes, il est possible de ne pas accepter la manière dont Norbert Wiener caractérise l'information, et le postulat essentiel de son ouvrage qui consiste à affirmer que l'information s'oppose au bruit de fond comme une entropie négative s'oppose à l'entropie définie par la thermodynamique. Cependant, même si cette opposition du déterminisme divergent au déterminisme convergent ne rend pas compte de toute la réalité technique et de son rapport avec la vie, cette opposition contient en elle toute une méthode pour découvrir et pour définir un ensemble de valeurs impliquées dans les fonctionnements techniques et dans les concepts au moyen desquels on peut les penser. Mais il est possible d'ajouter un prolongement à la réflexion de Norbert Wiener. A la fin de son ouvrage, l'auteur s'interroge sur la manière dont les concepts qu'il a définis pourraient être utilisés pour l'organisation de la société. Norbert Wiener constate que les vastes groupes contiennent moins d'information que les groupes restreints, et il explique ce fait par la tendance des éléments humains les moins « homéostatiques » à occuper les fonctions de direction dans les vastes groupes; la quantité d'information contenue dans un groupe serait au contraire, selon Norbert Wiener, proportionnelle au degré de perfection de l'homéostasie du groupe. Le problème moral et politique fondamental consisterait alors à se demander comment on peut mettre à la tête des groupes des individus qui représentent des forces homéostatiques. Mais, dit Norbert Wiener, aucun des individus qui comprennent la valeur de l'homéostasie et qui comprennent aussi ce qu'est l'information n'est capable de prendre le pouvoir; et tous les cybernéticiens ensemble se trouvent devant les hommes qui président aux destinées collectives comme les souris qui veulent pendre une sonnette au cou du chat (*Cybernetics*, p. 189). [...] Le manque d'homéostasie sociale provient de ce qu'il existe un aspect de la réalité gouvernée qui n'est pas représenté dans cette relation régulatrice qu'est la culture. [...] Il ne s'agit pas d'obtenir, par l'intégration d'une représentation adéquate des réalités techniques à la culture, que la société soit mécanisée. Rien ne permet de considérer la société comme le domaine d'une homéostasie inconditionnelle. Norbert Wiener paraît admettre un postulat de valeurs qui n'est pas nécessaire, à savoir qu'une bonne régulation homéostatique est une fin dernière des sociétés, et l'idéal qui doit animer tout acte de gouvernement” [MEOT, pp. 149-151].

³⁴² Muovendosi nel solco aperto dalla conferenza di Balibar, Del Lucchese parla di un'ontologia relazionale che permette di istituire un ponte tra Spinoza e Simondon in chiave materialistica [F. Del Lucchese, “Monstruos Individuations: Deleuze, Simondon and Relational Ontology”, ed. online

o dell'informazione³⁴³ non può prescindere dagli strumenti che Simondon forgia nel MEOT per estendere l'operazione tecnica a paradigma generale e generalizzato dell'ontogenesi. Come riporta Hyppolite nel *rapport des thèses*, Canguilhem "a insisté sur la solidité et l'originalité de cette thèse où la connaissance de la cybernétique que n'entraîne pas l'auteur à être victime des prestiges de l'automatisme. M. Simondon a bien vu la subordination des objets techniques à la vie".³⁴⁴ La disamina del paradigma della presa di forma, quindi, vuole fare i conti con una tradizione classica della filosofia, lanciando al contempo delle avvertenze circa la nascente teoria cibernetica.

Il rapporto tra forma e materia è mediato dalla funzione di informazione attiva delle singolarità che costituisce l'energia del sistema.³⁴⁵ ILFI si apre con una ridiscussione del paradigma tecnologico della presa di forma, rilevando i limiti dell'ilomorfismo aristotelico che universalizza una forma artigianale di produzione in ambito logico e fisico,³⁴⁶ in linea con la corrispondenza che Espinas aveva stabilito tra modalità della produzione e forme simboliche adottate dalla società

in *Differences*, Duke University Press: <http://differences.dukejournals.org/content/20/2-3/179.short>].

³⁴³ A. Iliadis, "Informational Ontology: The Meaning of Gilbert Simondon's Concept of Individuation", « communication +1 » 2, 1, (2013); <https://scholarworks.umass.edu/cpo/vol2/iss1/5>.

³⁴⁴ Hyppolite, *Rapport de soutenance de thèse* (1958).

³⁴⁵ "Ce que fait apparaître la critique du schème hylémorphique, l'existence, entre forme et matière, d'une zone de dimension moyenne et intermédiaire – celle des singularités qui sont l'amorce de l'individu dans l'opération d'individuation – doit sans doute être considérée comme un caractère essentiel de l'opération d'individuation. C'est au niveau de ces singularités que se rencontrent matière et forme dans l'individuation technique, et c'est à ce niveau de réalité que se trouve le principe d'individuation, sous forme de l'amorce de l'opération d'individuation : on peut donc se demander si l'individuation en général ne pourrait pas être comprise à partir du paradigme technologique obtenu par une refonte du schème hylémorphique laissant, entre forme et matière, une place centrale à la singularité, jouant un rôle d'information" [ILFI, p. 60 ; ed. it. p. 82].

³⁴⁶ "Il est difficile de considérer les notions de forme et de matière comme des idées innées. Pourtant, au moment où l'on serait tenté de leur assigner une origine technologique, on est arrêté par la remarquable capacité de généralisation que possèdent ces notions. Ce n'est pas seulement l'argile et la brique, le marbre et la statue qui peuvent être pensés selon le schème hylémorphique, mais aussi un grand nombre de faits de formation, de genèse, et de composition, dans le monde vivant et le domaine physique. La force logique de ce schème est telle qu'Aristote a pu l'utiliser pour soutenir un système universel de classification qui s'applique au réel aussi bien selon la voie logique que selon la voie physique, en assurant l'accord de l'ordre logique et de l'ordre physique, et en autorisant la connaissance inductive. Le rapport même de l'âme et du corps peut être pensé selon le schème hylémorphique. Une base aussi étroite que celle de l'opération technologique paraît difficilement pouvoir soutenir un paradigme ayant une pareille force d'universalité. Il convient donc, pour examiner le fondement du schème hylémorphique, d'apprécier le sens et la portée du rôle joué dans sa genèse de l'expérience technique" [Ivi, p. 39; ed. it. p. 53].

greca.³⁴⁷ Infatti, forma e materia sono, secondo Simondon, nozioni astratte che permettono di generalizzare l'operazione tecnica come paradigma universale della formazione di cose e concetti. Analizzando la formazione del mattone a partire da una materia – l'argilla – e una forma – lo stampo – Simondon presenta il modellamento dell'argilla nello stampo come modulazione, cioè come processo di mediazione in cui materia e forma si incontrano.³⁴⁸ Nella formazione del mattone, inoltre, Simondon presenta un livello di osservazione macroscopico relativo al carattere sociale dell'oggetto prodotto e uno microscopico relativo alle proprietà fisiche della materia. Da una parte, "le schéma hylémorphique correspond à la connaissance d'un homme qui reste à l'extérieur de l'atelier et ne considère que ce qui y entre et ce qui en sort" ma, dall'altra, "il ne suffit pas même de pénétrer dans l'atelier et de travailler avec l'artisan : il faudrait pénétrer dans le moule lui-même pour suivre l'opération de prise de forme aux différents échelons de grandeur de la réalité physique".³⁴⁹ E, come dice Carrozzini,³⁵⁰ la riflessione simondoniana sulla tecnica permette al soggetto cosciente di guardare all'interno dell'oggetto.

Secondo Simondon, va aggiunto un terzo termine allo schema ilomorfo relativo all'energia. Infatti, piuttosto che una critica, si tratta di una riforma radicale

³⁴⁷ Si veda il paragrafo 1.2.1 sulla corrispondenza nella fase fisico-teologica dell'attività artigianale con quella demiurgica in Espinas.

³⁴⁸ "La forme et la matière du schéma hylémorphique sont une forme et une matière abstraites. [...] La brique concrète ne résulte pas de l'union de la plasticité de l'argile et du parallélépipède. Pour qu'il y ait une brique parallélépipédique, un individu existant réellement, il faut qu'une opération technique effective institue une médiation entre une masse déterminée d'argile et cette notion de parallélépipède. [...] Pour donner une forme, il faut construire *tel* moule *défini*, préparé de *telle* façon, avec *telle* espèce de matière" [ILFI, p. 40 ; ed. it. p. 54]. Simondon perciò insiste su un modello sinergico della presa di forma secondo cui "être modelée, ce n'est pas subir des déplacements arbitraires, mais ordonner sa plasticité selon des forces définies qui stabilisent la déformation. L'opération technique est médiation entre un ensemble interélémentaire et un ensemble intra-élémentaire. La forme pure contient déjà des gestes, et la matière première est capacité de devenir ; les gestes contenus dans la forme rencontrent le devenir de la matière et le modulent" [ILFI, p. 42 ; ed. it. p. 57].

³⁴⁹ *Ivi*, p. 46; ed. it. p. 63: "lo schema ilomorfo è paragonabile alla conoscenza che possiede un uomo esterno alla bottega, e che pertanto può prendere in considerazione esclusivamente i prodotti che vi entrano e quelli che ne fuoriescono", ma "non risulta al contempo sufficiente penetrare all'interno della bottega e lavorare con l'artigiano: occorrerebbe piuttosto penetrare all'interno dello stampo stesso onde seguire l'operazione di presa di forma ai diversi stadi di grandezza della realtà fisica". Sulla rilettura del rapporto servo-padrone a partire dall'idea di penetrare nello stampo e guardare dentro l'oggetto si veda il paragrafo 3.1.2.

³⁵⁰ Si veda il documentario del 2012 *Simondon du désert*, realizzato da François Lagarde (<https://vimeo.com/156520798>).

dell'ilomorfismo mediante il paradigma della presa di forma – paradigma tecnologico che si applica, però, anche all'ontogenesi del vivente – poiché, scrive Simondon, “peut-être alors la représentation de l'individu devra-t-elle être modifiée, comme le schéma hylémorphique incorporant l'information”.³⁵¹

Le schéma hylémorphique, sortant de la technologie, est insuffisant sous ses espèces habituelles, parce qu'il ignore le centre même de l'opération technique de prise de forme, et conduit en ce sens à ignorer le rôle joué par les conditions énergétiques dans la prise de forme. De plus, même rétabli et complété sous forme de triade matière-forme-énergie, le schéma hylémorphique risque d'objectiver abusivement un apport du vivant dans l'opération technique ; c'est l'intention fabricatrice qui constitue le système grâce auquel l'échange énergétique s'établit entre matière et énergie dans la prise de forme ; ce système ne fait pas partie de l'objet individué ; or, l'objet individué est pensé par l'homme comme ayant une individualité en tant qu'objet fabriqué, par référence à la fabrication. L'écécité de cette brique comme brique n'est pas une écécité absolue, ce n'est pas l'écécité de cet objet préexistant au fait qu'il est une brique. C'est l'écécité de l'objet comme brique : elle comporte une référence à l'intention d'usage et, à travers elle, à l'intention fabricatrice, donc au geste humain qui a constitué les deux demi-chaînes réunies en système pour l'opération de prise de forme. En ce sens, *le schéma hylémorphique n'est peut-être qu'apparemment technologie : il est le reflet des processus vitaux dans une opération abstraitement connue et tirant sa consistance de ce qu'elle est faite par un être vivant pour des êtres vivants*. Par là, s'expliquerait le très grand pouvoir paradigmatique du schéma hylémorphique : venu de la vie, il y retourne et s'y applique, mais avec un déficit qui vient du fait que la prise de conscience qui l'a explicité l'a saisi à travers le cas particulier abusivement simplifié de la prise de forme technique.³⁵²

Analogamente al concetto di informazione – intermedio tra regolazione organica e regolazione tecnica – il paradigma della presa di forma permette di comprendere unitamente (in quanto isomorfismi) il vivente e l'oggetto tecnico; mentre, lo schema ilomorfo *costituisce un riflesso dei processi vitali in un'operazione*

³⁵¹ ILFI, p. 61; ed. it. p. 84: “forse la rappresentazione dell'individuo dovrà essere modificata secondo uno schema ilomorfo che incorpori la nozione di informazione”.

³⁵² *Ivi*, p. 49-50; ed. it. 68: Lo schema ilomorfo che scaturisce dalla tecnologia risulta insufficiente nel dominio delle sue specie consuete, giacché ignora il centro stesso dell'operazione tecnica di presa di forma e in tal senso induce a trascurare il ruolo delle condizioni energetiche all'interno della presa di forma. Peraltro, anche se ripristinato e completato nei termini di triade materia-forma-energia, lo schema ilomorfo rischia comunque di oggettivare abusivamente il concorso del vivente nell'operazione tecnica: proprio l'intenzione fabricatrice costituisce il sistema grazie al quale si stabilisce lo scambio energetico tra materia ed energia nella presa di forma, ma questo sistema non appartiene all'oggetto individuato. Ora, l'uomo pensa l'oggetto individuato come dotato di un'individualità in quanto oggetto fabbricato, ovvero riferendosi alla fabbricazione. L'ecceità di questo mattone in quanto mattone non è un'ecceità assoluta. Peraltro, non è l'ecceità di questo oggetto che preesiste al fatto di essere un mattone. Corrisponde piuttosto all'ecceità dell'oggetto in quanto mattone: essa comporta un riferimento all'intenzione d'uso e, attraverso di essa, all'intenzione fabricatrice, dunque al gesto umano che ha consentito alle due semi-catene di riunirsi in sistema in vista dell'operazione di presa di forma. In tal senso, *lo schema ilomorfo risulta solo apparentemente tecnologico: costituisce un riflesso dei processi vitali in un'operazione astrattamente conosciuta e deriva la sua consistenza da ciò che un essere vivente realizza per altri esseri viventi*. Così si spiegherebbe l'imponente potere paradigmatico dello schema ilomorfo: provenendo dal dominio del vivente, vi ci ritorna e vi si applica, seppur con un certo scarto derivante dal fatto che la coscienza che lo ha elaborato, lo ha concepito impiegando solo casi particolari della presa di forma tecnica, a loro volta abusivamente semplificati” (*corsivo nostro*).

astrattamente conosciuta e deriva la sua consistenza da ciò che un essere vivente realizza per altri esseri viventi e la conclusione di Simondon è che esso risulta solo apparentemente tecnologico.

La presa di forma è un'operazione tecnica che fornisce il paradigma dell'ontogenesi come creazione continua che Simondon inizia a presentare nel MEOT, poiché bisogna dirigersi verso “une interprétation génétique généralisée des rapports de l'homme et du monde [...] pour saisir la portée philosophique de l'existence des objets techniques”.³⁵³ L'individuazione come processo genetico e generale riposa sulla nozione di metastabilità che è una nozione fisica applicata in ambito biologico e tecnico per indicare lo stato di equilibrio di un sistema. Perciò, precisa nel MEOT:

La notion même de genèse mérite d'être précisée : le mot de genèse est pris ici au sens défini dans l'étude sur *l'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, comme le processus d'individuation dans sa généralité. Il y a genèse lorsque le devenir d'un système de réalité primitivement sursaturé, riche en potentiels, supérieur à l'unité et recelant une incompatibilité interne, constitue pour ce système une découverte de compatibilité, une résolution par avènement de structure. Cette structuration est l'avènement d'une organisation qui est la base d'un équilibre de métastabilité. Une telle genèse s'oppose à la dégradation des énergies potentielles contenues dans un système, par passage à un état stable à partir duquel aucune transformation n'est plus possible.³⁵⁴

Mediante le nozioni di metastabilità e d'informazione – l'una presa in prestito dalla termodinamica, l'altra dalla cibernetica – Simondon può concepire la specularità dell'evoluzione di individui fisici, biologici, tecnici e sociali. Secondo Simondon, infatti, uno stato stabile – come la nozione di buona forma della *Gestalttheorie* – corrisponderebbe alla morte del sistema, cioè allo stato in cui nessuna trasformazione è più possibile. La metastabilità permette perciò di concepire il livello di entropia di un sistema, ma anche un tipo di organizzazione interna che lo rende vivo e/o funzionante. La presentazione sintetica dell'individuazione nel MEOT corrisponde ai primi paragrafi di ILFI in cui Simondon spiega il rapporto tra sistema e risonanza interna, energia potenziale e informazione, con la relativa risoluzione di uno stato di incompatibilità mediante l'individuazione del

³⁵³ MEOT, p. 154. L'ipotesi che il MEOT venga scritto prima di ILFI è avvalorata dall'impiego di alcuni termini chiave dell'individuazione (come ad esempio “preindividuale” e “transindividuale”) che però scarseggiano nel MEOT e compaiono principalmente nelle conclusioni, probabilmente rimaneggiate da Simondon dopo la stesura di ILFI.

³⁵⁴ *Ivi*, pp. 154-155.

sistema e, per fare ciò, ha bisogno di tradurre il pensiero dell'*élan vital* nei termini d'individuazione.³⁵⁵ In particolare, il rapporto di analogia tra vivente e oggetto tecnico è caratterizzato dall'apertura verso nuove trasformazioni che traspongono lo slancio vitale non soltanto in ambito biologico-antropologico (altrimenti non differirebbe dalla riflessione di Bergson) ma anche in quello tecnologico.

Il progetto dell'individuazione di Simondon si propone il superamento delle concezioni riduzioniste da lui identificate con il dualismo materia/forma e il sostanzialismo: il meccanicismo come forma di determinismo e il vitalismo come forma d'intuizionismo. La teoria dell'individuazione rappresenta il tentativo di fare una filosofia della natura aperta e in divenire, per cui l'oggetto del sapere si costituisce simultaneamente con il sapere in questione. In questa prospettiva, l'essere pre-individuale concilia in una certa misura l'idea di una natura tecnicizzata, in quanto condizione materiale d'esistenza dell'individuazione, e quella di una tecnica naturale, in quanto logica interna del processo d'individuazione senza reintrodurre una forma di teleologia. La riforma della nozione di forma con quella di informazione, oltre a offrire un paradigma unico per concepire l'individuazione fisica, biologica, tecnica, sociale, introduce un ripensamento radicale della teleologia che, come spiega Simondon nell'introduzione di ILFI, sostituisce il principio – e con esso l'idea di cause finali – con il processo. L'informazione permette di pensare la finalità in termini di causalità cumulativa (che Simondon chiama anche circolare o ricorrente) analogamente a quanto avviene nel funzionamento di una macchina che però si applica anche al vivente come modello auto-normativo di regolazione. Esiste tuttavia una differenza tra vivente e macchina,³⁵⁶ ma dal punto di vista formale in entrambi la teleologia (l'ipertelia) è

³⁵⁵ "Cette hypothèse ne se borne pas cependant à affirmer que l'homme et le monde forment un système vital, englobant le vivant et son milieu; l'évolution pourrait en effet être considérée comme une adaptation, c'est-à-dire la recherche d'un équilibre stable du système par réduction de l'écart entre le vivant et le milieu. Or, la notion d'adaptation, avec la notion de fonction et de finalité fonctionnelle qui lui est liée, conduirait à envisager le devenir de la relation entre l'homme et le monde comme tendant vers un état d'équilibre stable, ce qui ne paraît pas exact dans le cas de l'homme, et ne l'est peut-être d'ailleurs pour aucun vivant. Si l'on voulait conserver un fondement vitaliste à cette hypothèse du devenir génétique, on pourrait faire appel à la notion d'*élan vital* présentée par Bergson" [*Ivi*, p. 155].

³⁵⁶ Sulla differenza tra essere naturale e artificiale si veda il MEOT [*Ivi*, pp. 70-71].

soppiantata dall'idea di "*suivre l'être dans sa genèse, à accomplir la genèse de la pensée an même temps que s'accomplit la genèse de l'objet*".³⁵⁷

³⁵⁷ ILFI, p. 34; ed. it. p. 47: "*seguire l'essere nella sua genesi, a effettuare la genesi del pensiero nello stesso tempo che si effettua la genesi dell'oggetto*".

3. SIMONDON. SOCIETÀ, STORIA, TECNICITÀ

3.1 Vita, tecnica, società

Nel pensiero di Simondon, l'analogia tra vivente e oggetto, tra formazione tecnica e formazione sociale, tra regolazione omeostatica nell'organismo e nella società permettono di concepire la realtà come livelli sovrapposti di complessità differente. Il paradigma tecnologico della presa di forma che si sostituisce al dualismo forma-materia diventa così uno strumento per comprendere non soltanto la genesi del vivente e dell'oggetto tecnico, ma anche processi morfogenetici propriamente sociali e collettivi. In questa prospettiva, la questione del governo è riletta da Simondon nei termini di regolazione culturale tra governanti e governati, ciò che gli permette di declinare la questione politica in vero e proprio progetto pedagogico.

3.1.1 Il vivente e l'oggetto tecnico

In Simondon, da una parte, l'ambivalenza della nozione cibernetica d'informazione impiegata in maniera non tecnologica è alla base di una concezione vitalista e al tempo stesso materialista,³⁵⁸ dall'altra, la teoria dell'individuazione – che fa agire questa nozione non tecnologica d'informazione – si fonda sulla riforma del dualismo forma-materia nella forma di una critica all'ilomorfismo, parallela e complementare alla critica dell'informazione cibernetica.³⁵⁹ La critica al dualismo è quindi binaria e su più livelli: in primo luogo, si rivolge all'ilomorfismo così come alla teoria dell'informazione; in secondo luogo, propone con il paradigma della presa di forma un modello tanto tecnologico quanto biologico, che concerne

³⁵⁸ Cfr. 2.3.3.

³⁵⁹ L'introduzione di ILFI presenta la triplice critica alla nozione di forma: nel dualismo forma-materia, nella cibernetica in relazione alla nozione riduzionista di informazione e, infine, nella *Gestalttheorie* secondo cui la nozione di buona forma sarebbe lo stato più stabile che, invece, per Simondon corrisponde alla morte del sistema [ILFI, pp. 23-36; ed. it. pp. 31-50]. Per la critica simondoniana dell'informazione cibernetica si veda MEOT [pp. 149-150] e il secondo capitolo dell'individuazione degli esseri viventi di ILFI, *Individuation e information*, in particolare il quarto paragrafo della seconda parte "De l'information à la signification" [ILFI, pp. 220-224; ed. it. 298-304].

il rapporto che l'individuazione istituisce tra formazione tecnica e formazione biologica. Infine, concerne l'ambito fisico come nella formazione del mattone, ma anche quello sociale mediante l'analisi del rapporto tra lavoratore e padrone, schiavo e cittadino.³⁶⁰ In breve, la generalizzazione dello schema ilomorfo risponde a un insieme di convenzioni sociali su cui riposa la socializzazione del lavoro e dell'individuo e che Simondon riformula cercando di istituire un paradigma unico dell'attività biologica e tecnica, della vita e del lavoro.

Il paradigma tecnologico della presa di forma pone la questione del vivente e mostra con chiarezza il debito di Simondon nei confronti di Canguilhem. Infatti, la questione del vivente è immediatamente implicata nel paradigma della presa di forma:

On peut alors se demander si le véritable principe d'individuation n'est pas mieux indiqué par le vivant que par l'opération technique, et si l'opération technique pourrait être connue comme individuante sans le paradigme implicite de la vie qui existe en nous qui connaissons l'opération technique et la pratiquons avec notre schéma corporel, nos habitudes, notre mémoire. Cette question est d'une grande portée philosophique, car elle conduit à se demander si une véritable individuation peut exister en dehors de la vie. Pour le savoir, ce n'est pas l'opération technique, anthropomorphique et par conséquent zoomorphique, qu'il faut étudier, mais le processus de formation naturelle des unités élémentaires que la nature présente en dehors du règne défini comme vivant.³⁶¹

Il rapporto tra operazione tecnica e formalizzazione del paradigma dell'impressione della forma alla materia proviene dal vivente – dalla sua attività corporea di memoria e di invenzione – e ritorna sul vivente per spiegare la sua propria formazione. La generalizzazione dell'attività artigianale a modello universale della formazione individuale pone il problema dell'eccedenza del vivente rispetto allo schematismo ilomorfo e Simondon rileva uno scarto tra vivente o oggetto tecnico nel grado di storicità.³⁶² Infatti, "le principe d'individuation du vivant est

³⁶⁰ Sul doppio livello fisico e sociale torneremo nel paragrafo 3.1.2 mediante l'implicita rilettura della dialettica servo-padrone di Simondon.

³⁶¹ ILFI, p. 49; ed. it. p. 67-68: "Ci si può dunque domandare se l'effettivo principio d'individuazione non risulti meglio rappresentato dal vivente piuttosto che dall'operazione tecnica, e se l'operazione tecnica potrebbe essere concepita come individuante anche in assenza dell'implicito paradigma della vita, che esiste in noi che conosciamo l'operazione tecnica e la pratichiamo secondo il nostro schema corporeo, le nostre abitudini e la nostra memoria. Tale questione possiede una notevole portata filosofica, poiché suscita la domanda se un'effettiva individuazione possa esistere al di fuori della vita. Per saperlo, non occorre indagare l'operazione tecnica, antropomorfa, e di conseguenza zoomorfa, quanto, piuttosto, il processo di formazione naturale delle unità elementari che la natura presenta al di là di quel regno che si suole definire vivente".

³⁶² Sulla dimensionalità del tempo e la storicità torneremo nel paragrafo 3.2.

toujours une opération, comme la prise de Forme technique, mais cette opération est à deux dimensions, celle de simultanéité, et celle de succession, à travers l'ontogenèse soutenue par la mémoire et l'instinct".³⁶³ Questo scarto tra individuazione del vivente e individuazione dell'oggetto – che Simondon definisce concretizzazione – risiede nel rapporto tra attività e passività che lo schema ilomorfo concepisce unilateralmente, mentre invece si tratta della reciprocità e dell'incontro dei due termini estremi in un dato momento temporale.

On ne peut étendre de manière purement analogique le paradigme technologique à la genèse de tous les êtres. L'opération technique est complète en un temps limité : après l'actualisation, elle laisse un être partiellement individué, plus ou moins stable, qui tire son être de cette opération d'individuation ayant constitué sa genèse en un temps très court ; la brique, au bout de quelques années ou de quelques milliers d'années, redevient poussière. L'individuation est complète d'un seul coup ; l'être individué n'est jamais plus parfaitement individué que lorsqu'il sort des mains de l'artisan. Il existe ainsi une certaine extériorité de l'opération d'individuation par rapport à son résultat. Tout au contraire, dans l'être vivant, l'individuation n'est pas produite par une seule opération, bornée dans le temps ; l'être vivant est à lui-même partiellement son principe d'individuation ; il continue son individuation, et le résultat d'une première opération d'individuation, au lieu d'être seulement un résultat qui progressivement se dégrade, devient principe d'une individuation ultérieure. L'opération individuante et l'être individué ne sont pas dans la même relation qu'à l'intérieur du produit de l'effort technique. Le devenir de l'être vivant, au lieu d'être un devenir après individuation, est toujours un devenir entre deux individuations ; l'individuation et l'individué sont dans le vivant en relation allagmatique prolongée. Dans l'objet technique, cette relation allagmatique n'existe qu'un instant, lorsque les deux demi-chaînes sont soudées l'une à l'autre, c'est-à-dire lorsque la matière prend forme : en cet instant l'individuante et l'individué coïncident.³⁶⁴

³⁶³ ILFI, p. 49; ed. it. p. 67: "Il principio d'individuazione del vivente consiste sempre in un'operazione, come la presa di forma tecnica, ma quest'operazione possiede due dimensioni: quella della simultaneità e quella della successione, attraverso l'ontogenesi supportata dalla memoria e dall'istinto".

³⁶⁴ *Ivi*, pp. 48-49; ed. it. p. 66-67: "Non si può estendere in modo puramente analogico il paradigma tecnologico alla genesi di tutti gli esseri. L'operazione tecnica risulta compiuta in un tempo limitato, e dopo l'attualizzazione, essa produce un essere parzialmente individuato, più o meno stabile, che deriva la sua eccellenza da questa operazione di individuazione, che ha costituito la sua genesi in un tempo brevissimo. Il mattone, nel giro di qualche anno o di qualche migliaio d'anni, ridiverrà polvere. L'individuazione risulta completa d'un sol colpo e l'essere individuato risulta perfettamente tale solo nel momento in cui esce dalle mani dell'artigiano. L'operazione d'individuazione appare, per certi versi, esterna in rapporto al suo risultato. All'esatto contrario, nel caso dell'essere vivente, l'individuazione non è mai prodotta da una sola operazione, limitata nel tempo: l'essere vivente è, seppur parzialmente, principio d'individuazione a se stesso. Esso prosegue la sua individuazione e il risultato di una prima operazione d'individuazione, piuttosto che costituire solo un risultato che si degrada progressivamente. Diviene, cioè, principio di un'individuazione ulteriore. L'operazione individuante e l'essere individuato non si trovano nella stessa relazione che sussiste all'interno del prodotto dello sforzo tecnico. Il divenire dell'essere vivente, piuttosto che costituirsi come divenire dopo l'individuazione, si configura sempre come divenire fra due individuazioni: l'individuante e l'individuato sono, nel vivente, una relazione allagmatica prolungata. Nell'oggetto tecnico, questa relazione sussiste per un solo istante, quando cioè le due semi-catene sono connesse l'una all'altra, ovvero quando la materia prende forma: solo in questo istante, l'individuante e l'individuato coincidono".

Come spiegherà nel secondo capitolo di ILFI sull'individuazione vitale, il vivente per Simondon sperimenta un'individuazione continua che definisce individualizzazione e consiste in individuazioni ulteriori dopo una prima individuazione che porta in essere l'individuo. Di conseguenza, l'individuo vivente, diversamente da quello tecnico, è condizione e condizionato della sua stessa individuazione – fattore che gli permette di vivere nelle tre dimensioni temporali di presente, passato e futuro. Tuttavia, il limite tra individuazione vitale e operazione tecnica non è semplicemente determinato dallo scarto nel grado di storicità tra vivente e oggetto, ma piuttosto si tratta di un limite dinamico e potenziale: il vivente comunica con la propria individuazione iniziale e la sua esistenza comporta la necessità di ulteriori individuazioni. Ciò avviene per una carica preindividuale residua che spinge il vivente a continuare a individuarsi, prolungando la prima individuazione iniziale.

La teoria dell'individuazione concepisce unitamente ontogenesi e epistemologia – che definisce a tutti gli effetti un'onto-epistemologia – stabilendo, in questo modo, una reciprocità tra la genesi dell'essere e la conoscenza relativa all'essere individuato.³⁶⁵ La scelta del paradigma tecnologico della presa di forma, oltre a generalizzare il processo d'individuazione a ogni tipo di formazione tecnica, fisica, biologica e sociale, permette soprattutto di completare l'intento canguilhemiano dell'inserzione del tecnico nell'organico. Infatti, nei primi paragrafi del primo capitolo di ILFI, dedicato a forma e materia e volto alla riforma dello schema ilomorfo mediante la valorizzazione del paradigma tecnologico della presa di forma, l'eco della riflessione di Canguilhem in *Macchina e organismo* è più evidente che altrove.

Il ne suffit pas de critiquer le schéma hylémorphique et de restituer une relation plus exacte dans le déroulement de la prise de forme technique pour découvrir le véritable principe

³⁶⁵ In merito alla possibilità di conoscere l'ontogenesi, Simondon stabilisce un parallelismo tra individuazione dell'essere e individuazione della conoscenza; così, in ILFI, scrive che “nous ne pouvons, au sens habituel du terme, *connaître l'individuation* ; nous pouvons seulement individuer, nous individuer, et individuer en nous ; cette saisi est donc, en marge de la connaissance proprement dite, une analogie entre deux opérations, ce qui est un certain mode de communication. L'individuation du réel extérieur au sujet est saisie par le sujet grâce à l'individuation analogique de la connaissance dans le sujet ; mais c'est par l'*individuation de la connaissance* et non par la connaissance seule que l'individuation des êtres non sujets est saisie. Les êtres peuvent être connus par la connaissance du sujet, mais l'individuation des êtres ne peut être saisie que par l'individuation de la connaissance du sujet” [Ivi, p. 36; ed. it. p. 50].

d'individuazione. Il ne suffit pas non plus de supposer dans la connaissance que l'on prend de l'opération technique un paradigme en premier lieu biologique : même si la relation matière-forme dans la prise de forme technique est facilement connue (adéquatement ou inadéquatement) grâce au fait que nous sommes des êtres vivants, il n'en reste pas moins que la référence au domaine technique nous est nécessaire pour clarifier, expliciter, objectiver cette notion implicite que le sujet porte avec lui. *Si le vital éprouvé est la condition du technique représenté, le technique représenté devient à son tour condition de la connaissance du vital.*³⁶⁶

Ritroviamo, nella riforma dello schema ilomorfico, lo stesso ragionamento di Canguilhem: il vivente si spiega nei termini di un meccanismo poiché – anteriormente – ha prodotto delle macchine come rappresentazione tecnologica che fornisce un modello funzionale e formale che ritorna sul vivente come paradigma esplicativo.³⁶⁷ Il *vital éprouvé* (vitale comprovato) come condizione del *technique représenté* (tecnico rappresentato) significa proprio questo: la produzione di macchine dipende dal soggetto che le ha prodotte, secondo quel nesso tra uomo e tecnica che porta Canguilhem a rivendicare un umanesimo tecnologico per accantonare l'apparente indipendenza di un sistema automatico che annette l'uomo come suo ingranaggio e che alimenta l'illusione di un antropomorfismo tecnologico in cui il soggetto tecnologico non conserva più alcun rapporto con l'umano. A partire da questa istanza umanista condivisa, Simondon prosegue il suo

³⁶⁶ *Ivi*, p. 50; ed. it. p. 69: "Non basta criticare lo schema ilomorfico e ricostruire una più esatta relazione dello svolgimento della presa di forma tecnica per rilevarne l'effettivo principio d'individuazione. Non basta cioè presupporre un paradigma, in primo luogo biologico, nel dominio della conoscenza che si ottiene dall'operazione tecnica: anche se la relazione materia-forma, nella presa di forma tecnica, può essere facilmente conoscibile (adeguatamente o non adeguatamente) grazie al fatto che siamo esseri viventi, non di meno il riferimento all'ambito tecnico risulta necessario per chiarire, esplicitare e oggettivare questa nozione implicita che il soggetto porta con sé. *Se il vitale comprovato costituisce la condizione del tecnico rappresentato, il tecnico sperimentato diviene, a sua volta, condizione della conoscenza del vitale*" (*corsivo nostro*).

³⁶⁷ La stessa concezione della scienza, in Simondon, si fonda sulla necessaria mediazione tecnica che rappresenta l'operazione discriminante con cui distinguere scienza e percezione. In altre parole, la percezione vitale canalizzata ed esperita attraverso l'operazione tecnica diventa il materiale dell'elaborazione scientifica e, conversamente, non si dà scienza senza una preliminare elaborazione tecnica. "En fait, la science, comme la perception, sont psychosomatiques : elles supposent l'une et l'autre affrontement initial de l'être sujet et du monde dans une situation qui met l'être en question ; la seule différence réside en ce que la perception correspond à la résolution d'un affrontement sans élaboration technique préalable, alors que la science vient d'un affrontement à travers l'opération technique : la science est la perception technique, qui prolonge la perception vitale, dans une circonstance qui suppose une élaboration préalable, mais répond bien à un engagement nouveau". [*Ivi*, p. 271; ed. it. p. 367 : "In realtà, tanto la scienza che la percezione sono psico-somatiche; entrambe presuppongono un iniziale confronto con l'essere soggetto e il mondo in una situazione in cui l'essere è messo in questione. La sola differenza consiste nel fatto che la percezione corrisponde alla risoluzione di un confronto senza preliminare elaborazione tecnica, mentre la scienza deriva da un confronto mediato da un'operazione tecnica: la scienza è la percezione tecnica che prosegue la percezione vitale in una circostanza che, presupponendo una elaborazione preliminare, corrisponde però bene a un nuovo investimento"].

argomento: il *technique représenté* è condizione della *conoscenza del vitale*, cioè significa che l'invenzione tecnica è normativa come lo è l'invenzione biologica e permette di comprendere il vivente non soltanto come meccanismo, ma anche come scarto, differenza da sé, nuova normatività che irrompe per risolvere un problema – e corrisponde all'individualizzazione come specifica individuazione del vivente che comporta individuazioni ulteriori. Simondon, perciò, sembra parafrasare l'intento espresso dal maestro volto a fare chiarezza tra macchinismo e meccanismo: "l'automatisme sous ses diverses formes a été utiliser avec plus ou moins de succès pour pénétrer les fonctions du vivant au moyen de représentations issues de la technologie, depuis Descartes jusqu'à la cybernétique actuelle".³⁶⁸ Il fatto che il vivente possa essere spiegato in termini meccanici o informazionali deriva da quel processo di creazione continua che Canguilhem recupera da Bergson e che necessita di re-inscrivere il tecnico nell'organico come *fenomeno biologico universale*. In realtà, già nel MEOT, quando Simondon convoca Bergson per definire il fondamento vitalista dell'individuazione presenta la complementarità tra creazione continua e normatività tecnica, in linea con la lezione di Canguilhem. Allora, Simondon propone di rettificare la nozione di slancio vitale insieme a quella di adattamento, come due nozioni opposte e complementari che possono essere sostituite dal processo d'individuazione.³⁶⁹ Se, come abbiamo visto, vivente e oggetto tecnico differiscono per il rispettivo grado di storicità, normatività biologica e normatività tecnica strutturano analogamente un *milieu* – ambiente che si forma simultaneamente con l'individuo – che concorre nell'individuazione del vivente e dell'oggetto che, da una parte è chiamato *milieu associé*

³⁶⁸ *Ivi* p. 50; ed. it. p. 69: "l'automatismo, nelle sue più diverse accezioni, è stato impiegato, con maggiore o minore successo, per penetrare nelle funzioni del vivente per mezzo di rappresentazioni tratte dalla tecnologia, a partire da Descartes sino alla moderna cibernetica".

³⁶⁹ MEOT, pp. 155-156: "Ces deux notions opposées semblent pouvoir être remplacées, dans le couple qu'elles forment, par la notion d'individuation des systèmes sursaturés, conçue comme résolutions successives des tensions par découvertes de structures au sein d'un système riche en potentiels. Tensions et tendances peuvent être conçues comme existant réellement dans un système : le potentiel est une des formes du réel, aussi complètement que l'actuel. Les potentiels d'un système constituent son pouvoir de devenir sans se dégrader; ils ne sont pas la simple virtualité des états futurs, mais une réalité qui les pousse à être. [...] C'est pourquoi il n'est pas interdit de faire appel à une hypothèse faisant intervenir un schème génétique plus primitif que les aspects opposés de l'adaptation et de l'élan vital, et les renfermant tous deux comme cas-limite abstraits : celui des étapes successives de structuration individuante, allant d'état métastable en état métastable au moyen d'inventions successives de structures".

e, dall'altra, milieu *techno-géographique*.³⁷⁰ Si instaura, perciò, un'analogia relazione tra individuo e ambiente che sta alla base dell'omeostasi organica per il vivente e dell'autoregolazione tecnica nella macchina a informazione. In relazione al modo di esistenza degli oggetti tecnici, l'adattamento è definito nei termini di concretizzazione e, come il preindividuale per l'essere individuato, la tecnicità rappresenta un analogo principio genetico dell'oggetto tecnico: "la technicité est le degré de concrétisation de l'objet".³⁷¹

Par la concrétisation technique, l'objet, primitivement artificiel, devient de plus en plus semblable à l'objet naturel. Cet objet avait besoin, au début, d'un milieu régulateur extérieur, le laboratoire ou l'atelier, parfois l'usine; peu à peu, quand il gagne en concrétisation, il devient capable de se passer du milieu artificiel, car sa cohérence interne s'accroît, sa systématique fonctionnelle se ferme en s'organisant. L'objet concrétisé est comparable à l'objet spontanément produit; il se libère du laboratoire associé originel, et l'incorpore dynamiquement à lui dans le jeu de ses fonctions; c'est sa relation aux autres objets, techniques ou naturels, qui devient régulatrice et permet l'auto-entretien des conditions du fonctionnement; cet objet n'est plus isolé; il s'associe à d'autres objets, ou se suffit à lui-même, alors qu'au début il était isolé et hétéronome.³⁷²

L'oggetto tecnico concreto è sempre più simile a quello naturale poiché, analogamente al vivente, diventa sempre più auto-normativo e le sue relazioni con altri oggetti – tecnici o naturali – regolano il suo stesso funzionamento.³⁷³ Ciò è possibile a partire dalla definizione dello schema di funzionamento dell'oggetto in termini dinamici, che permette di conoscere l'oggetto come se fosse un organismo.

Les conséquences de cette concrétisation ne sont pas seulement humaines et économiques (par exemple en autorisant la décentralisation), elles sont aussi intellectuelles : le mode d'existence de l'objet technique concrétisé étant analogue à celui des objets naturels spontanément produits, on peut légitimement les considérer comme les objets naturels, c'est-à-dire les

³⁷⁰ MEOT, p. 55: "L'adaptation-concrétisation est un processus qui conditionne la naissance d'un milieu au lieu d'être conditionné par un milieu déjà donné; il est conditionné par un milieu qui n'existe que virtuellement avant l'invention; il y a invention parce qu'il y a un saut qui s'effectue et se justifie par la relation qu'il institue à l'intérieur du milieu qu'il crée : la condition de possibilité de ce couple turbo-générateur est sa réalisation; il ne peut être dans la conduite, géométriquement, que s'il y est physiquement de manière à réaliser les échanges thermiques qui permettent une réduction des dimensions. On pourrait dire que l'invention concrétisante réalise un milieu techno-géographique (ici, l'huile et l'eau en turbulence), qui est une condition de possibilité du fonctionnement de l'objet technique. *L'objet technique est donc la condition de lui-même comme condition d'existence de ce milieu, mixte, technique et géographique à la fois*".

³⁷¹ *Ivi*, p. 72.

³⁷² *Ivi*, p. 47.

³⁷³ Simondon porta come esempio di concretizzazione quella della turbina Guimbal [*Ivi*, pp. 54-55]. Una delle caratteristiche peculiari della concretizzazione è quella della plurifunzionalità dell'oggetto che reagisce in un determinato ambiente e produce delle funzioni anche imprevedute dallo schema di funzionamento; si potrebbe dire che "inventa" una nuova normatività in relazione all'ambiente in cui viene fatto lavorare.

soumettre à une étude inductive. Ils ne sont plus seulement des applications de certains principes scientifiques antérieurs. En tant qu'ils existent, ils prouvent la viabilité et la stabilité d'une certaine structure qui a le même statut qu'une structure naturelle, bien qu'elle puisse être schématiquement différente de toutes les structures naturelles. L'étude des schèmes de fonctionnement des objets techniques concrets présente une valeur scientifique, car ces objets ne sont pas déduits d'un seul principe; ils sont le témoignage d'un certain mode de fonctionnement et de compatibilité qui existe en fait et a été construit avant d'avoir été prévu : cette compatibilité n'était pas contenue dans chacun des principes scientifiques séparés qui ont servi à construire l'objet; elle a été découverte empiriquement; de la constatation de cette compatibilité, on peut remonter vers les sciences séparées pour poser le problème de la corrélation de leurs principes et fonder une science des corrélations et des transformations qui serait une technologie générale ou mécatronologie.³⁷⁴

Il modo di esistenza dell'oggetto tecnico riposa sulla vivibilità e stabilità di una certa struttura che ha lo stesso statuto di una struttura naturale. Lo schema di funzionamento, di conseguenza, permette di conoscere questa struttura scientificamente a partire dall'interazione delle funzioni dell'oggetto e la compatibilità che si instaura tra esse e l'ambiente.

La scienza che si occupa delle correlazioni e delle trasformazioni degli oggetti tecnici in relazione all'ambiente e al grado di compatibilità con esso è per Simondon la tecnologia generale o mecatronologia. Tale scienza fa proprio il progetto organologico ereditato da Canguilhem, ma già definito da Lafitte, che consiste nello spiegare il tecnico come fenomeno biologico universale.³⁷⁵ Il tecnico come proiezione organica che ritorna sull'organismo è quindi in continuità con la vita, seppur presentando delle differenze rispetto ad essa. Come scrive Simondon nella *Nota Complementare*, non esistono degli automi perfetti,³⁷⁶ quanto piuttosto dei diversi gradi di automatismo in corrispondenza a diversi livelli di concretizzazione. Così, nel MEOT, egli scrive che "il n'y a pas une espèce des automates; il n'y a que les objets techniques, qui possèdent une organisation fonctionnelle réalisant divers degrés d'automatisme".³⁷⁷ Di conseguenza, l'oggetto tecnico non è un vero oggetto naturale, ma ripropone nel modo in cui funziona, si relaziona all'ambiente ed evolve, un dinamismo analogico a quello naturale e, in questo

³⁷⁴ *Ivi*, pp. 47-48.

³⁷⁵ Si rimanda al paragrafo 2.2. *Macchinismo, meccanismo e organologia*.

³⁷⁶ Un paragrafo della *Nota Complementare* è dedicato al confronto del comportamento meccanico con quello umano a partire dal funzionamento dei meccanismi teleologici della macchina, ovvero della sua auto-regolazione [Cfr. NC, ILFI, pp. 516-519; ed. it. pp. 712-716]. Sulla questione dell'autoregolazione biologica e meccanica torneremo nei paragrafi seguenti.

³⁷⁷ MEOT, p. 49.

modo, il tecnico è sempre secondo al biologico, si può spiegare a partire dall'organismo che però eccede sempre gli oggetti prodotti dall'attività tecnica.

La tecnicità, in quanto essenza genetica dell'evoluzione degli oggetti tecnici, è ciò che determina il processo di concretizzazione e, allo stesso tempo, è ciò che permette di mantenere una relazione tra produttore e prodotto. Come il vivente assiste ad individuazioni ulteriori – cioè alla sua individualizzazione – anche l'oggetto tecnico prevede concretizzazioni successive che si fondano sulla definizione di un margine d'indeterminazione. Tale margine fa sì che l'oggetto non sia mai una realtà chiusa in se stessa ma aperta ad ulteriori modificazioni. Di conseguenza, la tecnicità non è soltanto il principio genetico della concretizzazione, ma anche il principio dell'apertura degli oggetti verso la loro evoluzione che permette di non recidere il rapporto tra produttore e prodotto.³⁷⁸ Concretizzazione dell'oggetto e adattamento del vivente controbilanciano lo slancio vitale e lo modulano nel processo d'individuazione, costituendo simultaneamente un *milieu* che concorre alla formazione tanto tecnica quanto biologica.³⁷⁹ Tuttavia, la peculiarità dell'individuazione tecnica consiste nell'inglobare elementi naturali come forme implicite. "l'opération technique accueille la forme vivante et la détourne partiellement à son profit, en laissant à la spontanéité vitale le soin d'accomplir l'ouvrage positif de croissance".³⁸⁰ In altre parole, la tecnica stabilisce un equilibrio tra il dinamismo della vita, dello slancio vitale, e la strutturazione di un'operazione, cioè di quell'adattamento-concretizzazione che costituisce individuo e *milieu* simultaneamente.

On peut donc affirmer que l'opération technique révèle et utilise des formes naturelles déjà existantes, et de plus en constitue d'autres à plus grande échelle qui emploient les formes naturelles implicites ; l'opération technique intègre les formes implicites plutôt qu'elle n'impose une forme totalement étrangère et nouvelle à une matière qui resterait passive devant cette forme ;

³⁷⁸ Sulla tecnicità come relazione fondamentale dell'attività tecnica e sulla perdita nell'oggetto alienato ritorneremo nel paragrafo 3.3.1.

³⁷⁹ MEOT, p. 55: "La concrétisation est ici conditionnée par une invention *qui suppose le problème résolu*; c'est en effet grâce aux conditions nouvelles créées par la concrétisation que cette concrétisation est possible; le seul milieu par rapport auquel il existe une adaptation non hypertélique est le milieu créé par l'adaptation elle-même; ici, l'acte d'adaptation n'est pas seulement un acte d'adaptation au sens où l'on prend ce mot quand on définit l'adaptation par rapport à un milieu qui est déjà donné avant le processus d'adaptation".

³⁸⁰ ILFI, p. 56; ed. it. p. 77: "L'operazione tecnica accoglie la forma vivente e la orienta, seppur parzialmente, ai suoi scopi, lasciando alla spontaneità vitale la cura di compiere l'opera positiva della crescita".

la prise de forme technique n'est pas une genèse absolue d'ecceité ; l'ecceité de l'objet est précédée et soutenue par plusieurs niveaux d'ecceité naturelle qu'elle systématise, révèle, explicite, et qui commodulent l'opération de prise de forme. C'est pourquoi on peut supposer que les premières matières élaborées par l'homme n'étaient pas des matières absolument brutes, mais des matières déjà structurées à une échelle voisine de l'échelle des outils humains et des mains humaines : les produits végétaux et animaux, déjà structurés et spécialisés par les fonctions vitales, comme la peau, l'os l'écorcé, le bois souple de la branche, les lianes flexibles, furent utilisés sans doute plutôt que la matière absolument brute ; ces matières apparemment premières sont les vestiges d'une ecceité vivante, et c'est par là qu'elles se présentent déjà élaborées à l'opération technique qui n'a plus qu'à les accommoder.³⁸¹

L'operazione tecnica è una commodulazione tra livelli di ecceità naturale impliciti nella materia e la formazione della materia stessa. La nozione materia si trova completamente riformata, poiché non esiste una materia bruta, ma un residuo di ecceità vivente che produce uno scarto tra inorganico e organico. Per questa ragione, la materia impiegata nell'operazione tecnica – lungi da essere una materia inerte – porta con sé livelli di ecceità naturale già elaborati e, quindi, contiene delle forme implicite, note soltanto a chi intrattiene un rapporto diretto con la materia e che la lavora. Il paradigma della presa di forma, in sintesi, permette di stabilire una correlazione tra regolazione organica e funzionamento meccanico, ma anche un'irriducibilità della vita che agisce all'interno degli artefatti e comunica con la natura in quanto mediazione della relazione dell'uomo con essa.

3.1.2 Dal tecnico al sociale attraverso la critica alla dialettica della *maîtrise*

Prima di prendere in considerazione la questione della regolazione sociale che emerge dalla correlazione tra omeostasi organica e regolazione meccanica, dobbiamo analizzare più da vicino l'operazione tecnica. Il paradigma dell'attività

³⁸¹ *Ivi*, p. 56; ed. it. p. 77: "Si può dunque affermare che l'operazione tecnica rivela ed impiega forme naturali preesistenti, costituendone peraltro di ulteriori e in scala maggiore, che, a loro volta, impiegano forme naturali implicite. L'operazione tecnica integra le forme implicite invece che impone una forma del tutto estranea e nuova ad una materia che, a sua volta, resisterebbe passivamente a questa forma; la presa di forma tecnica non consiste in una genesi assoluta di ecceità e l'ecceità dell'oggetto tecnico è preceduta e sostenuta da numerosi livelli di ecceità naturale ch'essa stessa sistematizza, rileva ed esplicita e che l'operazione di presa di forma commodula. Per questa ragione, possiamo supporre che le prime materie elaborate dall'uomo non siano materie assolutamente brute, bensì materie già strutturate in una scala prossima alla scala degli utensili umani e delle mani umane: i prodotti vegetali e naturali, già strutturati e specializzati dalle funzioni vitali, come la pelle, le ossa, la corteccia, il legno tenero dei rami, le liane flessibili, furono impiegati molto di più di quanto non lo fu la materia assolutamente bruta; queste materie apparentemente prime costituiscono cioè le vestigia di un'ecceità vivente, ed è per questo motivo ch'esse si presentano già elaborate al cospetto dell'operazione tecnica che a sua volta si limita prettamente ad adattarle".

nei termini della presa di forma non stabilisce soltanto un'analogia tra vivente e oggetto prodotto secondo la concretizzazione progressiva che approssima sempre più l'artificiale al naturale, ma consiste nell'operazione d'individuazione stessa che si articola sul livello fisico, biologico, tecnico e psicosociale. Tale paradigma dell'attività, dunque, incarna quel materialismo vitalista, imperniato sulla duplice regolazione dell'informazione definito in 2.3, e che comprende in sé vita e tecnica, poiché l'attività si definisce tanto nella prospettiva biologica quanto in quella della trasformazione della materia, del ricambio organico tra uomo e natura, ovvero nel lavoro,³⁸² per cui il vivente e l'attività tecnica rappresentano i presupposti empirici della formalizzazione del dualismo aristotelico.

S'il n'y avait que l'être individuel vivant et l'opération technique, le schéma hylémorphique ne pourrait peut-être pas se constituer. En fait, il semble bien que le moyen terme entre le domaine vivant et le domaine technique ait été, à l'origine du schéma hylémorphique, la vie sociale. Ce que le schéma hylémorphique reflète au premier lieu, c'est une représentation socialisée du travail et une représentation également socialisée de l'être vivant individuel. La coïncidence entre ces deux représentations est le fondement commun de l'extension du schéma d'un domaine à l'autre, et le garant de sa validité dans une culture déterminée.³⁸³

Lo schema ilomorfo rappresenta, dunque, la sintesi di due forme di attività concepite socialmente: l'attività della vita e l'attività tecnica. Sempre nell'ottica critica dei riduzionismi, Simondon non accetta la rappresentazione del vivente secondo il bisostanzialismo cartesiano che sancisce una gerarchia tra funzioni psicologiche e funzioni fisiologiche, così come non accetta la separazione dell'attività in contemplativa e pratica secondo un analogo principio gerarchico fondato sull'asimmetria tra mente e corpo, ragione e sensibilità. Lo schema ilomorfo non farebbe altro che generalizzare e astrarre con le nozioni di forma e materia la separazione tra anima e corpo e la separazione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale: "l'âme se distingue du corps comme le citoyen de l'être vivant humain.

³⁸² L'analisi della nozione di lavoro in relazione all'attività tecnica, da una parte, è condotta all'interno di una critica al paradigma ilomorfo aristotelico; dall'altra, porta avanti una critica all'economicismo marxista e sarà l'oggetto del paragrafo 3.3.3.

³⁸³ ILFI, pp. 50-51; ed. it. p. 69-70: "Se non fossero esistiti l'essere vivente e l'operazione tecnica, forse lo schema ilomorfo non si sarebbe potuto costituire. Difatti, appare chiaro che il termine medio fra il dominio del vivente e quello del tecnico sia stato costituito, all'origine dello schema ilomorfo, dalla vita sociale. In primo luogo, lo schema ilomorfo riflette la rappresentazione socializzata del lavoro e un'altrettanto socializzata rappresentazione dell'essere vivente individuale. La coincidenza fra le due rappresentazioni costituisce il fondamento comune dell'estensione dello schema da un dominio all'altro e garantisce la sua validità in una determinata cultura".

La distinction entre la forme et la matière, entre l'âme et le corps reflète une cité qui contient des citoyens par opposition aux esclaves".³⁸⁴ Perciò, secondo Simondon, all'origine del dualismo aristotelico vi è una gerarchia sociale – propria di una determinata cultura – che si riflette nella rappresentazione del vivente e del lavoro.³⁸⁵ Infatti, il parallelismo che la cultura condivisa in seno a una data società stabilisce tra anima e forma, nei confronti di corpo e materia, si riflette anche nella separazione tra cittadini e schiavi. L'operazione tecnica è un altro modo per riferirsi alla nozione di lavoro – nozione che secondo Simondon necessita un riforma interna come vedremo nel paragrafo 3.3.2 – e, come scrive Carrozzini, "il concetto di *travail* come elaborato da Simondon deve essere, in realtà, riportato a due precise congiunture storiche: la prima corrisponderebbe a quella greco-romana, scandagliata da Simondon nel primo capitolo della sua tesi di dottorato principale [ILFI 51], mentre la seconda, consterebbe di quella originatasi dalla rivoluzione industriale [MEOT 12-13]".³⁸⁶ In effetti, la critica allo schema ilomorfo non solo porta con sé la riforma della nozione di lavoro, ma implica la critica alla tecnocrazia attraverso il trasferimento della dialettica servo-padrone dai cittadini greci al rapporto uomo-macchina in epoca industriale. In altre parole, secondo Simondon, la priorità della forma sulla materia, così come dell'anima sul corpo, è all'origine del comando del padrone sullo schiavo, così come dell'uomo

³⁸⁴ *Ivi*, p. 51; ed. it. p. 70.

³⁸⁵ L'idea di gerarchia sociale implica tanto il criterio dell'eccellenza presentato da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, quanto l'analogia platonica della *Repubblica* tra lettere piccole, cioè la gerarchia interna tra anima razionale, irascibile e appetitiva, e lettere grandi, cioè la suddivisione in classi della città ideale. Come Simondon scrive in ILFI, "le caractère actif de la forme, le caractère passif de la matière, répondent aux conditions de la transmission de l'ordre qui suppose hiérarchie sociale : c'est dans le contenu de l'ordre que l'indication de la matière est un indéterminé alors que la forme est détermination, exprimable et logique. C'est aussi à travers le conditionnement social que l'âme s'oppose au corps ; ce n'est pas par le corps que l'individu est citoyen, participe aux jugements collectifs, aux croyances communes, se survit dans la mémoire de ses concitoyens : l'âme se distingue du corps comme le citoyen de l'être vivant humain". [*Ivi*, p. 51; ed. it. 70: "Il carattere attivo della forma e passivo della materia rispondono alle condizioni della trasmissione dell'ordine, che, a sua volta, presuppone una gerarchia sociale: è proprio nel contenuto dell'ordine che l'indicazione della materia possiede un carattere indeterminato, mentre la forma corrisponde alla determinazione, esprimibile e logica. Peraltro, è attraverso il condizionamento sociale che l'anima si oppone al corpo: non è infatti attraverso il corpo che l'individuo si configura come cittadino e partecipa ai giudizi collettivi, alle credenze comuni e sopravvive nella memoria dei concittadini. L'anima si distingue cioè dal corpo così come il cittadino si distingue dall'essere vivente umano"].

³⁸⁶ Carrozzini, *Gilbert Simondon filosofo della mentalité technique*, cit., pp. 66-67.

sulla macchina. Non a caso, Simondon si riferisce a più riprese al trasferimento di schiavitù dell'uomo sull'uomo a quello dell'uomo sulla macchina.³⁸⁷

In relazione alla società greca, forma e materia definiscono il rapporto tra l'artigiano e l'oggetto prodotto, poiché è l'artigiano che imprime alla materia la forma desiderata, ma anche tra artigiano e padrone, poiché l'artigiano esegue l'ordine di fabbricazione impartito dal padrone.³⁸⁸ Lo schema ilomorfo quindi

³⁸⁷ Il MEOT si apre, infatti, con questa considerazione: "la culture comporte ainsi *deux attitudes contradictoires* envers les objets techniques : d'une part, elle les traite comme de purs *assemblages de matière*, dépourvus de vraie signification, et présentant seulement une utilité. D'autre part, elle suppose que ces objets mont aussi des robots et qu'ils sont animés d'*intentions* hostiles envers l'homme, ou représentent pour lui un permanent danger d'agression, d'insurrection. Jugeant bon de conserver le premier caractère, elle veut empêcher la manifestation du second et parle de mettre les machines au service de l'homme, croyant trouver dans la réduction en esclavage un moyen sûr d'empêcher toute rébellion" [MEOT, pp. 10-11]. Il tema della schiavitù nei confronti delle macchine, in realtà, è un *topos* che ritorna nel pensiero di Simondon. Ancora nel MEOT Simondon scrive: "la machine est seulement un moyen; la fin est la conquête de la nature, la domestication des forces naturelles au moyen d'un premier asservissement : la machine est un esclave qui sert à faire d'autres esclaves. Une pareille inspiration dominatrice et esclavagiste peut se rencontrer avec une requête de liberté pour l'homme. Mais il est difficile de se libérer en transférant l'esclavage sur d'autres êtres, hommes, animaux ou machines; régner sur un peuple de machines asservissant le monde entier, c'est encore régner, et tout règne suppose l'acceptation des schèmes d'asservissement" [Ivi, p. 127]. Questo passaggio, inoltre, suscita l'interesse di Marcuse che nell'*Uomo a una dimensione* cita e commenta in favore dell'argomento tecnocratico, sebbene Simondon sia profondamente critico nei confronti di una filosofia autocratica della tecnica che tratta le macchine come degli schiavi meccanici. Anche nella *Nota Complementare*, Simondon scrive che "l'être technique est plus qu'un outil et moins qu'un esclave" [NC, ILFI, p. 517; ed. it. p. 713]; inoltre, "l'homme se conduit envers les machines comme un maître envers des esclaves, aimant parfois à savourer dans sa démesure à le spectacle de leur destruction dramatique et violente" [Ivi, p. 519; ed. it. p. 717]. Infine, anche nel corso *Psychosociologie de la technicité*, Simondon critica la rappresentazione schiavista della tecnica: "la production industrielle est une production virtualisée, et cette condition de virtualité recouvre producteurs et produits. En ce sens, l'objet technique industriel est comme un esclave, car la condition de l'esclave comporte cette virtualisation: l'esclave ne continue à exister qu'autant que son maître l'autorise à exister. À l'origine, quand l'homme, détaché de son milieu, est réduit en esclavage, il voit son existence et sa justification dépendre d'un autre: c'est cette dépendance par rapport à un autre et aux fins d'un autre qui est l'essence de l'esclavage" [PST, ST p. 56]. Sul tema della schiavitù esercitata sulle macchine si rimanda inoltre all'articolo di Bontems [cfr. V. Bontems, "Esclaves et machines, même combat ! L'aliénation selon Marx et Simondon", « Cahiers Simondon » n°5, L'Harmattan, Paris 2013, pp. 9-24].

³⁸⁸ "On pourrait dire que dans une civilisation qui divise les hommes en deux groupes, ceux qui donnent les ordres et ceux qui les exécutent, le principe d'individuation, d'après l'exemple technologique, est nécessairement attribué soit à la forme soit à la matière, mais jamais aux deux ensemble. L'homme qui donne des ordres d'exécution mais ne les accomplit pas et ne contrôle que le résultat a tendance à trouver le principe d'individuation dans la matière, source de la quantité et de la pluralité, parce que cet homme n'éprouve pas la renaissance d'une forme nouvelle et particulière à chaque opération fabricatrice" [ILFI, p. 58; ed. it. 79: "Si potrebbe affermare che in una società che suddivide gli uomini in due gruppi, e cioè quelli che impartiscono ordini e quelli che li eseguono, il principio d'individuazione, secondo l'esempio tecnologico, venga attribuito tanto alla materia quanto alla forma, ma mai ad entrambe insieme. L'uomo che impartisce ordini esecutivi ma non li compie, e si limita a verificarne il risultato, ha la tendenza a rintracciare il principio

appare come risultato di una dialettica servo-padrone che, però, viene completamente rielaborata da Simondon.

L'opération technique qui impose une forme à une matière passive et indéterminé n'est pas seulement une opération abstraitement considérée par le spectateur qui voit ce qui entre à l'atelier et ce qui en sort sans connaître l'élaboration proprement dite. C'est essentiellement l'opération commandé par l'homme libre et exécutée par l'esclave ; l'homme libre choisit de la matière, indéterminée parce qu'il suffit de la désigner génériquement par le nom de substance, sans la voir, sans la manipuler, sans l'apprêter : l'objet sera fait de bois, ou de fer, ou en terre. La véritable passivité de la matière est sa disponibilité abstraite derrière l'ordre donné que d'autres exécuteront.³⁸⁹

La riforma dello schema ilomorfo mediante la presa di forma ha dunque la funzione di accantonare ogni forma di riduzionismo che schiaccia in una contrapposizione binaria i due termini della relazione a livello biologico (stimolo/riposta), tecnico (forma/materia, stampo/argilla), sociale (cittadino/schiavo), psicosomatico (anima/corpo). Come nello schema ilomorfo, nella società ordine e fabbricazione riflettono la distinzione tra attività formale e attività materiale (anima/corpo, cittadino/schiavo). Colui che impartisce gli ordini, secondo Simondon, non operando sulla materia ha un'idea astratta, generale e univoca della forma. Infatti, "lorsque celui qui pense n'est pas celui qui travaille, il n'y a dans sa pensée qu'une seule forme pour tous les objets d'une même collection : la forme est générique non pas logiquement ni physiquement mais socialement".³⁹⁰ Al contrario, il produttore, pur partendo dall'idea della forma condivisa astrattamente nella società, impiega il proprio corpo nella formatura, per cui "les gestes de l'ouvrier ne sont jamais exactement les mêmes ; le schème est peut-être un seul schème, du début du travail jusqu'à la fin, mais chaque moulage est gouverné par un ensemble d'événements physiques, psychique et somatiques

d'individuazione nella materia, fonte di qualità e pluralità, poiché non rileva l'insorgenza di forme nuove e specifiche nel corso di ciascuna operazione fabbricatrice].

³⁸⁹ *Ivi*, p. 51; ed. it. p. 70: "L'operazione tecnica che impone una forma a una materia passiva ed indeterminata non consiste soltanto in un'operazione considerata astrattamente dallo spettatore che osserva ciò che entra e ciò che esce dalla bottega senza conoscere l'elaborazione propriamente detta. Si tratta piuttosto dell'operazione comandata dall'uomo libero ed eseguita dallo schiavo: l'uomo libero sceglie una certa materia indeterminata poiché gli basta designarla genericamente con il nome di sostanza, senza per questo vederla, manipolarla o trattarla; in altre parole, l'oggetto dovrà essere fatto generalmente di legno, di ferro o di terra. La vera e propria passività della materia risiede nella sua astratta disponibilità, dietro l'ordine impartito che toccherà ad altri eseguire".

³⁹⁰ *Ivi*, p. 57; ed. it. pp. 78-79: "quando colui che pensa non corrisponde a colui che opera nel suo pensiero risiede in realtà un'unica forma per tutti gli oggetti della stessa serie: la forma è generica, non logicamente, né fisicamente, quanto, piuttosto, socialmente".

particuliers”.³⁹¹ In sintesi, il padrone vede la materia come pura disponibilità, mentre il servo vede la forma non soltanto come forma generica dell’oggetto da produrre, ma anche come forma implicita della materia che il padrone non vede.³⁹² Infatti,

Savoir utiliser un outil, ce n’est pas seulement avoir acquis la pratique des gestes nécessaires ; c’est aussi savoir reconnaître, à travers les signaux qui viennent à l’homme par l’outil, la forme implicite de la matière qui s’élabore, à l’endroit précis que l’outil attaque. Le rabot n’est pas seulement ce qui lève un copeau plus ou moins épais ; c’est aussi ce qui permet de sentir si le copeau se lève finement, sans éclats, ou bien s’il commence à être rugueux, ce qui signifie que le sens des lignes du bois est contrarié par le mouvement de la main.³⁹³

Come Simondon scrive nel MEOT, “si l’on entend par outil l’objet technique qui permet de prolonger et d’armer le corps pour accomplir un geste, et par instrument l’objet technique qui permet de prolonger et d’adapter le corps pour obtenir une meilleure perception; l’instrument est outil de perception”.³⁹⁴ L’artigiano, colui che esegue gli ordini, in realtà, stabilisce un patto con la materia inaccessibile al padrone e che gli permette di percepire durante l’operazione tecnica le forme implicite della materia per un miglior risultato finale. L’operazione non consiste semplicemente nella realizzazione di una forma su una materia,

³⁹¹ *Ivi*, p. 57; ed. it. 79: “i gesti dell’operaio non risultano mai identici e sebbene lo schema possa essere unico, dall’inizio alla fine del lavoro, ciascuna formatura dipende comunque da un insieme di eventi psichici, percettivi e somatici specifici”.

³⁹² “Simondon explains by using the example of brick production in ancient Greece. The master defined the mold and the clay to be used, the slave repeated over and over again the act of molding the bricks. Both the master and the slave were alienated because neither actually produced anything of their own design. The master exerted his power and the slave repeated the actions required of him. The slave had no living or creative link to the product, and the master never actually produced anything concrete. Most moderns are ‘slaves’ – i.e. they labor in production processes over which they have no control. They do not actually invent, design, innovate or tool-up the production process. They simply repeat required actions over and over again. They have no ‘tools’, in the sense of having a means/ends relationship to their material circumstances. They repeat, what are for them fairly senseless motions. Technician’s will to create, to use tools and skills to realize production, is lost. The unity of technics is broken and it ceases to function as a meaningful whole” [H. Letiche, J.-L. Moriceau, “Simondon: Investigating the Pre-Organizational”, «Culture and Organization», 23, 1 (2017), pp. 1-13; p. 9].

³⁹³ ILFI, p. 53; ed. it. p. 73: “saper spiegare* un utensile, non significa esclusivamente aver acquisito la pratica dei gesti necessari, ma significa altresì saper riconoscere – attraverso segnali che provengono dall’utensile all’uomo – la forma implicita della materia che si elabora nel momento preciso in cui si impiega l’utensile. La pialla non è esclusivamente ciò che opera un taglio più o meno deciso, ma consiste altresì in ciò che consente di avvertire se il taglio si effettua finemente, senza schegge, o se piuttosto comincia ad essere ruvido, cosa che significa che il senso del legno è contrario al movimento della mano” (*Simondon impiega il termine ‘utilizzare’ e non ‘spiegare’ come traduce Carrozzini. In realtà, saper spiegare un utensile corrisponde a utilizzarlo, secondo Simondon, quindi ci limitiamo a segnalare l’elegante scelta di traduzione).

³⁹⁴ MEOT, p. 114.

dell'esecuzione di un ordine, ma di una *comunicazione efficace d'informazione* che va tanto dal padrone all'artigiano, quanto dall'artigiano alla materia.³⁹⁵ In questa riforma interna della dialettica servo-padrone, che colloca tanto l'artigiano quanto il padrone o committente dell'opera in una condizione di minorità – poiché ciascuno vedrebbe rispettivamente la parzialità della forma o della materia, anche se l'artigiano ha la capacità di vedere la forma implicita nella materia – la nozione non cibernetica di informazione risulta centrale.

Come abbiamo visto in 2.3.2, l'individuazione si articola come materialismo ontogenetico imperniato sulla nozione d'informazione che rappresenta la formula dell'individuazione. Inoltre, proprio la nozione d'informazione in senso non cibernetico permette di stabilire l'analogia tra regolazione biologica e funzionamento tecnico. Perciò, nel MEOT, Simondon affida allo studio dell'informazione la questione della regolazione:

On peut affirmer en ce sens que la naissance d'une philosophie technique au niveau des ensembles n'est possible que par l'étude approfondie des régulations, c'est-à-dire de l'information. Les véritables ensembles techniques ne sont pas ceux qui utilisent des individus techniques, mais ceux qui sont un tissu d'individus techniques en relation d'interconnexion. Toute philosophie des techniques qui part de la réalité des ensembles utilisant les individus techniques sans les mettre en relation d'information reste une philosophie de la puissance humaine à travers les techniques, non une philosophie des techniques.³⁹⁶

La fase industriale consiste nel passaggio dagli individui tecnici (gli strumenti) agli insiemi (il macchinismo industriale) che si articola come *réseau* non soltanto di rapporti tra macchinari, ma anche in relazione al *milieu* che diventa un *milieu* tecno-geografico e ai suoi abitanti, includendo perciò oltre a produttori anche consumatori e utilizzatori. Lo studio dell'informazione nel *réseau* corrisponde alla comprensione dell'omeostasi non solo tecnica, ma anche biologica e sociale poiché gli insiemi tecnici comunicano con la realtà circostante e i soggetti

³⁹⁵ ILFI, p. 51; ed. it. 70-71: "Le vicissitudini dello schema ilomorfo scaturiscono dal fatto ch'esso non si configura strettamente né come tecnologico né come vitale: si tratta piuttosto dell'operazione tecnologica e della realtà sociale mediate attraverso il sociale, ovvero attraverso condizioni già fornite – nella comunicazione interindividuale – di una ricezione efficace dell'informazione, nella fattispecie l'ordine di fabbricazione. Tale comunicazione fra le due realtà sociali, questa operazione di ricezione che consiste nella condizione dell'operazione tecnica, occulta ciò che, in seno all'operazione tecnica, consente ai termini estremi – forma e materia – di entrare in comunicazione interattiva: l'informazione, la singolarità dell'*hic et nunc* dell'operazione, puro avvenimento nella dimensione dell'individuo nel suo apparire".

³⁹⁶ MEOT, p. 126.

umani. Di conseguenza, la regolazione operata dall'informazione eccede l'omeostasi biologica e si pone come omeostasi sociale in cui vita e tecnica, uomo e macchina, si relazionano.³⁹⁷ Il rischio di una mancata comprensione della regolazione degli insiemi tecnici mediante l'informazione è – dice Simondon – l'elaborazione di una filosofia della tecnica come mera *philosophie de la puissance humaine à travers les techniques*, cioè di una concezione tecnocratica e strumentale della tecnica che rappresenta come il dualismo materia-forma una concezione riduzionista, poiché riduce il tecnico al sociale ignorando una certa autonomia della tecnica e un accesso propriamente tecnico alla dimensione collettiva. La costituzione di una filosofia della tecnica che non sia una filosofia della potenza umana attraverso le tecniche fa parte del progetto pedagogico-politico della fondazione di una cultura che permetterebbe di ridurre l'alienazione comprendendo la funzione regolatrice dell'informazione tra macchine e realtà umana.

Une relation régulatrice de causalité circulaire ne peut s'établir entre l'ensemble de la réalité gouvernée et la fonction d'autorité : l'information n'aboutit plus parce que le code est devenu inadéquat au type d'information qu'il devrait transmettre. Une information qui exprimera l'existence simultanée et corrélatrice des hommes et des machines doit comporter les schèmes de fonctionnement des machines et les valeurs qu'ils impliquent. Il faut que la culture redevienne générale, alors qu'elle s'est spécialisée et appauvrie. Cette extension de la culture, supprimant une des principales sources d'aliénation, et rétablissant l'information régulatrice, possède une valeur politique et sociale : elle peut donner à l'homme des moyens pour penser son existence et sa situation en fonction de la réalité qui l'entoure.³⁹⁸

La cultura tecnica veicola un valore politico anti-tecnocratico e permette di comprendere il rapporto tra l'uomo e la tecnica in maniera non alienante.³⁹⁹ La risposta simondoniana al rischio tecnocratico dato dalla velocità del progresso tecnologico e la mancata comprensione degli insiemi tecnici è quello di un progetto pedagogico-politico volto alla costruzione di una mentalità tecnica. Si tratta, inoltre, di un'idea multidisciplinare del sapere che si contrappone all'estrema specializzazione e settorializzazione dei saperi e in cui anche la materia tecnologica dovrebbe trovare il proprio posto. La comprensione degli schemi di funzionamento degli oggetti attraverso la regolazione dell'informazione è ciò che li

³⁹⁷ Simondon concepisce la relazione tra uomo e macchina in maniera non dialettica come un soggetto che si contrappone a un oggetto, ma piuttosto come soggetto e oggetto allo stesso tempo in relazione di influenza reciproca.

³⁹⁸ MEOT, p. 14.

³⁹⁹ Sull'alienazione torneremo nel paragrafo 3.3.1.

rende intellegibili e riproducibili, approssimandoli a dinamismi naturali in quanto fenomeni ricorsivi regolati dalla causalità ricorrente dell'informazione. L'irriducibile relazione che Simondon instaura tra tecnico e sociale attraverso la mediazione della cultura anticipa l'*Actor Network Theory* di Latour il quale, in effetti, si interessa al pensiero simondoniano.⁴⁰⁰ Come nota Feenberg, le idee di *networks* e *actors* di Latour completano l'argomento di Simondon convenendo sull'inseparabile connessione tra tecnico e sociale.⁴⁰¹ Infatti, "the social and natural are not 'related' in the technological hybrid as though two essentially distinct entities were combined artificially. Rather, the social and natural emerge together as differentiations of an original unity which Simondon calls the pre-individual. The hylomorphic split between matter and form is overcome. [...] Where Latour dismisses the notion of essence, Simondon reconstructs something similar by shifting the level of potentiality from the person or thing to the combined individual and its associated milieu".⁴⁰²

Il progetto simondoniano concepisce questa relazione tra tecnico e sociale nei termini di *technologie culturelle* che si definisce come "d'une part véhicule d'une action qui va de l'homme à l'univers, d'autre part comme véhicule d'information qui va de l'univers à l'homme".⁴⁰³ A partire dall'analisi del paradigma della presa di forma, emerge l'articolazione del problema nel rapporto tra individuazione del vivente e concretizzazione dell'oggetto, tra vita e tecnica. Prima di conoscere la formazione dell'oggetto per spiegare il vivente occorre che l'oggetto

⁴⁰⁰ B. Latour, "A Door Must Be Either Open or Shut: A Little Philosophy of Techniques" in *Technology and the Politics of Knowledge*, a cura di A. Hannay e A. Feenberg, Indiana University Press, Bloomington 1995, pp. 272-281.

⁴⁰¹ Come spiega Feenberg, "certain aspects of the theory of individuation have a suggestive similarity to ANT. The comparison makes it much clearer what is at stake in Simondon's argument with Aristotle. ANT in Bruno Latour's elaboration is based on what Simondon would have called an 'ontogenetic' theory of the social. ANT argues that the social originates in the structure of the network of humans and nonhumans. Social groups exist only through their connections, which are sustained by technical artifacts. Human communities and technologies are tied together, each serving as the milieu of the other in a reciprocal process of individuation. This process is variously called 'co-construction' or 'coproduction'. It postulates an essential connection between technology and society, rather than treating them as separate 'substances' in external relations" [Cfr. A. Feenberg, "Concretizing Simondon and Constructivism: A Recursive Contribution to the Theory of Concretization", «Science, Technology, & Human Values» 42, 1 (2017), pp. 66-85; p 72 (adesso disponibile anche in A. Feenberg, *Technosystem. The Social Life of Reason*, Harvard University Press, 2017)].

⁴⁰² *Ivi*, p. 73.

⁴⁰³ NC, ILFI, p. 524; ed. it. p. 722.

sia prodotto, occorre cioè presupporre l'attività artigianale in seno a una data società che, al contempo, riflette una specifica gerarchia. In altre parole, l'analisi del paradigma della presa di forma permette di comprendere non soltanto la formazione tecnica e quella biologica, ma più generalmente quella sociale. Di conseguenza, è possibile riconfigurare il dispositivo del mimetismo macchinale in termini di operazione e non di struttura⁴⁰⁴ e ripensare l'operatività sociale sulla base analogica dell'operazione biologica e tecnica della presa di forma. Ciò permette a Simondon di allontanarsi da una dialettica della *maîtrise* e rielaborare l'analogia platonica tra lettere piccole e lettere grandi mettendo in discussione la subordinazione di servile a liberale, corporeo a psicologico, sensazione e percezione a ragione.

3.1.3 L'«acte de gouvernement» e la questione della *Nota Complementare*

Il ruolo della cultura – utilizzata in quel generico senso sociologico che tiene insieme l'aspetto speculativo-cognitivo con quello produttivo della cultura materiale – è portante nella riflessione simondoniana tanto per comprendere la società quanto per delineare la possibilità di una concezione politica che non ricada

⁴⁰⁴ A questo proposito Simondon definisce l'allagmatica come scienza delle operazioni in grado di catturare l'attività in termini energetici e informativi piuttosto che come formazione strutturale. Come scrive nei *Supplementi all'Individuation*, "la *science analytique*, strutturale, suppose qu'un tout est réductible à la somme des parties ou à la combinaison de ses éléments. La *science analogique* suppose au contraire que le tout est primordial et s'exprime pas son opération, qui est un fonctionnement holique. Elle établit des équivalences entre des opérations, c'est-à-dire des fonctionnements holiques. Se demander *ce qu'est l'être*, c'est se demander *comment s'articulent le fonctionnement, c'est à dire le schématisation holique d'un être, et la structure, c'est-à-dire la systématique analytique du même être* : le schématisation *chronologique* et la systématique *spatiale* sont organisés ensemble dans l'être. Leur union fait l'individualité, l'individu étant un domaine de convertibilité réciproque d'opération en structure et de structure en opération : l'individu est l'unité de l'être saisie préalablement à toute distinction ou opposition d'opération et de structure. Il est ce en quoi une opération peut se convertir en structure et une structure en opération ; il est l'être préalablement à toute connaissance ou à toute action : il est le milieu de l'acte *allagmatique*" [ILFI, p. 565 ; ed. it. p. 777: "La scienza analitica, strutturale, presuppone che il tutto sia riducibile alla somma delle parti o alla combinazione degli elementi. La scienza analogica, al contrario, presuppone che tutto sia primigenio e si esprima attraverso quell'operazione che consta di un funzionamento olistico. Stabilisce equivalenze fra operazioni, ovvero funzionamenti olistici. Domandarsi cosa sia l'essere, significa domandarsi in che modo si articolino il funzionamento, ovvero lo schematismo olistico di un essere, e la struttura, ovvero la sistematica analitica dello stesso essere: lo schematismo cronologico e la sistematica spaziale sono organizzate insieme nell'essere. La loro unione origina l'individualità, essendo l'individuo un dominio di reciproca convertibilità di operazione e struttura, di struttura e operazione: l'individuo consiste nell'unità dell'essere colta preliminarmente a tutte le distinzioni e le opposizioni di operazione e struttura"].

nel rischio tecnocratico ma anzi che possa accantonarlo a partire, in primo luogo, da una rappresentazione organica della tecnica che integri a livello sociale il dispositivo del mimetismo macchinale e, in secondo luogo, attraverso una rielaborazione del politico sulla base del dispositivo tecno-politico concepito non tanto come amministrazione burocratica ma come regolazione sociale. In vari luoghi Simondon ricorre alla cultura per mostrarne la funzione pedagogica, sociale e politica.⁴⁰⁵ Tuttavia, ci sembra significativo il nesso tra l'atto di governo pensato in termini omeostatici cui Simondon fa collateralmente riferimento nel MEOT e la questione del rapporto tra cultura e automatismo che emerge nella *Note Complémentaire aux conséquences de l'individuation*. Tanto nell'atto di governo quanto nella *Nota*, la cultura è ciò che, permette la regolazione sociale, in quanto essa è "capable de MANIPULER en quelque manière les symboles qui représentent tel geste technique ou tel pulsion biologique. [...] La culture est liée à la capacité de symboliser les conditions techniques et organiques au lieu de les transporter en bloc à l'état brut".⁴⁰⁶ La simbolizzazione di condizioni tecniche e organiche affidata alla cultura è anche ciò che fa comprendere la relazione tra tecnica e potere in maniera anti-tecnocratica. L'atto di governo è, infatti, introdotto a partire da questa mediazione culturale.

La véritable médiation entre la technique et le pouvoir ne peut être individuelle. Elle ne peut être réalisée que par l'intermédiaire de la culture. Car il existe quelque chose qui permet à l'homme de gouverner : la culture qu'il a reçue; c'est cette culture qui lui donne des significations et des valeurs; c'est la culture qui gouverne l'homme, même si cet homme gouverne d'autres hommes et des machines. Or, cette culture est élaborée par la grande masse de ceux qui sont gouvernés; si bien que le pouvoir exercé par un homme ne vient pas de lui à proprement parler, mais se cristallise et se concrétise seulement en lui; il vient des hommes gouvernés et y retourne. Il y a là une sorte de récurrence. [...]

Si la réalité totale échappe à l'homme qui gouverne, c'est parce qu'elle est à base exclusivement humaine. C'est la culture qui est régulatrice et qui fait le lien de causalité circulaire entre gouvernant et gouvernés : son point de départ et son point d'aboutissement sont le gouverné. Le manque d'homéostasie sociale provient de ce qu'il existe un aspect de la réalité gouvernée qui n'est pas représenté dans cette relation régulatrice qu'est la culture.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Senza dubbio questa relazione tra politica e pedagogia attraverso una mediazione culturale è evidente tanto nell'atto di governo, quanto nella *Nota Complémentaire*. Tuttavia, in altri scritti anche antecedenti emerge la fiducia da parte di Simondon in ciò che potremmo definire delle istituzioni culturali. A questo proposito di veda G. Simondon *Place d'une initiation technique dans une formation humaine complète* (1953), in ST, pp. 203-224; *Prolégomènes à une refonte de l'enseignement* (1954), in ST, pp. 233-250; *La mentalité technique* (1961), pp. 295-313; *Culture et technique* (1965), pp. 315-329.

⁴⁰⁶ NC, ILFI, p. 504, ed. it. p. 696.

⁴⁰⁷ MEOT, pp. 150-151.

La funzione politica di una cultura che comprende la regolazione dell'informazione a livello sociale ci permette di comprendere il modo in cui a Simondon si potrebbe attribuire una teoria del governo che articola su un livello ulteriore regolazione biologica e regolazione tecnica, nonché l'esclusione del valore ideologico attribuibile alla cultura stessa in quanto riflessiva.⁴⁰⁸ Inoltre, la relazione tra governati e governanti è reciproca e rappresenta una sorta di causalità ricorrente analoga alla regolazione dell'informazione nelle macchine che prevede effetti di ritorno. La società è pensata come *réseau* di forze omeostatiche che si autoregola sulla base della cultura prodotta dal basso "par la grande masse de ceux qui sont gouvernés".⁴⁰⁹ In relazione a questa concezione della società, Simondon analizza l'atto di governo nei termini di regolazione culturale tra governati e governanti e prolunga la critica alla cibernetica nel modo in cui Wiener pensa la società sulla base di omeostasi. Perciò, scrive Simondon, "rien ne permet de considérer la société comme le domaine d'une homéostasie inconditionnelle. Norbert Wiener paraît admettre un postulat de valeurs qui n'est pas nécessaire, à savoir qu'une bonne régulation homéostatique est une fin dernière des sociétés, et l'idéal qui doit animer tout acte de gouvernement".⁴¹⁰ Infatti, prosegue Simondon, "de même que le vivant se fonde sur des homéostasies pour se développer et devenir, au lieu de tester perpétuellement dans le même état, de même, dans l'acte de gouvernement, il y a une force d'avènement absolu, qui s'appuie sur des homéostasies mais qui les dépasse et les emploie".⁴¹¹ Quindi, radicalizzando l'idea di Wiener di una regolazione omeostatica della società, Simondon sostiene che pensare la società come omeostasi non è sufficiente per comprendere le

⁴⁰⁸ "Un pur organicisme et un pur technicisme éludent le problème de l'efficacité de la culture. Le marxisme et le freudisme réduisent la culture au rôle de moyen d'expression : mais en réalité une culture est réflexive, ou bien elle n'est pas : elle reste une mythologie ou une superstructure. Considérons au contraire une culture de type réflexif, qui veut résoudre des problèmes : nous trouverons en elle une utilisation du pouvoir de symboliser qui ne s'épuise ni dans une promotion de l'organique ni dans une expression du technique ; la culture réflexive est sensible à l'aspect problématique de l'existence ; elle recherche ce qui est humain, c'est-à-dire ce qui, au lieu de s'accomplir de soi-même et automatiquement, nécessite une mise en question de l'homme par lui-même dans le retour de causalité de la réflexion et de la conscience de soi ; c'est dans la rencontre de l'obstacle que la nécessité de la culture se manifeste" [ILFI, p. 504 ; ed. it. p. 697].

⁴⁰⁹ MEOT, p. 150.

⁴¹⁰ *Ivi*, p. 151.

⁴¹¹ *Ibidem*.

dinamiche al suo interno perché, scrive Bardin, “la società non esiste mai come una, e tuttavia le condizioni di possibilità di un atto di governo sono determinate proprio dal campo configurato dalle singole omeostasi sociali che ne delimitano i margini d'azione”.⁴¹² Come abbiamo visto (3.1.2), la regolazione dell'informazione permette di comprendere la società attraversata da insiemi tecnici che si articolano sul modello della *réseau* e con relazioni reticolari. La questione dell'atto di governo porta quindi con sé l'accettazione di una concezione organica o meccanica della società, entrambe per Simondon inadeguate. Infatti, l'idea di omeostasi sociale è per Simondon irriducibile al funzionamento tecnico, cioè meccanico, e si tratta, perciò di ripensare dall'interno la società come organismo in divenire che però articola su vari ordini di grandezza disparati la propria normatività. Come l'organismo, il sociale (o meglio l'essere transindividuale) si articola su dei livelli ed ordini di grandezza tra loro disparati, istituendo delle relazioni che sono differenziali e non gerarchiche. Da questo punto di vista, il politico si presenta come eccedenza interna al sistema sociale e “si situa nei margini strutturali di non tenuta della normatività costituita, entro le figure del sociale e – sotto forma di ripetizione – della “natura tecnica” dell'uomo”.⁴¹³ Infatti, la normatività sociale rappresenta un altro ordine di grandezza rispetto a quella biologica: è dell'ordine dell'organizzazione e non dell'organismo e la società appare sempre come misto tra naturale e artificiale, organico e tecnico. Come scrive Bardin, “l'atto di governo non è insomma ciò che istituisce la società, ma ciò che, a partire da processualità di differenti ordini di grandezza (da un ‘campo’ del sociale già strutturato, orientato e attivo) istituisce una relazione che tenta di renderle compatibili in un sistema più o meno ‘metastabile’, cioè più o meno capace di ulteriori trasformazioni”.⁴¹⁴ La nozione di metastabilità, che Simondon utilizza per descrivere l'essere individuale nei termini di un sistema che solo macroscopicamente sembra stabile, ma internamente è sfasato, attraversato da potenziali e appunto metastabile, si applica anche al sociale. La società è anch'essa un sistema

⁴¹² A. Bardin, “Per una teoria delle società in G. Simondon”, (2008) ed. online <http://it.scribd.com/doc/29755776/Simondon-Per-unateoria-della-societa> ; p. 5.

⁴¹³ *Ibidem*.

⁴¹⁴ *Ibidem*.

metastabile attraversato da dinamismi e in cui, a partire da una situazione di tensione interna, è possibile instaurare una nuova normatività.

Il problema dell'atto di governo è lo stesso problema della *Nota complementare* circa il ruolo della regolazione sociale nei termini di mediazione tra vita e tecnica – questione che a sua volta, prolunga la riflessione di Canguilhem sulle regolazioni nell'organismo e nella società.⁴¹⁵ La *Nota Complementare sulle conseguenze dell'individuazione* è un testo tanto breve quanto prezioso, poiché si pone l'obiettivo di omogenizzare ILFI e MEOT a livello della società, cioè di proporre la conciliazione tra vita tecnica e vita biologica nella forma di vita umana, che è un'esistenza collettiva.⁴¹⁶ Infatti, la questione della regolazione culturale nella società pone, “à la place de cette alternance entre la vie organique et la vie technique, la nécessité d'un mode de COMPATIBILITÉ entre les deux vies, au sein d'une vie qui les intègre simultanément, et qui est l'existence humaine”.⁴¹⁷ L'esistenza dell'uomo in società è l'origine di un organismo misto tra biologico e tecnico, in quanto “tout groupe social est un mixte de communauté et de société,

⁴¹⁵ Nelle *Nouvelles Réflexions*, Canguilhem si pone il problema della regolazione sociale in rapporto a quella biologica e quella tecnica che aveva precedentemente trattato in *Problème des régulations dans l'organisme et dans la société* [G. Canguilhem, *Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société*, cit.]. Come scrive Guchet, “La société n'est pas semblable à un organisme (on se souvient des critiques adressées par Simondon à la Cybernétique), mais elle n'est pas non plus semblable à une machine. Sur ce point, l'analyse de Simondon recoupe celle de Canguilhem dans ses «Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique (1963-1966)», publiées lors de la réédition de *Le normal et le pathologique*. Dans un texte intitulé «Du social au vital», Canguilhem souligne le double écart du social au vital et du social au machinique. La société n'est pas uniquement machine dans la mesure où les fins de la collectivité ne peuvent pas être strictement planifiées et exécutées conformément à un programme; mais elle n'est pas pour autant uniquement organisme. Bien que la régulation sociale tende vers la régulation organique, la différence entre les deux est irréductible: dans l'organisme en effet, la finalité est interne, les règles d'ajustement des parties entre elles sont immanentes et agissent sans être représentées. Dans la société au contraire, la finalité n'est pas donnée, elle est inventée tout comme sont inventés les «organes» sociaux; les règles d'ajustement doivent être représentées. La société apparaît moins comme un organisme intégré que comme un ensemble de moyens extériorisés, pas toujours bien coordonnés et unifiés entre eux, faute précisément d'une fin immanente à laquelle se rapporterait l'activité collective” [X. Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, PUF, Paris 2010, p. 261].

⁴¹⁶ Si rimanda alla *Nota Complementare* [ILFI, pp. 503-505; ed. it. pp. 695-697]. Inoltre, in ILFI, Simondon scrive che “l'individuation des objets n'est pas entièrement indépendante de l'existence psycho-sociale de l'homme; l'objet individué est un objet individué pour l'homme: il y a dans l'homme un besoin d'individuer les objets qui est un des aspects du besoin de se reconnaître et de se retrouver dans les choses, et de s'y retrouver comme être ayant une identité définie; stabilisée par un rôle et une activité. L'individuation des objets n'est pas absolue; elle est une expression de l'existence psycho-sociale de l'homme” [ILFI, p. 60; ed. it. pp. 82-83].

⁴¹⁷ NC, ILFI, p. 504; ed. it. p. 697.

définissant en tant que communauté un code d'obligations par rapport aux individus et en tant que société une intèriorité par rapport aux individus. L'effort communautaire et l'effort technique sont antagonistes dans une société déterminée".⁴¹⁸ In altre parole, Simondon distingue una tendenza comunitaria che risponde alla definizione di vita biologica e una tendenza sociale e inventiva che risponde a quella di vita tecnica. Quindi, egli passa a criticare l'idea di Bergson della scissione in società aperta e società chiusa delle *Due fonti*, poiché la tecnica è ciò che produce antagonismo nella società chiusa. Infatti, "la normativité technique modifie le code des valeurs d'une société fermée, parce qu'il existe une systématique des valeurs, et toute société fermée, admettant une technique nouvelle, introduit les valeurs inhérentes à cette technique, opère par la même une structuration de son code des valeurs".⁴¹⁹ Di conseguenza, conclude Simondon, non può esistere una società interamente chiusa o del tutto aperta come sostiene Bergson: la società è sempre un misto di normatività organica e conservatrice della vita e di normatività tecnica e inventiva di nuove forme di vita che esprimono nuovi valori.

Tuttavia, i valori immessi dall'invenzione tecnica hanno un carattere di assoluta positività. Infatti,

L'activité technique n'introduit pas une bipolarité de valeurs au même titre que l'activité biologique ; en effet, pour l'être qui construit, il n'y a pas le bon et le mauvais, mais l'indifférent et le constructif, le neutre et le positif ; la positivité de la valeur se détache sur un fond de neutralité, et de neutralité toute provisoire, toute relative, puisque ce qui n'est pas encore utile peut le devenir selon le geste de l'individu constructeur qui saura l'utiliser : au contraire, ce qui a reçu un rôle fonctionnel dans le travail ne peut le perdre, et se trouve par là même pour toujours investi d'un caractère de valeur ; la valeur est irréversible et toute entière positive ; il n'y a pas symétrie entre la valeur et l'absence de la valeur.⁴²⁰

In altre parole, la normatività tecnica introdotta dall'invenzione ha un carattere relativo e provvisorio in base all'accettazione o al rifiuto da parte della comunità, ma assume il carattere di assoluta positività una volta che l'invenzione comincia a funzionare nel tessuto sociale.⁴²¹ Infatti, la tecnica introduce una

⁴¹⁸ *Ivi*, p. 513; ed.it. p. 708.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

⁴²⁰ *Ivi*, p. 509; ed. it. pp. 703-704.

⁴²¹ Pensiamo al frigorifero, alla lavatrice, alla lavastoviglie e a tutti quegli oggetti che hanno trasformato la vita materiale tanto in relazione alla conservazione del cibo, quanto e soprattutto alla liberazione del lavoro domestico.

normatività supplementare in base alla quale si instaurano dei nuovi meccanismi sociali e diventano intellegibili.⁴²² La differenza della normatività tecnica rispetto a una concezione tecnocratica sta proprio nella trasformazione dal basso della società introducendo l'idea che le condizioni di accettazione dell'invenzione si comprendono all'interno dei rapporti sociali.⁴²³ Perciò, la *Nota* affronta la questione del rapporto tra automatismo e società che nell'atto di governo si presentava nella forma di una causalità cumulativa e ricorrente della regolazione sociale, sul modello della trasmissione d'informazione nel sistema nei termini di regolazione culturale.

Toute civilisation a besoin d'un certain taux d'automatisme pour garantir sa stabilité et sa cohésion. Elle a besoin aussi du dynamisme des sociétés, seules capables d'une adaptation constructive et créatrice, pour ne pas se fermer sur elle-même dans une adaptation stéréotypée, hypertélique et inévolutive. Or, l'être humain est un assez dangereux automate, qui risque toujours d'inventer et de se donner des structures neuves. La machine est un automate supérieur à l'individu humain en tant qu'automate, parce qu'elle est plus précise dans ses mécanismes téléologiques et plus stable dans ses caractéristiques.⁴²⁴

Nella *Nota*, Simondon rivendica la necessità di un certo tasso di automatismo che però non comporta una perdita di libertà, ma piuttosto conferisce stabilità alla società. La macchina è più precisa nei suoi meccanismi teleologici, ma l'essere umano è un automa più pericoloso perché a differenza della macchina ha capacità creative. In effetti, come scrive Simondon, "l'automate peut être l'équivalent fonctionnel de la vie, car la vie comporte des fonctions d'automatisme, d'autorégulation, d'homéostasie, mais l'automate n'est jamais l'équivalent de l'individu",⁴²⁵ proprio in virtù della capacità di inventare nuove strutture.⁴²⁶ La questione della libertà è già da sempre implicata nel funzionamento automatico e il

⁴²² "une normativité supplémentaire est issue de la machine lorsque cette dernière est utilisée pour le classement des individus d'après leurs performances ou leurs aptitudes" [NC, ILFI p. 520; ed. it. p. 717].

⁴²³ La questione è simile a quella dell'introduzione del mulino a acqua in Bloch [M. Bloch, "L'avènement du moulin à eau", «Annales» 36 (1935), pp. 538-563]. Tuttavia, in Simondon non si tratta di una correlazione tra rapporti sociali e rapporti economici di produzione, quanto piuttosto di affermazione storico-sociale dell'invenzione che porta con sé una trasformazione dell'universo simbolico umano, in pratica un'ideologia rovesciata.

⁴²⁴ NC, ILFI 519; ed. it. 716.

⁴²⁵ *Ibidem*, ed. it. p. 715.

⁴²⁶ Molto pertinente è la problematizzazione dell'automatismo fatta da Pelgreffi che partendo dalla riflessione di Bergson analizza una per così dire positività del comportamento automatico rivendicando l'esigenza di una riflessione filosofica su di esso [Cfr. I. Pelgreffi, *Filosofia dell'automatismo. Verso un'etica della corporeità*, Orthotes, Nocera Inferiore 2018].

trasferimento del mimetismo macchinale nell'analogia funzionale tra vivente e macchina pone un'irriducibile conseguenza in relazione alla condotta finalizzata dell'essere umano e della macchina.

Supposons qu'une machine ait été dotée des mécanismes téléologiques le plus parfaits par ses constructeurs, et qu'elle soit capable d'effectuer les travaux les plus parfaits, le plus rapides: cette machine, fonctionnellement équivalent à des milliers d'hommes, ne sera pourtant pas un véritable individu: la meilleure machine à calculer n'a pas le même degré de réalité qu'un esclave ignorant, parce que l'esclave peut se révolter. [...] La révolte implique en effet une profonde transformation des conduites finalisées, et non un dérèglement de la conduite.⁴²⁷

Una condotta sregolata della macchina, un malfunzionamento, non è in nessun modo comparabile alla trasformazione storica dei fini umani. La coscienza morale dell'uomo è una coscienza valorizzante che "définit don un niveau d'activité téléologique qui ne peut être ramené à aucun automatisme".⁴²⁸ La finalità tecnica è allora uno strumento euristico per comprendere la regolazione sociale e non esaurisce ma semmai amplifica le possibilità di emancipazione.

La concezione della tecnica di Simondon non è immediatamente politica, ma lo è in maniera mediata. Infatti, l'elaborazione di una teoria politica non rientra nelle esigenze che la teoria dell'individuazione vorrebbe soddisfare, esigenze di ordine ontologico ed epistemologico. Tuttavia, il lavoro di Bardin cerca proprio di mostrare il valore politico della riflessione simondoniana che permette di fondare un'epistemologia politica della complessità. Infatti, scrive Bardin,

si tratta di costruire una scienza delle società che può essere predittiva rispetto ai processi omeostatici, ma non può essere predittiva rispetto all'emergenza e agli esiti degli interventi propriamente politici (il governo, dunque, non in quanto regolazione del funzionamento dell'esistente, ma in quanto "invenzione" di compatibilità) che sono evenemenziali e innescano processi di tipo discontinuo. Una scienza del genere sarà dunque capace di ricostruire l'ontogenesi delle singolarità che costituiscono il sistema sociale, e, grazie a questo, determinare le tendenze in atto e le condizioni di stato dell'emergenza di un'operazione di sintesi non dialetticamente risolutiva, ma "metastabilizzante". Il rischio di tale operazione propriamente politica è costitutivo e necessario per tenere aperta la società a quella tensione propria del collettivo in nome della quale il politico non si riduce a mitologia difensiva dell'ordine costituito.⁴²⁹

In rapporto all'emergenza del politico e alla sua predittività, l'atto di governo riarticola il rapporto tra finalità tecnica e società attraverso la mediazione della cultura.

⁴²⁷ NC, ILFI p. 517; ed. it. p. 713.

⁴²⁸ *Ivi*, p. 508; ed. it. p. 701.

⁴²⁹ Bardin, *Per una teoria delle società*, cit. pp. 5-6.

L'intégration d'une représentation de réalités techniques à la culture, par une élévation et un élargissement du domaine technique, doit remettre à leur place, comme techniques, les problèmes de finalité, considérés à tort comme éthiques et parfois comme religieux. L'inachèvement des techniques sacralise les problèmes de finalité et asservit l'homme au respect de fins qu'il se représente comme des absolus.⁴³⁰

L'idea di una regolazione culturale traduce l'idea di fini non più assoluti, che l'uomo scopre grazie al suo rapporto con l'oggetto tecnico e, in generale, con ogni prodotto della sua attività e, come scrive Toscano, "Simondon introduit la thématique d'une finalité technique, une 'auto-valorisation' née dans l'invention et se propageant par les machines".⁴³¹ Ciò porta Toscano a interrogarsi sulla possibilità di fondare una politica dell'invenzione a partire dall'effetto che l'autovalorizzazione tecnica ha nella società. "On est appelé à libérer la machine en tant qu'elle peut fonctionner, paradoxalement, comme un contact avec la nature disparate, bien plus direct que n'importe quelle intuition, comme une ouverture de nouveaux potentiels pour la formation de groupes et les révolutions des rapports sociaux, et non plus comme « un domestique qui ne proteste jamais » [NC, ILFI 521, ed. it. 719]. Voici une belle définition de politique : « un couplage entre les capacités inventives et organisatrices de plusieurs sujets » [MEOT 253]".⁴³² Come infatti scrive Simondon nella *Nota*, "l'activité technique peut par conséquent être considérée comme introductrice à la véritable raison sociale e comme initiatrice au sens de la liberté de l'individu"⁴³³ e, parallelamente, "les individus libres sont

⁴³⁰ MEOT, p. 151.

⁴³¹ Questo passo è interpretato da Marcuse nell'*Uomo a una dimensione* [ODM, p. 237]. Come scrive Toscano: "L'un des premiers lecteurs de Simondon, Herbert Marcuse, a donné une tournure singulière à cette question. Dans *L'homme unidimensionnel*, il cite *Du mode d'existence* pour cerner la rationalité totalitaire au cœur de l'ensemble technique du capitalisme industriel (la « philosophie autocratique des techniques »). Simondon renouvelle la téléologie politique à partir de la technique contemporaine. Marcuse y discerne la pensée d'une « nouvelle technologie » qui serait aussi l'avènement d'une nouvelle rationalité, une sortie hors de toute dialectique de l'*Aufklärung*. Simondon, penseur de la « catastrophe de la libération », introduirait la possibilité d'une véritable conversion de signe dans le rapport entre techniques, pouvoir et devenir humain. Partant de l'idée simondonienne que l'inachèvement des techniques requiert de « faire de la finalité », Marcuse appelle à une inversion politique de la technologie, à un « devenir *politique* » de la science qui permettrait une maîtrise de la transformation des valeurs en besoins. On pourrait alors se passer d'une éthique supplémentaire à la rationalité technique, pour « traduire les valeurs en tâches techniques – matérialiser les valeurs » [Cfr. A. Toscano, "La disparation", « Multitudes » 18, 4 (2004), pp. 73-82, p. 79].

⁴³² *Ivi*, p. 80.

⁴³³ NC, ILFI p. 511; ed. it. p. 705.

ceux qui effectuent la recherche, et instituent par là une relation avec l'objet non social".⁴³⁴

Una questione che allora si dirama dalla concezione simondoniana del sociale come misto di organico e tecnico e sulla possibilità di fondare una scienza delle società orientata sull'emergenza dell'atto politico concerne la governamentalità. La *Nota complementare* e la questione dell'atto di governo nel MEOT introducono implicitamente la concettualizzazione simondoniana della transindividualità che verrà trattata nel paragrafo 3.3.3, a partire dalla distinzione di una transindividualità politica collegata più alla nozione di governamentalità e una transindividualità tecnica che invece costituisce un ambito di valorizzazione sociale parallelo e più primitivo della valorizzazione economica. Com'è noto la governamentalità riprende la definizione foucaultiana dei corsi al Collège de France nel 1978-1979 e recentemente Rouvroy e Berns hanno cercato di applicare questa concettualizzazione alla questione dei *Big data* attraverso l'ontologia relazionale di Simondon.⁴³⁵ La governamentalità algoritmica è allora criticata a partire dall'ibridazione dell'ontologia simondoniana con la nozione di rizoma di Deleuze e Guattari. L'obiettivo critico degli autori "n'est pas la théorie simondonnienne de l'individuation transindividuelle, ni la perspective rhizomatique deleuzo-guattarienne, que la gouvernementalité algorithmique n'incarne qu'en apparence. La cible de notre critique est, justement, l'apparence de compatibilité de la gouvernementalité algorithmique avec ces théories et perspectives émancipatrices alors même que la gouvernementalité algorithmique tendrait plutôt à empêcher aussi bien les processus d'individuation transindividuels que l'ouverture aux significations nouvelles portées par les relations entre entités « disparates »".⁴³⁶ In effetti, l'adozione di una prospettiva tecnicista per comprendere la modalità di relazione

⁴³⁴ *Ivi*, p. 512; ed. it. p. 706.

⁴³⁵ "Peut-on évaluer la nouveauté du gouvernement algorithmique, dans sa tentative à gouverner depuis les relations telle que nous l'avons décrite, à partir des exigences de la pensée simondonnienne ? Non pas qu'il s'agirait de se demander si la réalité statistique contemporaine est plus simondonnienne que d'autres formes de réalité, ce serait absurde, mais plutôt de mettre en relief et mesurer ses éventuelles nouveautés, et plus principalement le fait qu'elle donnerait la possibilité d'appréhender l'individu dans et même depuis ses relations, à la lueur des exigences extrêmement fortes émises par Simondon pour fonder une ontologie de la relation" [A. Rouvroy, T. Berns, "Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation?", «Réseaux»177, 1, (2013), pp. 163-196; pp. 188-189].

⁴³⁶ Rouvroy, Berns, *Ivi*, p. 187 n3.

e regolazione dei *Big data* significa, in termini simondoniani, collocarsi all'interno di una normatività tecnica che esclude il vivente e come abbiamo visto rappresenta un'assoluta positività di valori. Al contrario, secondo gli autori, è importante l'idea di livelli disparati in seno alla società che testimoniano « « le commun », entendu ici comme cet « entre », ce lieu de com-parution dans lequel les êtres sont adressés et se relatent les uns aux autres dans toutes leurs dissymétries, leurs « disparations » ». ⁴³⁷ Come scrive Stiegler, “la governamentalité algorithmique *concrétiserait*, mais, du même coup, *déréaliserait* la pensée simondonienne en ce qu'elle constitue une *gouvernementalité des relations*”. ⁴³⁸ In altre parole, il problema della governamentalità algoritmica concerne proprio l'“*évacuation de toute forme de disparité*” mentre il comune transindividuale “nécessite et pré-suppose de la non-coïncidence car c'est depuis celle-ci que des processus d'individuation se produisent dès lors que c'est elle qui nous oblige à nous adresser les uns aux autres”. ⁴³⁹

In definitiva, la critica della governamentalità algoritmica di Rouvroy e Berns assume la centralità delle nozioni di metastabilità e disparazione che rileva anche Toscano: “il y a toujours une discontinuité hasardeuse entre l'Inégal et le Commun. La disparation permet donc de penser une conflictualité sociale, mais toujours relative à un champ métastable”. ⁴⁴⁰ Inoltre, aggiunge Stiegler, la nozione di disparazione di Simondon è propriamente “la dimensionnalité comme temporalité” ⁴⁴¹ dell'individuazione collettiva – un tempo noetico secondo Stiegler – che, come vedremo nei paragrafi 3.2.3 e 3.2.4, permette di ipotizzare un rapporto tra individuazione e storia. Per questa ragione, la proposta di Bardin di un'epistemologia politica costruita sulla complessità sociale tanto biologica quanto tecnica permette di pensare non soltanto la metastabilità intrinseca a ogni società ma anche la possibilità di un'azione trasformatrice a partire dal dinamismo sinergico di normatività differenti e individui disparati.

⁴³⁷ Rouvroy, Berns, *Ivi*, p. 193.

⁴³⁸ B. Stiegler, *La société automatique I. L'avenir du travail*, Fayard, Paris 2015, p. 269.

⁴³⁹ Rouvroy, Berns, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation*, cit., p. 193.

⁴⁴⁰ Toscano, *La disparation*, cit. p. 79.

⁴⁴¹ Stiegler, *La société automatique I*, cit., p. 269.

3.2 Tecnica, natura, storia

Un'epistemologia politica che si articola sulla possibilità di concepire una scienza delle società a partire dall'intrinseca metastabilità del reale e dall'idea che il sociale sia sempre un misto di biologico e tecnico, deve essere corredata da un'epistemologia storica in grado di comprendere il divenire anche e soprattutto alla luce delle trasformazioni introdotte dal progresso tecnologico. Come scrive Stiegler, infatti, "la technique loin d'être simplement dans le temps, constitue proprement le temps".⁴⁴² Lasciando da parte l'idea di un tempo del pensiero che l'individuazione effettivamente articola, in questa sezione vorremmo provare, a partire dalla concezione del progresso di Simondon, a delineare una possibile filosofia della storia o meglio analizzare la questione della storicità implicata nella nozione di disparazione. Si tratta di un'operazione speculativa con cui leggere unitamente una teoria del progresso che in Simondon è discontinua e la possibilità di una filosofia della storia che articola la sistematica introdotta dall'individuazione. A partire dall'idea del progresso nei termini di un generico e generale progresso umano, esiste o è rintracciabile nel pensiero di Simondon un'idea di storia? Una risposta plausibile andrà ricercata nel progetto di un'assiomatica delle scienze umane presentata in nella lezione inaugurale alla *Société Française de Philosophie* del 1960 e nella recente raccolta di scritti e interventi *Sur la philosophie*, in cui, secondo Worms, il pensiero simondoniano si apre alla possibilità di una filosofia della storia.

3.2.1 Progresso umano e progresso tecnico. *Une loi singulière du devenir de la pensée*

Nel pensiero di Simondon la questione del progresso è strettamente collegata con l'entrata della tecnica nella cultura attraverso la mediazione del pensiero filosofico. Per questa ragione, egli indica con la generica espressione di progresso umano il movimento storico che porta alla consapevolezza della trasmissione di alcune forme culturali contestualmente alla relativa perdita di altre. Anticipando ciò che verrà detto nei paragrafi successivi, la questione del progresso è legata al

⁴⁴² Stiegler, *La technique et le temps I*, cit. p. 41.

progetto umanista che Simondon definisce nei termini di un enciclopedismo tecnologico, secondo cui il sapere tecnico deve avere statuto di cittadinanza nella cittadella della cultura mediante l'aiuto del pensiero riflessivo, cioè filosofico. Per quanto la tecnica presenti una sua normatività specifica che la rende in qualche misura autonoma rispetto alla regolazione biologica e sociale, la posizione di Simondon è anti-tecnocratica e considera il progresso in relazione all'esigenza di un nuovo umanismo.⁴⁴³ Si tratta, cioè, di un rapporto ben specifico tra idea progresso e universalità che, secondo Simondon, non si può ridurre a mero divenire storico ovvero a successione di invenzioni con relativo impatto sociale che esse comportano. Perciò, la questione del progresso non è legata unicamente alla questione della tecnica. Infatti, se nel MEOT Simondon tratta il progresso in relazione a tecnica e divenire storico, in uno scritto immediatamente successivo egli iscrive il progresso tecnico in un più generale progresso umano. A partire da questo articolo del 1959 – *Les limites du progrès humain* – in cui Simondon dà una definizione generale di progresso passeremo dunque ad analizzare la forma particolare del progresso tecnico nel MEOT.

Les limites du progrès humain è uno scritto in risposta all'omonimo articolo di Ruyer di un anno prima in merito alla questione della centralità dello sviluppo scientifico e tecnologico per definire l'idea di progresso:⁴⁴⁴ secondo Ruyer è strutturale, mentre per Simondon è complementare. Infatti, per Ruyer, la

⁴⁴³ Fin dallo scritto del 1953 – *Humanisme culturel, humanisme négatif, humanisme nouveau* – Simondon affronta la questione di un nuovo umanismo che non si arresti alla versione negativa attribuita a Sartre. In particolare, Simondon rivendica la necessità di questo umanismo opponendosi alle tre maggiori correnti novecentesche, ovvero al nazismo, al comunismo e al pragmatismo americano che, come scrive nel MEOT, si basano su specifiche rappresentazioni della tecnologia [MEOT, p. 223: “trois grandes doctrines sociales et politiques récentes ont incorporé, chacune de manière originale, une représentation et une valorisation des techniques intégrées”]. Come scrive Bardin, si tratta di costruire un umanismo difficile, poiché “la raison profonde de l'erreur commune aux trois « réductions politiques » du progrès technique réside selon Simondon dans le fait que ces doctrines sont fondées sur une « ontologie facile ». Il s'agit en fait de « refuser cette ontologie facile des grands mythes collectifs qui donnent à la légère un sens à l'homme » [HU, SP p. 73] [Bardin, *De l'homme à la matière*, cit., p. 27].

⁴⁴⁴ R. Ruyer, “Les limites du progrès humain”, «Revue de Métaphysique et de Morale» (1958), pp. 412-427. A questa tesi, Simondon risponde con un articolo omonimo riprendendo i temi affrontati nel *Du mode* che fanno eco alla riflessione di Leroi-Gourhan [Cfr. Simondon, *Les limites du progrès humain*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 64, 3 (1959), pp. 370-376; adesso in ST pp. 269-278; tr. it. *I limiti del progresso umano* (1959), *Caosmos. Filosofia e tecnica nelle società di controllo*, «Millepiani», 31, Milano 2006, pp. 13-21; adesso nella traduzione a cura di A. Caridi, *Sulla tecnica*, Orthotes, Nocera Inferiore 2017, pp. 221-229 (da ora in avanti LPH).

pianificazione sarebbe il sintomo del rallentamento del progresso, che pur avendo un andamento esponenziale non si mantiene sullo stesso ritmo costante dell'accelerazione iniziale. In ogni caso, il rallentamento del progresso non porta con sé un arresto dello sviluppo umano, ma piuttosto, dopo una fase iniziale di profonda disuguaglianza, determina un miglioramento delle condizioni di vita che lascerebbero all'uomo più tempo per altre attività. Per questo, secondo Ruyer, la società non si meccanizza, ma si modifica in base allo sviluppo industriale e, di conseguenza, i limiti del progresso umano devono essere individuati nello sviluppo industriale e scientifico, piuttosto che nello sviluppo umano.⁴⁴⁵ Secondo Simondon, invece, non soltanto la tecnica ma anche la religione e il linguaggio convergono nella definizione di progresso nei termini di progresso umano.

Ainsi, non seulement il existe une série successive de domaines de développement des concrétisations objectives – langage, religion, technique –, mais il existe aussi entre ces domaines de chevauchements durables, manifestant une recherche d'universalité. Pourtant, succession – ou même chevauchement – d'étapes successives ne signifie pas progrès. [...] Or, ce qu'il y a en commun en ces phases successives de concrétisation objective, ce n'est pas le contenu de la concrétisation : le pouvoir pontifical ignore le théâtre grec comme le radar ignore la cathédrale ; c'est l'homme qui est commun, l'homme comme moteur et promoteur de concrétisation, et l'homme comme être en qui résonne la concrétisation objective, c'est-à-dire l'homme comme agent et patient.⁴⁴⁶

Dunque, per Simondon, tecnica, religione e linguaggio tendono secondo linee temporali diverse all'universalità attraverso concretizzazioni oggettive che possono non essere contemporanee, ma al limite ciascuna di esse in successione nel rispettivo ambito di sviluppo senza comunicare direttamente con gli altri. Tuttavia, l'elemento comune di progresso tecnico, religioso e linguistico è l'uomo in quanto soggetto che modifica la realtà e oggetto su cui il progresso si riflette. La tecnica, però, è in leggero ritardo rispetto allo sviluppo di religione e linguaggio e, se per il linguaggio e la religione è possibile parlare di una loro conformità con una società che si riflette in essi, la tecnica soltanto di recente direziona il

⁴⁴⁵ La tesi di Ruyer è in polemica con Cournot e ricerca nelle conclusioni di quest'ultimo una corrispondenza con le attuali considerazioni che si possono fare in materia di progresso umano. Cournot, infatti, oltre a immaginare un arresto dello sviluppo, sostiene anche la progressiva meccanizzazione della società. L'argomentazione, quindi, si divide in due parti: nella prima, Ruyer procede ad esporre a grandi linee il pensiero di Cournot; nella seconda, invece, passa a criticare la posizione appena presentata. Simondon, a sua volta, propone di rimettere in questione il concetto stesso di progresso, come già aveva fatto nel MEOT.

⁴⁴⁶ LPH, ST pp. 271-272; ed. it. p. 223.

progresso umano mediante il suo stesso sviluppo e le trasformazioni sociali che ne derivano. Perciò, “si le progrès humain nous paraît identifiable au progrès technique, c’est parce que le progrès humain est de nos jours et dans notre civilisation engagé dans le développement des techniques”.⁴⁴⁷ Nonostante la funzione progressiva della tecnica sia più potente nella società contemporanea rispetto ai secoli precedenti tanto da sovrapporsi all’idea di progresso umano, secondo Simondon, la tecnica al tempo stesso ha un carattere più primitivo del linguaggio e della religione.

La technique seule est absolument universalisable parce que ce qui, de l’homme, résonne en elle, est si primitif, si près des conditions de la vie, que tout homme la possède en soi. Aussi, il y a au moins une chance pour que les germes de *décentration* de l’homme, donc d’*aliénation* des concrétisations objectives qu’il produit, soient moins forts dans la technique que dans le langage et la religion.⁴⁴⁸

Ciò che la tecnica ha di più primitivo rispetto a linguaggio e religione è una certa prossimità alle condizioni della vita e rimanda all’idea dell’inserzione del tecnico nel biologico che, come abbiamo visto, Simondon riprende da Canguilhem e che fa sì che la tesi dell’individuazione si presenti come forma di materialismo vitalista articolato su una continuità discontinua tra organico e tecnico, vita e tecnica. Infatti, in virtù di questa relazione tra organico e tecnico che passa attraverso la materia nei termini di un’attività che l’organismo compie sulla materia dando luogo all’oggettività tecnica, l’alienazione, secondo Simondon, sarebbe meno forte. Lasciando la trattazione del tema dell’alienazione ai paragrafi successivi, è rilevante osservare l’asimmetria, o meglio un diverso grado di prossimità, tra uomo e tecnica e uomo e forme simboliche. Posto che per Simondon anche la tecnica autorizza una forma di simbolismo analogo a quello indicato da Espinas, la tecnica è quel mondo di relazione tra naturale e sociale, organico e simbolico. Perciò, come Espinas, Simondon deriva il simbolismo psicosociale dal valore simbolico degli oggetti tecnici che sono concreti nel senso più materiale del termine (e non nel senso simondoniano di maggiore autonomia) ed esercitano un effetto di ritorno sulla società a partire dalla trasformazione introdotta dall’invenzione tecnica. Invece, le forme simboliche del linguaggio e della religione sono

⁴⁴⁷ *Ivi*, p. 270; ed. it. p. 222.

⁴⁴⁸ *Ivi*, pp. 274-275 ; ed. it. p. 226.

generalmente più alienanti della tecnica perché hanno un grado di astrazione maggiore che fa perdere quell'origine culturale che nel tempo si è trasformata conservando certi tratti e dimenticandone altri. Tecnica, come linguaggio e religione, è già legata alle condizioni sociali e, quindi, il ritmo del progresso dipende dal livello di omogeneità raggiunto nei diversi domini della tecnica.⁴⁴⁹ Inoltre, Simondon introduce l'idea di un progresso autoregolatore sulla scorta di quello biologico che la tecnica potrà raggiungere quando il progresso tecnico avrà messo reticularmente in comunicazione tutti gli ambiti delle tecniche.⁴⁵⁰

Il compito di comprendere nei termini di progresso umano gli ambiti della tecnica, del linguaggio e della religione è affidato alla filosofia che diventa anche il motore di trasmissione della trasformazione sociale. Infatti, "le progrès humain ne peut s'identifier à aucune crise de progrès selon le langage, la religion, ou la pure technique, mais seulement à ce qui, de chacune de ces crises de progrès, peut passer sous forme de pensée réflexive, à d'autres crises de progrès",⁴⁵¹ poiché soltanto la riflessione filosofica è comune al progresso del linguaggio, della tecnica e della religione. In conclusione,

la pensée réflexive doit particulièrement s'attacher à guider l'activité technique de l'homme par rapport à l'homme, car c'est en ce domaine qu'existe le plus grand danger d'aliénation, et se trouve l'absence de structure empêchant le progrès technique exercé dans la concrétisation objective d'être partie intégrante du progrès humain, en formant système avec l'homme. La question des limites du progrès humain ne peut être posée sans celle des limites de la pensée, car c'est elle qui apparaît comme la principale dépositaire du potentiel évolutif de l'espèce humaine.⁴⁵²

⁴⁴⁹ "La lenteur du progrès réel, dans le domaine même de la concrétisation objective, signifie que le progrès technique est déjà lié aux conditions sociales ; les forces inhibitrices qui pourraient le freiner s'exercent déjà ; pourtant, elles ne l'arrêtent pas. [...] Le progrès technique serait beaucoup profondément un progrès humain s'il était déjà un progrès du tout des techniques, y compris l'agriculture qui est par excellence et en tous les sens du terme la parente pauvre" [*Ivi*, pp. 276-277; ed. it. pp. 227-228].

⁴⁵⁰ "Transformant toutes les conditions de la vie humaine, augmentant l'échange de causalité entre ce que l'homme produit et ce qu'il est, le véritable progrès technique pourrait être considéré comme impliquant un progrès humain s'il avait une structure en réseau, les mailles ce de réseau étant de la réalité humaine ; mais alors il ne serait plus seulement un ensemble de concrétisations objectives. Pour que le progrès technique soit auto-régulateur, il faut qu'il soit un progrès d'ensemble, ce qui signifie que chaque domaine d'activité humaine employant des techniques doit être en communication représentative et normative avec tous les autres domaines ; ce progrès sera alors de type organique et fera partie de l'évolution spécifique de l'homme" [*Ivi*, p. 277 ; ed. it. p. 228].

⁴⁵¹ *Ivi*, p. 278; ed. it. p. 228.

⁴⁵² *Ibidem*; ed. it. p. 229.

Sebbene nell'ambito tecnico le concretizzazioni oggettive siano meno alienanti, in realtà, vi è un maggior pericolo di alienazione poiché il progresso tecnico slegato da una riflessione sistemica sul progresso in generale rischia di apparire autonomo e incontrollato. Per questa ragione, il pensiero riflessivo deve poter guidare l'attività tecnica in direzione della costruzione di un umanismo tecnologico sulla scorta di ciò che già Canguilhem scriveva in *Macchina e organismo* di una tecnica per la vita e della macchina costruita dall'uomo per l'uomo. All'interno della cornice umanista, quindi, secondo Simondon, limiti del progresso e limiti del pensiero vanno a coincidere e soltanto la filosofia è in grado di realizzare la mediazione e l'integrazione tra lo sviluppo culturale e quello tecnico. Come sostiene Bardin, "la tecnica insomma, e la normatività in essa implicita, offre nella contemporaneità un'opportunità evolutiva di universalizzazione prima mai sperimentata, forse in grado di 'innescare un processo di sviluppo non sigmoideo se essa rimpiazzasse efficacemente e complementariamente l'attività del linguaggio e l'attività religiosa (LPH 275)'. Ma – in un'ottica che tenga conto della specificità del *milieu* tecnico e simbolico attraverso cui agiscono i gruppi umani – tale opportunità può essere offerta soltanto all'esercizio 'riflessivo' del pensiero. Quel pensiero che costituisce insomma l'elemento chiave, l'opportunità evolutiva propria della specie *homo sapiens*, sul cui piano essa gioca il proprio futuro".⁴⁵³ Nel MEOT, come accennato, Simondon si concentra sul progresso tecnico a partire dall'idea di un rapporto tra progresso e universalità che non può essere affidato al mero sviluppo della tecnologia, ma al pensiero filosofico che si fa carico di un'istanza umanista. Secondo Simondon, l'evoluzione tecnica procede attraverso il passaggio della tecnicità – l'essenza genetica dell'attività tecnica – dagli elementi agli individui e dagli individui agli insiemi tecnici. In questo senso l'evoluzione dei sistemi tecnici corrisponde al progresso tecnico stesso e "chaque étape de développement est légataire des époques précédentes, et le progrès est d'autant plus sûr qu'elle tend davantage et plus parfaitement vers l'état de légataire universelle".⁴⁵⁴ Di nuovo, è la questione dell'universalità che è implicata nella questione del progresso. Universalità che si manifesta principalmente nello stato

⁴⁵³ Bardin, *Epistemologia e politica*, cit., p. 310.

⁴⁵⁴ MEOT, p. 76.

della tecnica perché in essa vi sono potenzialità di trasformazione sociale e, allo stato tempo, essa si rende l'“erede universale” di ogni tappa di sviluppo precedente. Tuttavia, l'idea di progresso imperniata sulla continuità della tecnicità e la discontinuità delle forme in cui essa si manifesta⁴⁵⁵ porta con sé una constatazione inevitabile:

Le XXe siècle cherche un humanisme capable de compenser cette forme d'aliénation qui intervient à l'intérieur même du développement des techniques, par suite de la spécialisation que la société exige et produit. Il semble exister *une loi singulière du devenir de la pensée humaine, selon laquelle toute invention, éthique, technique, scientifique, qui est d'abord un moyen de libération et de redécouverte de l'homme, devient par l'évolution historique un instrument qui se retourne contre sa propre fin et asservit l'homme en le limitant.*⁴⁵⁶

Il lato oscuro del progresso tecnologico non è intrinseco al progresso stesso, ma emerge secondo questa *loi singulière du devenir de la pensée* nel momento in cui sviluppo tecnico e sviluppo storico vengono messi a confronto e sovrapposti. Si tratta, cioè, di una contraddizione immanente al progresso che rileva l'ambivalenza dell'invenzione tra liberazione e asservimento. Di conseguenza, le potenzialità emancipatorie della tecnica si devono misurare in relazione alla loro attualizzazione storica. In breve, il progetto umanista di Simondon articola progresso tecnico (nei termini di attività materiale e produttiva), autocoscienza e divenire storico sulla base di un'idea discontinua di progresso e sull'asimmetria tra l'introduzione d'innovazione e l'evoluzione storica.

L'umanismo contemporaneo, secondo Simondon, porta con sé qualcosa di paradossale cioè che i mezzi di liberazione dell'uomo dal lavoro e dalla fatica fisica ma anche l'ideologia del progresso morale e scientifico rischiano di diventare delle nuove catene; di conseguenza, l'alienazione insita nello sviluppo delle tecniche sembra avere una determinazione storica ma anche una determinazione antropologica inevitabile e quasi naturale. In effetti, la regolarità con cui l'invenzione liberatrice può essere sovvertita in alienazione più che una legge fatale del progresso è legata allo sdoppiamento antropologico dell'idea stessa di progresso

⁴⁵⁵ Come scrive Simondon, “cette transmission de la technicité par les éléments fonde la possibilité du progrès technique par-dessus l'apparente discontinuité des formes, des domaines, des types d'énergie employés, parfois même des schèmes de fonctionnement” [*Ibidem*].

⁴⁵⁶ *Ivi*, pp. 101-102 (*corsivo nostro*).

che verte sul modificato rapporto tra attività e passività nella concezione dell'uomo del ventesimo secolo.

Le progrès du XVIII^e siècle est un progrès ressenti par l'individu dans la force, la rapidité et la précision de ses gestes. Celui du XIX^e siècle ne peut plus être éprouvé par l'individu, parce qu'il n'est plus centralisé par lui comme centre de commande et de perception, dans l'action adaptée. L'individu devient seulement le spectateur des résultats du fonctionnement des machines, ou le responsable de l'organisation des ensembles techniques mettant en œuvre les machines. C'est pourquoi la notion de progrès se dédouble, devient angoissante et agressive, ambivalente; le progrès est à distance de l'homme et n'a plus de sens pour l'homme individuel, car les conditions de la perception intuitive du progrès par l'homme n'existent plus; ce jugement implicite, très près des impressions kinesthésiques et de cette facilitation du dynamisme corporel, qui servait de base à la notion de progrès au XVIII^e siècle, disparaît, sauf dans les domaines d'activité où le progrès des sciences et des techniques apporte, comme au XVIII^e siècle, une extension et une facilitation des conditions individuelles d'action et d'observation (médecine, chirurgie).

Le progrès est alors pensé de manière cosmique, au niveau des résultats d'ensemble. Il est pensé abstraitement, intellectuellement, de manière doctrinale. Ce sont non plus les artisans, mais les mathématiciens qui pensent le progrès, conçu comme une prise de possession de la nature par l'homme. L'idée de progrès soutient le technocratisme, avec le groupe des Saint-Simoniens. Une idée du progrès, pensé et voulu, se substitue à l'impression du progrès comme éprouvé. L'homme qui pense le progrès n'est pas le même que celui qui travaille, sauf dans quelques cas assez rares, comme celui des imprimeurs et lithographes, restés assez largement artisans. Même dans ces cas, l'avènement de la machine, chez ceux qui pensent profondément sa nature, se traduit par une aspiration à la transformation des structures sociales. On pourrait dire que travail et technicité étaient liés au XVIII^e siècle dans l'épreuve du progrès élémentaire. Au contraire, le XIX^e siècle apporte la disjonction des conditions d'intellection du progrès et de l'épreuve des rythmes internes du travail dus à ce même progrès. Ce n'est pas comme travailleur que l'homme du XIX^e siècle éprouve le progrès : c'est comme ingénieur ou comme utilisateur. L'ingénieur, *engineer*, l'homme de la machine, devient en fait l'organisateur de l'ensemble comprenant des travailleurs et des machines. Le progrès est saisi comme un mouvement sensible par ses résultats, et non en lui-même dans l'ensemble d'opérations qui le constituent, dans les éléments qui le réalisent, et valable pour une foule, coextensive à l'humanité.⁴⁵⁷

La contemporaneità è dunque caratterizzata da un nuovo paradigma di progresso che si impone attraverso la meccanizzazione della produzione e la separazione tra i soggetti al lavoro e i soggetti che lo pianificano. Infatti, secondo Simondon, l'idea positiva di progresso del XVIII secolo cambia e “une idée du progrès, pensé et voulu, se substitue à l'impression du progrès comme éprouvé. L'homme qui pense le progrès n'est pas le même que celui qui travaille”.⁴⁵⁸ Sembra lecito parlare di una perdita di passività nell'idea contemporanea di progresso con cui Simondon fa eco – probabilmente in modo del tutto inconsapevole – all'idea, espressa da Marx nei quaderni del 1844, dell'alienazione come perdita dell'essere sensibile, cioè del fatto che l'uomo è un essere di bisogno, non soltanto un

⁴⁵⁷ MEOT, pp. 116-117.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

soggetto attivo cioè produttivo ma anche passivo in quanto consumatore e fruitore dei prodotti industriali.⁴⁵⁹

La questione del progresso in Simondon permette di articolare vari livelli del discorso filosofico, ma, senza dubbio, il ritmo e la velocità dello sviluppo tecnico a partire dal XIX secolo colloca la questione della tecnica in una posizione privilegiata per comprendere i limiti e il senso del progresso stesso. Inoltre, Simondon preferisce concentrarsi sugli elementi antropologici e sociologici a discapito di quelli più economici e politici, a partire da una sostanziale apertura del campo antropologico in quanto un'essenza dell'uomo data una volta per tutte è impossibile per Simondon. L'impianto della teoria del progresso è quindi condotto su base umana e non tecnologica, e il rischio maggiore di alienazione nella tecnica non deve far dimenticare il livello generale della pianificazione del lavoro all'interno di una società nonché la posizione dell'uomo all'interno di essa e il suo essere irriducibilmente un misto di attività e passività.

3.2.2 Il ritmo disparativo del progresso

Il progresso non è un semplice cambiamento, ma consiste nella trasmissione culturale di determinate modalità di relazione dell'uomo con l'ambiente, con gli oggetti e con la propria società. Il modo in cui Simondon concepisce il progresso vuole eliminare l'elemento teleologico tanto in relazione allo sviluppo delle tecniche, poiché "*l'évolution des objets techniques ne peut devenir progrès que dans la mesure où ces objets techniques sont libres dans leur évolution et non nécessités dans le sens d'une hypertélie fatale*",⁴⁶⁰ quanto in relazione al

⁴⁵⁹ Di nuovo si ritrova in Simondon due tipologie umane che incarnano la dialettica servo-padrone: chi lavora e chi pensa il progresso (cioè lo pianifica). Come scrive nel MEOT, "*la société humaine, connaissant ses propres mécanismes téléologiques, résulte de la pensée humaine consciente, et incorpore par conséquent ceux qui la font; elle est un produit de l'effort humain organisateur, et crée l'adéquation entre le fait d'être situé et le fait de se situer. La place de l'homme dans une société devient alors une relation entre un élément d'activité et un élément de passivité, comme un statut mixte susceptible d'être toujours repris et perfectionné, parce qu'il est de l'humain interrompu mais non aliéné*" [Ivi, p. 103].

⁴⁶⁰ Ivi, p. 56. L'ipertelia, secondo Simondon, è un effetto negativo che si produce nell'evoluzione degli oggetti tecnici, perché, invece di far sì che questi si adattino con l'ambiente secondo condizioni materiali di produzione o uso per cui sono prodotti, in realtà si specializzano eccessivamente e si disattano: "*l'évolution des objets techniques manifeste des phénomènes d'hypertélie qui donnent à chaque objet technique une spécialisation exagérée et le désadaptent par rapport à un changement même léger survenant dans les conditions d'utilisation ou de fabrication; le schème*

divenire storico che è concepito in modo discontinuo. Infatti, “l’idée de progrès en ce qu’elle a de mythique vient de cette illusion de simultanéité, qui fait prendre pour état ce qui n’est qu’une étape; [...] car cette étape est encore riche de virtualités; aucun déterminisme ne préside à l’invention, et si le progrès est pensé comme continu, il masque la réalité même de l’invention”.⁴⁶¹ L’invenzione, oltre a attualizzare delle virtualità disponibili, deve per così dire sedimentare e costituire anche il proprio *milieu* affinché l’evoluzione degli oggetti sia costruttiva, ovvero se giunge “à la création de ce troisième *milieu* techno-géographique, dont chaque modification est auto-conditionnée”.⁴⁶²

Il ne s’agit pas en effet d’un progrès conçu comme marche dans un sens fixé à l’avance, ni d’une humanisation de la nature; ce processus pourrait aussi bien apparaître comme une naturalisation de l’homme; entre homme et nature se crée en effet un milieu techno-géographique qui ne devient possible que par l’intelligence de l’homme : l’auto-conditionnement d’un schème par le résultat de son fonctionnement nécessite l’emploi d’une fonction inventive d’anticipation qui ne se trouve ni dans la nature ni dans les objets techniques déjà constitués; c’est une œuvre de vie de faire ainsi un saut par-dessus la réalité donnée et sa systématique actuelle vers de nouvelles formes qui ne se maintiennent que parce qu’elles existent toutes ensemble comme un système constitué; quand un nouvel organe apparaît dans la série évolutive, il ne se maintient que s’il réalise une convergence systématique et plurifonctionnelle. L’organe est la condition de lui-même. C’est de façon semblable que le monde géographique et le monde des objets techniques déjà existants sont mis en rapport dans une concrétisation qui est organique, et qui se définit par sa fonction relationnelle. Comme une voûte qui n’est stable que lorsqu’elle est achevée, cet objet remplissant une fonction de relation ne se maintient et n’est cohérent qu’après qu’il existe et parce qu’il existe; il crée de lui-même son milieu associé et est réellement individualisé en lui.⁴⁶³

La concretizzazione organica delle invenzioni prevede tanto una naturalizzazione degli oggetti – caratteristica intrinseca al processo stesso di concretizzazione – quanto una tecnicizzazione della natura mediante la creazione di questo terzo *milieu*. Come sottolinea Simondon, è un *œuvre de vie* quella di inventare nuove forme che emergono dalla relazione tra *milieu* e oggetto, mondo geografico e mondo tecnico. Il progresso perciò non corrisponde all’invenzione sempre più rapida ma alle trasformazioni durature che le invenzioni trasmettono alla società

qui constitue l’essence de l’objet technique peut en effet s’adapter de deux manières : il peut s’adapter d’abord aux *conditions matérielles et humaines* de sa production; chaque objet peut utiliser au mieux les caractères électriques, mécaniques, ou encore chimiques des matériaux qui le constituent; il peut s’adapter ensuite à *la tâche* pour laquelle il est fait : ainsi, un pneumatique bon pour l’usage dans un pays froid pourra ne pas convenir à un pays chaud, et inversement; un avion fait pour les hautes altitudes pourra être gêné par la nécessité temporaire de fonctionner à basse altitude, et en particulier pour atterrir et décoller” [Ivi, p. 50].

⁴⁶¹ Ivi, p. 106.

⁴⁶² Ivi, p. 56.

⁴⁶³ Ibidem.

poiché “les besoins se moulent sur l’objet technique industriel, qui acquiert ainsi le pouvoir de modeler une civilisation”.⁴⁶⁴ E, in effetti, la necessità che l’invenzione costituisca questo terzo tipo di *milieu* tecno-geografico è indicativa del fatto che la trasformazione che essa introduce non è soltanto nel modo di produzione e dunque a un livello socioeconomico, ma soprattutto a livello ambientale.⁴⁶⁵ Di conseguenza, la storicità degli oggetti va letta in una più complessa architettura ontologica che fa della natura un prodotto storico e, in effetti, la tecnicizzazione del *milieu* esprime proprio l’irriducibilità del naturale a una concezione organica, ma si tratta come fa notare Combes di un’idea inorganica di natura che perciò accoglie in sé anche la dimensione tecnica.⁴⁶⁶

L’oggetto tecnico quindi più che un oggetto storico è un veicolo di una particolare forma di storicità, cioè la tecnicità.

L’objet technique n’est pas directement un objet historique : il n’est soumis au cours du temps que comme véhicule de la technicité, selon le rôle transductif qu’il joue d’une époque à une autre. Ni les ensembles techniques ni les individus techniques ne demeurent; seuls les éléments ont le pouvoir de transmettre la technicité, sous forme effectuée, accomplie, matérialisée dans un résultat, d’une époque à une autre.⁴⁶⁷

La tecnicità è il principio genetico dell’evoluzione degli oggetti tecnici che, secondo Simondon, non procede linearmente ma piuttosto per acquisizione di maggiore complessità nel funzionamento stesso dell’oggetto. Per questa ragione, egli definisce tre categorie con cui è possibile seguire tale evoluzione: elementi, individui, sistemi. Il progresso tecnico si esprime nella trasmissione della tecnicità degli elementi che sono per così dire il livello microscopico degli oggetti

⁴⁶⁴ Ivi, p. 24.

⁴⁶⁵ Il tema dell’ecologia è trattato collateralmente da Simondon in “Trois perspectives pour une réflexion sur l’éthique et le technique” (1983), in ST, pp. 337-351. La riflessione simondoniana apre la prospettiva per un’ecologia della tecnica a partire dalla comprensione del *milieu* tecnico in quello naturale e quindi allargando il concetto di natura anche alla produzione artificiale dell’uomo. In quest’ottica anche l’uomo deve essere ricompreso in questo milieu misto. Sul rapporto tra tecnica e ecologia si rimanda anche all’ultimo libro di Iofrida [M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell’ecologia*. Quodlibet, Macerata 2019, in particolare il paragrafo *Tecnica, natura, ecologia*, pp. 73-97].

⁴⁶⁶ A partire dalla definizione simondoniana di essere preindividuale, tanto i processi naturali quanto quelli artificiali presentano lo stesso funzionamento. Si tratta, come scrive Toscano in merito alla lettura di Combes, di un’idea di natura inoggettiva [Toscano, *La disparation*, cit., p. 80] che si differenzia drasticamente da un’idea di natura hegeliana, che ritroviamo anche in Marcuse e nella tradizione dialettica in generale. Non a caso la nozione di seconda natura che Lukács riprende da Hegel, è utilizzata da Marcuse per definire la tecnologia come modo di produzione che si sovrappone e si affianca all’idea di natura in senso biologico-naturale.

⁴⁶⁷ MEOT, p. 76.

tecnici. Essi, infatti, sono le forme elementari che compongono gli individui tecnici che, a loro volta, si articolano in insiemi. Invece di pensare l'analogia col vivente nella specificazione e diversificazione di funzioni, Simondon opera un'inversione secondo cui gli oggetti più complessi, che manifestano cioè un funzionamento sempre più autonomo e paragonabile a quello del vivente, in realtà accorpano più funzioni. Di conseguenza, l'individuo tecnico consiste nell'articolazione di elementi, così come il sistema in un insieme di individui.

Il ruolo trasduttivo degli oggetti tecnici è ciò che permette a Simondon di concepire l'evoluzione tecnica secondo un ritmo non dialettico. In effetti, egli tiene a precisare, in primo luogo, che la questione del progresso tecnico procede parallelamente all'evoluzione dei sistemi tecnici; secondariamente, che genesi e evoluzione degli oggetti tecnici – così come il processo d'individuazione in generale – non seguono un ritmo dialettico.

Les différents aspects de l'individualisation* de l'être technique constituent le centre d'une évolution qui procède par étapes successives, mais qui n'est pas dialectique au sens propre du terme, car le rôle de la négativité n'y est pas d'être moteur du progrès. La négativité dans le monde technique est un défaut d'individuation, une jonction incomplète du monde naturel et du monde technique; cette négativité n'est pas moteur de progrès; ou plutôt, elle est moteur de changement, elle incite l'homme à rechercher des solutions nouvelles plus satisfaisantes que celles qu'il possède. Mais ce désir de changement n'opère pas directement dans l'être technique; il opère seulement dans l'homme comme inventeur et comme utilisateur; de plus, ce changement ne doit pas être confondu avec le progrès; un changement trop rapide est contraire au progrès technique, car il empêche la transmission, sous forme d'éléments techniques, de ce qu'une époque a acquis à celle qui la suit.⁴⁶⁸

Il rifiuto di una concezione dialettica per spiegare il progresso è critica tanto della prospettiva logica hegeliana, quanto della prospettiva storica marxiana.⁴⁶⁹ La tecnica è trattata con le potenzialità e la spontaneità della natura, mentre l'uomo è colui che introduce gli elementi di trasformazione storica e dunque determina il ritmo del progresso che non corrisponde all'evoluzione biologica, ma

⁴⁶⁸ MEOT, p. 70. Il termine *«individualisation» è usato in maniera equivoca poiché in ILFI questo concetto indica l'individuazione propria del vivente, mentre per quanto riguarda gli oggetti tecnici Simondon parla di concretizzazione (cfr. 2.2.2) che assimila sempre più l'essere tecnico a quello naturale. Diversamente, in Canguilhem, il termine «individualisation» indica astrattamente un individuo in base a condizioni di esistenza date in partenza (ad esempio la cavia di laboratorio è frutto di un'individualizzazione). Questo uso ambiguo del termine «individualisation» da parte di Simondon ricompare anche in *L'homme et l'objet* [G. Simondon, *La résolution des problèmes*, PUF, Paris 2018, pp. 13-62]. Di conseguenza, non possiamo che rilevare l'uso del termine anche per l'evoluzione degli oggetti tecnici probabilmente legato al carattere continuativo del processo così come lo è per il vivente in quanto frutto di individuazioni successive.

⁴⁶⁹ Sul rifiuto della dialettica idealista e del materialismo dialettico si veda il prossimo paragrafo.

si presenta come trasmissione di tecnicità. La giunzione incompleta tra mondo naturale e mondo tecnico nei termini di individuazione mancata, e quindi virtualmente attesa, rielabora l'idea di negatività che il materialismo storico fa propria per pensare il divenire storico.

In *Sur la Philosophie*, una recente raccolta di scritti di Simondon, troviamo tre testi che abordano direttamente la questione del progresso e della dialettica: una breve nota sulla negatività datata intorno al 1955, *Le progrès, rythmes et modalités* scritto alla fine degli anni '50, e *Pour une notion de situation dialectique* scritto nel 1960.⁴⁷⁰ Ciò che è significativo in questi studi è il rifiuto della negatività come motore del progresso in aperta polemica con la dialettica del materialismo storico perché schiaccerebbe troppo il divenire sul tempo della logica. Infatti, in *Le progrès, rythmes et modalités*, il problema del “jeu de la négativité” è che questo gioco costituirebbe una sintesi finita, come “une espèce d'égoïsme temporel : l'histoire existe jusqu'à nous, mais après, le temps devient un temps continu”,⁴⁷¹ determinato dal ritmo triadico. L'idea di un motore non negativo della storia è presentato di nuovo in *Négativité* e soprattutto in *Pour une notion de situation dialectique*. In quest'ultimo testo, Simondon contrappone una “teoria costruttiva della crisi” alla teoria negativa del materialismo storico che riproporrebbe una sorta di positivismo rovesciato sotto il segno della negazione.

Ce qui est dialectique : découverte d'une nouvelle dimension qui intègre à titre de nouvelle information ce qui faisait le décadage des deux thèses – le décadage étant lui-même partie intégrante de la découverte finale, du tableau dernier. Mais cela suppose que les deux termes primitifs soient simultanés : c'est un artefact du discours que de les rendre successifs. Et ce n'est pas exactement la contradiction ou la négativité, qui est le moteur du progrès ; c'est l'ambivalence, c'est le oui-et-non, c'est la participation départicipée et qui pourtant tend à être. [...] la situation dialectique est une situation métastable.⁴⁷²

La dialettica è definita come una situazione, come produzione simultanea di due termini opposti che non sono realmente antagonistici ma piuttosto ambivalenti. Questa situazione è metastabile e la metastabilità, come vedremo tra poco, è una nozione correlativa a quella di disparazione. La relazione dialettica si

⁴⁷⁰ G. Simondon, *Négativité*, in SP, pp. 107-108; *Le progrès, rythmes et modalités*, pp. 83-100; *Pour une notion de situation dialectique*, pp. 101-106. Quest'ultimo testo tradotto in italiano da Giovanni Carrozzini si trova anche in «Il Protagora» 5 (2005), pp. 110-119.

⁴⁷¹ Simondon, *Le progrès, rythmes et modalités*, cit., SP, p. 97.

⁴⁷² Simondon, *Pour une notion de situation dialectique*, cit., in SP, pp. 102-104.

riqualifica come relazione disparativa e Simondon scrive che “optimiser la dialectique, c’est créer, avec les potentiels dont on dispose, la situation la plus tendue possible, portant résoluble”.⁴⁷³ Sembra, quindi, che con dialettica Simondon intenda il determinismo del materialismo dialettico senza però inserirsi nel dibattito a lui contemporaneo⁴⁷⁴. Il retroterra di questa posizione è ben rappresentato da *Les aventures de la dialectique* di Merleau-Ponty, in cui il maestro di Simondon cerca di esporre l’avvenuta scollatura tra la teoria marxista e l’effettivo realizzarsi della storia. Inoltre, un’altra questione, quella della ricezione di un Hegel in salsa kojéviana e hyppolitiana come fondamento della riflessione di Marx, è all’ordine del giorno nel momento in cui scrive Simondon. Cosa che Marcuse non mancherà di notare nella nota bibliografica del suo *Reason and Revolution*: “focalizzata sulla *Fenomenologia* e sul contenuto attuale della dialettica, la nuova interpretazione francese [di Kojève e Hyppolite] di Hegel mostra più chiaramente delle precedenti la connessione interna tra la dialettica idealistica e quella materialistica”.⁴⁷⁵

Nell’introduzione de *L’individuazione* questo nesso polemico è reso ancora più esplicito dal confronto con il concetto di negazione, al fine di chiarire programmaticamente il metodo che Simondon intende adottare ovvero il metodo trasduttivo. La trasduzione

est appelée à jouer un rôle que la dialectique ne pourrait jouer, parce que l’étude de l’opération d’individuation ne semble correspondre à l’apparition du négatif comme seconde étape, mais à une immanence du négatif dans la condition première sous forme d’ambivalence de tension et d’incompatibilité.⁴⁷⁶

L’aspetto principale dell’individuazione è l’introduzione del postulato ontoepistemologico del realismo della relazione, “qui a une signification ontologique et une valeur logique (ou épistémologique) ; nous supposons en effet que la

⁴⁷³ *Ivi*, p. 103.

⁴⁷⁴ Si pensi a G. Lukàcs, *Existentialisme ou matérialisme?*, Nagel, Paris 1948, che polemizza con l’esistenzialismo sartriano. J.-P. Sartre, *L’être et le néant*, 1943; *L’existentialisme est un humanisme*, 1945. La critica di Lukàcs, in realtà, colpisce anche Merleau-Ponty in maniera meno pertinente.

⁴⁷⁵ H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Routledge, (1941) seconda edizione del 1960, p. 445.

⁴⁷⁶ ILFI, p. 34; ed. it. p. 47: “la trasduzione è chiamata a ricoprire un ruolo che la dialettica non potrebbe svolgere, giacché lo studio dell’operazione di individuazione non sembra corrispondere alla comparsa del negativo in qualità di seconda tappa del processo, quanto, piuttosto, ad un’immanenza del negativo nella condizione primigenia, sotto forma di ambivalenza di tensione e d’incompatibilità”.

véritable relation est partie intégrante de l'être".⁴⁷⁷ Questo postulato, in effetti, è alla base della reciproca determinazione di oggetto e metodo nella teoria, per cui l'oggetto non è mai il frutto di una sintesi definitiva, mentre il metodo è trasduttivo: "la transduction résolutive opère l'inversion du négatif en positif: ce par quoi les termes ne sont pas identiques les uns aux autres, ce par quoi ils sont *disparates* (au sens que prend ce terme en théorie de la vision) et intégré au système de résolution et devient condition de signification".⁴⁷⁸ Quindi, con l'idea di operazione trasduttiva Simondon esclude un ritmo sintetico dell'individuazione scandito secondo lo schema ternario della dialettica, cui contrappone una relazione costituente che mantiene la simmetria dei termini messi in comunicazione, una *relazione sintetica complementare*.⁴⁷⁹

I concetti di sistema metastabile e di disparazione sono due nozioni correlative nell'economia della teoria dell'individuazione. Un sistema metastabile è un sistema in equilibrio apparente dal punto di vista macroscopico, mentre a livello microscopico è attraversato da tensioni e potenziali che possono far entrare il sistema in "risonanza interna" ovvero in uno stato di squilibrio. La risoluzione di questa sorta di conflitto interno consiste nell'individuazione del sistema, nel passaggio in un'altra fase attraverso la disparazione delle tensioni e dei potenziali. Così la disparazione è ciò che determina l'avvenuta individuazione e risolve la fase d'instabilità del sistema. Simondon introduce il concetto di disparazione

⁴⁷⁷ Simondon, *Analyse des critères de l'individualité*, cit., ILFI, p. 553, ed. it. p. 761: "che possiede tanto un significato ontologico quanto un valore logico (o epistemologico); supponiamo infatti che la relazione concreta sia parte integrante dell'essere".

⁴⁷⁸ ILFI, p. 34; ed. it. p. 47: "la trasduzione risoltrice opera l'inversione del negativo in positivo: ciò che fa sì che i termini non siano identici gli uni agli altri, ciò che li rende *disparati* è integrato nel sistema di risoluzione e diventa condizione di significato".

⁴⁷⁹ Come scrive Simondon in merito al procedimento dialettico, "dans la dialectique à rythme ternaire, en effet, la synthèse *enveloppe* la thèse et l'antithèse en *surmontant* la contradiction; la synthèse est donc *hiérarchiquement, logiquement et ontologiquement* supérieure aux termes qu'elle réunit. La relation obtenue au terme d'une transduction rigoureuse maintient au contraire l'asymétrie caractéristique des termes. [...] Dans la pensée transductive, il n'y a pas de résultat de la synthèse, mais seulement une relation synthétique *complémentaire*; la synthèse ne s'effectue pas; elle n'est jamais achevée" [Ivi, p. 111; ed. it. p. 152: "Nella dialettica a ritmo ternario, infatti, la sintesi include la tesi e l'antitesi, *superando* la contraddizione; pertanto, la sintesi risulta *gerarchicamente, logicamente ed ontologicamente* superiore ai termini che unisce. La relazione ottenuta al termine di qualsiasi trasduzione rigorosa mantiene al contrario la simmetria propria dei termini. [...] Nel pensiero riflessivo non sussiste cioè *risultato di sintesi, quanto, piuttosto, esclusivamente relazione sintetica complementare*: in altre parole, la sintesi non si effettua e non risulta mai definitivamente compiuta"].

attraverso l'esempio della vista: fisiologicamente, nella vista componiamo due immagini, catturate da ciascun occhio, in un'unità. L'immagine unitaria che abbiamo dell'oggetto osservato è il risultato della disparazione.⁴⁸⁰ Di conseguenza, la disparazione non è propriamente un terzo momento nel processo del vedere, quanto piuttosto l'unificazione di due momenti simultanei. Perciò, attraverso il concetto di disparazione Simondon postula un'originaria eterogeneità dell'essere che si manifesta in questa coesistenza di elementi ambivalenti. E questo essere originario è definito pre-individuale a indicare la preliminare non-divisione e non-determinazione dell'essere prima dell'individuazione. Essendo la possibilità interna di ogni tipo di relazione costitutiva, l'eterogeneità del pre-individuale secondo Toscano qualifica una sorta di non-relazione come condizione di possibilità della relazione stessa. Quindi afferma che "this preindividual relationality, which takes place between heterogeneous dimensions, forces or energetic tendencies, is nevertheless also a sort of non-relation: heterogeneity as the anoriginary qualification of being".⁴⁸¹ Sempre con le parole di Toscano, "by integrating or resolving preindividual difference, individuation creates a relational system that 'holds together' what prior to its occurrence was incompatible",⁴⁸² come nell'esempio della vista in cui le immagini dell'occhio destro e sinistro si compongono in un'unica percezione. La disparazione rappresenta, quindi, la relazione asimmetrica attraverso cui l'essere si costituisce come individualità e *milieu*, soggetto e oggetto sorgono simultaneamente.

⁴⁸⁰ Come scrive Sauvagnargues, "la vision en profondeur n'est pas découverte en réduisant la contradiction, en éliminant la différence des parallaxes, ni davantage par une synthèse dialectique des contraires, mais par une opération entièrement différente, qui met en jeu une construction inventive et ajoute une dimension nouvelle, non préexistante, à l'image rétinienne isolée. La solution ne provient pas d'une résolution de la contradiction initiale, mais bien de la création d'une dimension nouvelle, qui n'était pas contenue dans le problème initial. C'est l'existence d'une paire de rétines disparates formant système, de telle manière que ce système comprenne le déséquilibre structurel des disparates, qui exige cette opération amplifiante en quoi consiste la disparation. Rien toutefois au niveau des images rétinienne n'exigeait a priori que la résolution prenne la forme d'une troisième dimension. C'est en cela que la disparation se révèle problématique et créatrice en même temps" [A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, PUF, Paris 2009, p. 254].

⁴⁸¹ A. Toscano, *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, Palgrave Macmillan, Londra 2006, p. 138.

⁴⁸² *Ivi*, p. 139.

Nel quinto capitolo di *Differenza e ripetizione*, Deleuze interpreta il concetto simondoniano di disparazione come “sintesi asimmetrica del sensibile” al fine di criticare l’ontologia hegeliana. Come ci dice Anne Sauvagnargues, sottolineando l’importanza della proposta simondoniana, in primo luogo, “là ou Hegel pense une contradiction interne et une différence dans le concept, Simondon propose une disparité réelle, une hétérogénéité entre des termes que seule la relation problématique met en tension, et qu’elle ne peut mettre en tension qu’en maintenant leur hétérogénéité”.⁴⁸³ Secondariamente, “là où Hegel suppose l’identité, Simondon insiste sur la différence. La dialectique produit l’identité des contraires dans la synthèse unifiante, la disparation transductive fait de l’hétérogénéité la condition constituante de l’invention d’une solution nouvelle”.⁴⁸⁴ Secondo l’interpretazione di Deleuze, tuttavia, il concetto di disparazione come sintesi asimmetrica rappresenta una sorta di filosofia della differenza incoativa senza operare una cesura definitiva con il movimento dialettico. Invece di proporre una soluzione sintetica attraverso cui la contraddizione è riconciliata in una sintesi omogenea e superiore, Simondon non risolve la contraddizione. Egli concepisce piuttosto una sorta di equivalenza ambivalente tra conflitto e soluzione nella relazione asimmetrica e irriducibile dei termini. Infatti, Simondon non è così dichiaratamente anti-dialettico come Deleuze, ma sostituisce un’identità di operazioni ad un’identità di strutture. Perciò, la natura dell’essere si presenta in se stessa e costantemente disparata e la disparazione è la relazione ricorsiva che origina fenomeni fisici, biologici, psicosociali.

3.2.3 Tra(s)ducibilità dell’individuazione in una dialettica disparativa

Un’ipotesi speculativa per comprendere la portata dell’individuazione simondoniana consiste nel leggerla come dialettica disparativa, a partire dalla critica del procedimento dialettico ed esplorando la possibilità di tradurre la teoria dell’individuazione in un’epistemologia storica. Nella critica di Simondon emerge

⁴⁸³ Sauvagnargues, *Deleuze. L’empirisme transcendantal*, cit., p. 260. Sull’influenza di Simondon nel pensiero della differenza di Deleuze, si veda soprattutto il capitolo X – *Individuation, modulation, disparation*, pp. 239-265.

⁴⁸⁴ *Ibidem*.

l'idea che il concetto di negatività non sia adeguato per fondare una teoria costruttiva del progresso e che la dialettica sia una situazione metastabile caratterizzata dall'ambivalenza di elementi coesistenti. Perciò, i concetti di metastabilità e disparazione rientrano a pieno titolo nell'economia della critica alla dialettica di Simondon, che le interpretazioni di Alberto Toscano e Anne Sauvagnargues – in chiave nettamente deleuziana – presentano come sintesi asimmetrica del sensibile. La possibilità di una fonte hegeliana giunta a Simondon di “seconda mano” in qualche modo potrebbe tradurre l'*Aufhebung* con il concetto di trasduzione e di situazione *translettica*.⁴⁸⁵

Tra le correnti della ricezione di Hegel in Francia emerge l'importanza del lavoro di Jean Hyppolite che predilige una prospettiva storico-filosofica rispetto a quella esistenzialista e a quella marxista. Il riferimento critico di Simondon alla dialettica non deriva dal confronto diretto con Hegel, ma piuttosto con la concezione marxista del materialismo storico come concezione determinista – e quindi riduzionista – del divenire. Con molta probabilità la lettura di Hegel (e anche di Marx) non arriva direttamente a Simondon, ma in maniera mediata da Hyppolite,⁴⁸⁶ presente in commissione di dottorato per la tesi sull'individuazione e

⁴⁸⁵ Simondon, *Pour une notion de situation dialectique*, cit., SP, p. 103: “Pour cette raison on peut nommer une situation dialectique vraie une situation translectique, ce qui implique un dépassement qui prolonge par une résolution qui continue tout en traversant des états successifs de l'être”.

⁴⁸⁶ Nel fare lo stato degli studi hegeliani, Canguilhem afferma che “le phénomène essentiel et original – presque au sens de démodé – de la situation française, c'est la découverte de Hegel. Hegel est entré en France un siècle après sa mort” [G. Canguilhem, “Hegel en France”, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 28-29 (1938-1949), pp. 282-297; poi raccolto in *Résistance, philosophie, biologique et histoire des sciences 1940-1965. Oeuvres complètes tome IV*, pp. 321-341; p. 323]. A questa si può aggiungere una seconda considerazione sempre di carattere storico ovvero dell'arrivo quasi simultaneo delle cosiddette “tre H”: Hegel, Husserl e Heidegger. Ciò non significa che Hegel fosse sconosciuto, ma autori come Cousin, Renan e Taine vedono in lui il “padre spirituale del germanesimo e del pangermanesimo”. A sola eccezione – secondo Canguilhem – di Lucien Herr che aveva curato l'articolo “Hegel” per *La Grande Encyclopédie. Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts* (tomo XIX, 1890). Inoltre, la resistenza a tradurre l'autore in francese non ne ha facilitato la lettura e, sebbene tra 1850 e 1870 Auguste Véra avesse tradotto le maggiori opere di Hegel, i problemi di traducibilità persistono per un certo tempo. Come nota Koyré, la ricezione di Hegel è intrinsecamente inquinata dalla difficoltà oggettiva di tradurre la terminologia impiegata dall'autore [A. Koyré, “Note sur la langue et le terminologie hégélienne”, «Revue philosophique» 11-12 (1931), pp. 409-439; poi ripreso in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, 1971, pp. 191-224]. Con la prima guerra mondiale avviene una vera e propria rottura con il pensatore tedesco che si protrarrà in parte anche nell'*entre-deux-guerres* [A. Koyré, “Rapport sur l'état d'études hégéliennes en France” (1931) in *Etudes de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971, pp. 224-251]. Soltanto all'inizio degli anni '30 si assiste alla ripresa degli studi su Hegel tanto in chiave esistenzialista quanto marxista. Si veda ad esempio

organizzatore con Simondon di un convegno a Royaumont nel 1962 dal titolo “Le concept d’information”.⁴⁸⁷

Se è plausibile che Hyppolite abbia veicolato una certa lettura di Hegel nel pensiero francese, Simondon attraverso l’onto-epistemologia dell’individuazione cerca di rispondere a quello stesso interrogativo di Hyppolite con cui si conclude *Logique et Existence*: ovvero come si relazionano tempo dell’uomo e tempo e della logica. La risposta simondoniana è quindi volta a conciliare tempo genetico e tempo storico e rifiutare la simmetria tra logica della conoscenza e genesi fisica. In un testo che fa il punto della situazione sulle correnti filosofiche francesi, scritto in occasione di un convegno all’università di Stanford-in-France, Simondon annovera sotto la rubrica del *temps génétique et historique* il lavoro di Hyppolite e ci dice:

Hyppolite, renonçant à la recherche d’une transcendance verticale tendant à référer l’existence humaine à autre chose qu’elle-même, donne pour tâche à la philosophie d’approfondir le sens de l’historicité de cette existence, et de réaliser l’élargissement de cette historicité en histoire. Le sens de l’histoire, à certains égards, nous est donné mais nous avons aussi à le constituer. Hyppolite reprend certains aspects de la doctrine de Hegel, de Marx, et la notion de projet de

Jean Wahl, *La malheure de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Rieder, 1929, e il libro di Georges Noël, *La Logique de Hegel* (1897), ristampato nel 1933, per la lettura esistenzialista; mentre per la lettura marxista, Henri Lefebvre e Norbert Guterman, *Les Cahiers de Lénine sur la Dialectique de Hegel*, Gallimard, 1938 e *Morceaux choisis*, Gallimard, 1939. Inoltre, nel contributo al revival degli studi hegeliani, la «Revue de Métaphysique et de Morale» 3 (1931) e la «Revue philosophique» 11-12 (1931) che dedicano i rispettivi numeri a Hegel per il centenario della sua morte. L’evento che più di tutti segna il ritorno – da certi punti di vista l’arrivo – di Hegel in Francia sono i celebri corsi di Kojève sulla *Fenomenologia* tra 1933 e 1939 in filogenesi con Marx [A. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l’Esprit*, a cura di R. Queneau. Gallimard, Paris 1947]. Ricordiamo la prima pubblicazione dei *Manoscritti economici-filosofici del ’44* nel 1932, che verrà tradotta in francese nel 1937. Su questo tema si veda ad esempio C. Pagès, “Quel maître? Quel esclave? Hegel en débat” in *L’angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Publication de la Sorbonne, 2016, pp. 17-37. Infine, il lavoro svolto da Jean Hyppolite tra cui ricordiamo la traduzione della *Fenomenologia dello Spirito* in due tomi (Aubier, I, 1939; II, 1941); la sua tesi di dottorato *Genèse et structure de la Phénoménologie de l’Esprit*, Aubier, Paris 1946; *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel*, Rivière, Paris 1948; *Etudes sur Marx et Hegel*, Rivière, Paris 1955. Canguilhem insiste molto a sottolineare l’importanza decisiva dello studio in chiave più filologica di Jean Hyppolite, che ha il merito “autant d’avoir introduit Hegel dans les lectures des Français que d’avoir introduit les Français à la lecture de Hegel, c’est d’avoir par là permis la l’ouverture d’une foule des problèmes philosophiques concrets” [Canguilhem, *Hegel en France*, cit., p. 337].

⁴⁸⁷ Hyppolite *directeur de thèse* di Simondon, sostituisce Merlau-Ponty come direttore della tesi principale sull’individuazione [ILFI], successivamente si interessa al concetto di informazione e organizza nel 1962 un convegno con Simondon su questo tema [*Le Concept d’information dans la science contemporaine*, a cura di L. Couffignal, Editions de Minuit/Gauthier-Villars, Paris 1965].

Husserl. La difficulté maîtresse de l'hégélianisme est la relation de la Phénoménologie et de la Logique, de l'anthropologie et de l'ontologie.⁴⁸⁸

Ci sono tre osservazioni da fare. In primo luogo, la questione della *trascendenza verticale* conferma ancora la posizione di Canguilhem circa un'interpretazione non ideologica e non dogmatica della Storia o dello Spirito in Hyppolite. Infatti, secondo Canguilhem, quella di Hyppolite sarebbe una lettura non ideologica, ma problematica.⁴⁸⁹ Seguendo questa terza via interpretativa dell'hegelismo francese, oltre a quella esistenzialista e quella marxista, possiamo accedere a un senso ancora hegeliano dell'individuazione, ma tradotto con una terminologia e una grammatica del tutto nuove. Infatti, nella prospettiva delineata da Koyré e Hyppolite, non sembra illegittimo sostenere che l'individuazione cerchi di tradurre quell'irriducibile relazionalità dell'essere: l'essere come mediazione del tempo della logica e del tempo della vita.⁴⁹⁰ In secondo luogo e in connessione con il primo, ritroviamo l'idea di una teoria costruttiva del progresso e della crisi che Simondon contrappone a quella negativa della dialettica: tale teoria costruttiva permetterebbe *di realizzare il passaggio della storicità in storia*. Infine, Simondon riprende letteralmente le conclusioni di *Logique et Existence* in cui Hyppolite si interroga sulla relazione tra tempo della logica e tempo dell'uomo, sul rapporto tra ontologia e antropologia. In effetti, anche l'individuazione cerca di dare una risposta complessa e non definitiva a questa relazione e la definizione

⁴⁸⁸ G. Simondon, *Les grands courants de la philosophie française contemporaine (1962-1963)*, in SP, pp.131-150; p. 148.

⁴⁸⁹ Canguilhem, *Hegel en France*, cit., p. 337. Canguilhem preferisce insistere sul doppio binario su cui procede l'hegelismo francese: da una parte, la lettura religiosa che vuole restaurare un Hegel pensatore della fede cristiana come senso della storia umana (Fessard, Niel); dall'altra la lettura di Hegel in maniera strumentale alla strategia e all'ideologia politica del comunismo (Kojève) a cui afferisce ad esempio la riflessione di Sartre. In questo modo, il lavoro di Kojève sarebbe di gran lunga superato da quello di Hyppolite. E proprio questo approccio sembra in grado di farsi carico del problema della traducibilità del pensiero hegeliano in Francia, problema rilevato anche da Koyré. In effetti, lo stato dell'arte di Canguilhem, sembra lasciare in secondo piano l'importanza dei tre studi che Koyré dedica a Hegel, due dei quali già menzionati (cfr. nota 486), e che incarnano quello stesso intento filologico che Canguilhem ammira in Hyppolite.

⁴⁹⁰ Inoltre, l'insistenza dei due autori sull'importanza del sistema di Jena nell'elaborazione successiva della *Fenomenologia*, permette di smarcare la concezione dialettica dalle interpretazioni ideologiche e dogmatiche, messe in evidenza già da Canguilhem. Infine, in questa prospettiva, un interessante punto di contatto è la riflessione del giovane Marcuse de *L'ontologia di Hegel*. L'importanza della *Logica* di Jena concerne la cosiddetta dialettica della vita, su cui Marcuse articolerà la propria dialettica della tecnologia soprattutto nel celebre *One Dimensional Man*. Ricordiamo l'articolo del 1934 di Koyré "Hegel à Jena" in *Etudes de la pensée philosophique*, cit., e la relativa risposta di Hyppolite nel 1939 "Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna" poi raccolto in *Etudes sur Marx et Hegel*, cit., pp. 11-29.

di un tempo storico e genetico, contrapposto a quello esistenziale, è per Simondon la sfida che l'ontogenesi dovrebbe cercare di raccogliere.

Simondon non dialoga propriamente con Hegel – o almeno non crede di farlo – ma, a partire dalla critica dello schema ilomorfo, si pone un problema analogo a quello della *Logica*, quello della relazione tra potenzialità e attualità. Infatti, uno dei principali avversari teorici della teoria simondoniana è lo schema ilomorfo, come abbiamo visto nei paragrafi 3.1.1 e 3.1.2. Perciò nelle prime righe de *L'individuation*, Simondon ci dice che “la force logique de ce schème est telle qu'Aristote a pu l'utiliser pour soutenir un système universel de classification qui s'applique au réel aussi selon la voie logique que selon la voie physique, en assurant l'accord de l'ordre logique et de l'ordre physique, et en autorisant la connaissance inductive”.⁴⁹¹ Al dualismo aristotelico, Simondon contrappone il paradigma tecnologico della presa di forma che “consiste à suivre l'être dans sa genèse, à accomplir la genèse de la pensée an même temps que s'accomplit la genèse de l'objet”.⁴⁹² Si tratta, cioè, di rifiutare una simmetria tra logica della conoscenza e genesi fisica e di pensare, piuttosto, il procedimento che coglie il reale nel suo farsi. Di conseguenza, Simondon privilegia la prospettiva epistemologia – o meglio onto-epistemologica – e propone un metodo capace di rendere ragione della morfogenesi dell'essere in tutte le sue forme. In questa cornice teorica, va dunque pensata la critica alla dialettica e l'adozione del metodo trasduttivo.

In uno scritto giovanile su Hegel, anche Marcuse, in effetti, si pone il problema della produttività della vita, come esperienza e relazione che non si oggettiva nell'alterità, ma piuttosto si co-determina con il *milieu*. Infatti, nella logica hegeliana esiste un modello implicito della dialettica che non ricorre al momento sintetico.⁴⁹³ Questo sarebbe il paradigma della vita che si oggettiva nell'ambiente e trasforma soggetto e oggetto senza abolire la loro differenza. E l'idea

⁴⁹¹ ILFI, p. 39; ed. it. p. 53: “la forza logica dello schema è tale che Aristotele ha potuto agevolmente impiegarla per sostenere un sistema universale di classificazione applicato al reale, tanto secondo la via logica quanto secondo quella fisica, garantendo così un accordo tra ordine logico e ordine fisico e autorizzandone la conoscenza induttiva”.

⁴⁹² Cfr. 3.1.1 e 3.1.2. [ILFI, p. 34, ed. it. p. 47: “consiste a seguire l'essere nella sua genesi, a effettuare la genesi del pensiero nello stesso tempo che si effettua la genesi dell'oggetto”].

⁴⁹³ Sul tema della dialettica della vita in Marcuse e sull'*Ontologia di Hegel* torneremo nel quarto capitolo di questo studio, in particolare nei paragrafi 4.3.1 e 4.3.2.

dell'individuazione consiste proprio nel pensare simultaneamente la produzione di soggetto e oggetto, dell'individuo e del suo *milieu*, come elementi reciprocamente condizionati e coesistenti.

Fin da uno scritto del '53, Simondon evidenzia la necessità di un'"ontologia difficile", in contrapposizione al "facile umanismo" della *Gattungswesen*, di una presunta essenza dell'uomo legata al paradigma del lavoro.⁴⁹⁴ Si tratta, perciò, di un'ontologia non-dualista, non più fondata sul paradigma della produzione, dell'oggettivazione, della dominazione dell'uomo sulla natura. Come ci dice Barthélémy, in Simondon avviene una *double coupure anthropologique*, che si configura come una sorta di non-antropologia e nega, da una parte, la cesura uomo-animale e, dall'altra, la cesura uomo-macchina. E, con ciò, cerca di ricostruire il rapporto biologico e tecnico dell'uomo con la natura.⁴⁹⁵ In altri termini, si tratta di concepire, all'interno dell'ontogenesi, una coimplicazione di antropogenesi e tecnogenesi, in maniera analoga a ciò che Leroi-Gourhan chiamava "esteriorizzazione". In effetti, la non-antropologia di Simondon vorrebbe realizzare la critica allo schema ilomorfo tanto nella prospettiva morfogenetica del vivente quanto in quella tecnologica del lavoro. Si tratta perciò di rifiutare un certo paradigma della produzione pensato sul concetto di lavoro e sostituirgli un paradigma operativo – la trasduzione, appunto – che concepisca l'essere come attività, come priorità dell'operazione sulla struttura. Nei *Suppléments a L'individuazione*, Simondon insiste non tanto sul risultato del processo, ma sulla natura relazionale immanente ad esso, per cui il concetto di limite viene ad assumere una funzione del tutto nuova.⁴⁹⁶ Analogamente all'idea di ostacolo epistemologico di

⁴⁹⁴ G. Simondon, *Humanisme culturel, humanisme négatif, humanisme nouveau* (1953) in SP, pp. 71-75.

⁴⁹⁵ Sul doppio senso della non-antropologia di Simondon cfr. Barthélémy J.-H., *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, cit., p. 134.

⁴⁹⁶ ILFI, p. 62: "Forme et matière, réalités antérieures à l'individu et séparées l'une de l'autre, peuvent être définies sans considération de leur relation au reste du monde, parce que ce ne sont pas des réalités qui ont référence à l'énergie. Mais le système énergétique en lequel se constitue un individu n'est pas plus intrinsèque par rapport à cet individu qu'il ne lui est extrinsèque : il lui est associé, il est son milieu associé. L'individu, par ses propres conditions énergétiques d'existence, n'est pas seulement à l'intérieur de ses propres limites ; il se constitue à la limite de lui-même ; il sort d'une singularité". [ed. it. p. 85: "Forma e materia, realtà precedenti all'individuo e separate l'una dall'altra, possono essere definite senza considerare la loro relazione al resto del mondo, poiché non costituiscono realtà che posseggano riferimenti all'energia. Ma il sistema energetico nel quale si costituisce un individuo risulta tanto intrinseco quanto estrinseco, ovvero gli si

Bachelard, che è sempre compreso all'interno di una teoria prima che si manifesti in contrapposizione ad essa, il limite assume delle qualità tali da costituire un vero e proprio punto di soglia del sistema. Per questo, "la limite n'est plus alors douée de propriétés singulières et mystérieuses ; elle est quantifiable, et constitue seulement un point critique, dont la détermination reste parfaitement immuable au phénomène étudié, au groupe d'êtres analysés".⁴⁹⁷ Il limite, in altre parole, prevede la possibilità di essere superato e la *transduction* sostituisce al paradigma della produzione un paradigma della liminarità e della soglia, come una sorta di transizione culturale del concetto di *Aufhebung*.

In scritti successivi, Simondon torna a impiegare il termine dialettica – come ad esempio in *Imagination et invention* – senza più distinguerlo dalla *translettica*, ma intendo con essa una dialettica disparativa, ontogenetica che fa da correlativo a quel materialismo vitalista che, appunto, si declina in termini di un materialismo ontogenetico imperniato sulla nozione non tecnologica di informazione.

Secondo Simondon, in una situazione autenticamente dialettica il "negativo" si "radica" al suo interno in forma di «disparazione del sistema», *idest* «stato di metastabilità». La sua dinamica procede attraverso una risoluzione dei contrasti interni, per strutturazione «neghentropica», piuttosto che tramite sintesi di opposizioni esterne. Le sue "incompatibilità intestine" (fra cui sussiste, tuttavia, una decisiva tendenza alla strutturazione) fungono, infatti, da precondizione di ogni dialettizzazione. Quale efficace potenziamento della bachelardiana «dialettica del non», la «translettica» simondoniana si configura altresì come metodo trans-disciplinare, analogico e paradigmatico, valido, equipotenzialmente, per scienze naturali ed umane. Riconfigurandosi come "trans-razionalismo non-cartesiano" il razionalismo applicato oltrepassa, così, i confini «regionali» di ciascun ambito del sapere. Inoltre, Simondon assegna alla dialettica connotazione di ordine ontogenetico.⁴⁹⁸

Una dialettica disparativa o ontogenetica rappresenta le modalità conoscitive dell'essere in divenire e, come scrive Carrozzini, fa eco alla *dialettica del non* di Bachelard in quanto strumento razionalista, o meglio trans-razionale. Il

associa e costituisce il suo ambiente associato. L'individuo, a causa delle sue condizioni di esistenza, non risiede esclusivamente all'interno dei suoi limiti propri, bensì procede sul limite di se stesso ed esiste ugualmente sul suo limite, ovvero scaturisce da una singolarità"].

⁴⁹⁷ ILFI, p. 112; ed. it. p. 153: "il limite non risulta più dotato di proprietà speciali e misteriose, ma al contrario risulta qualificabile e di conseguenza costituisce prettamente un punto critico, la cui determinazione permane, a sua volta, perfettamente immanente al fenomeno studiato ed ai gruppi di esseri analizzati".

⁴⁹⁸ G. Carrozzini, *Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi. Dall'"ontologia dell'individuo" alla filosofia della tecnologia*, Manni, San Cesario di Lecce 2006, p. 108.

materialismo ontogenetico dell'individuazione è dunque conoscibile per mezzo di una dialettica disparativa e trans-razionale.⁴⁹⁹

Una transizione culturale del concetto di *Aufhebung*, o se vogliamo tra(s)duzione, avviene su ciò che Simondon in merito a Hyppolite definiva *temps génétique* – e che Stiegler traspone in termini di tempo noetico e si tratta di concezione genetica della temporalità genetica che concorre a capovolgere la questione logica in una questione epistemologica. La negatività è riformulata in termini di immanenza del negativo, mentre la temporalità diventa una dimensione dell'essere: “le négatif est premier comme incompatibilité ontogénétique, mais il est l'autre face de la richesse en potentiels ; il n'est donc pas un négatif substantiel ; il n'est jamais étape ou phase, et l'individuation n'est pas synthèse, retour à l'unité, mais déphasage de l'être à partir de son centre préindividuel d'incompatibilité potentialisée. Le temps lui-même, dans cette perspective ontogénétique, est considéré comme expression de la *dimensionnalité de l'être s'individuant*”.⁵⁰⁰ Se la negatività è dell'ordine microfisico come immanenza del negativo perde la determinatezza tanto della negazione logica, quanto della sua traduzione storica in antagonismo e negazione determinata e si riferisce piuttosto alla *dimensionalità dell'essere che s'individua*, in quanto “*le temps sort du préindividuel comme les autres dimensions selon lesquelles l'individuation s'effectue*”.⁵⁰¹ Su questo aspetto, la prossimità di Simondon con l'interpretazione deleuziana è evidente e la negatività sarebbe un “sotterraneo meccanismo differenziale”.⁵⁰² Tuttavia, in Simondon c'è qualcosa in più. Il tempo che s'individua è la produzione di storicità come soluzione a una situazione critica, il tempo che nel suo divenire si fa storia, e così il senso della temporalità acquista concretezza nella *dimensionalità*. Una riflessione analoga la ritroviamo in Merleau-Ponty, quando dice in una nota del 1960 con il titolo “*esistenza – negatività*” che nel mondo percepito ci sono dei nodi di senso che sono

⁵⁰⁰ ILFI, p. 34; ed. it. p. 47: “Il negativo è primo come incompatibilità ontogenetica, ma è l'altra faccia della ricchezza di potenziali; quindi, non è un negativo sostanziale; non è mai momento o fase e l'individuazione non è sintesi, ritorno all'unità, ma sfasamento dell'essere a partire dal suo centro preindividuale d'incompatibilità potenzializzata. Il tempo stesso, in questa prospettiva ontogenetica, è considerato come espressione della *dimensionalità dell'essere che s'individua*”.

⁵⁰¹ *Ibidem*.

⁵⁰² Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* (1962), Einaudi, Torino 2002; in particolare *Il superuomo: contro la dialettica*, pp. 221-288; si veda in particolare p. 236.

invisibili, ma non nel senso di una negazione assoluta; piuttosto nel senso di un'altra dimensionalità, come il tempo che si nasconde dietro lo spazio.⁵⁰³ Questa dimensione spazio-temporale del negativo è, come dicevamo, ontogenetica. Essa si collega alla definizione di fase dell'essere e al suo relativo sfasamento che è ancora una volta un fenomeno disparativo. Alla scansione dialettica, secondo Simondon, si deve sostituire un *parallelismo delle fasi dell'essere*. Questo parallelismo in grado di conservare la bipolarità del divenire, come essenza ed esistenza,⁵⁰⁴ è esemplificata da Carozzini con l'immagine del nastro.⁵⁰⁵ Nel nastro una faccia è rappresentata dall'essere, l'altra dal divenire; esse si coimplicano a vicenda e non possono darsi l'una indipendentemente dall'altra. Ciò che Simondon definisce come bipolarità dell'essere non è senza rapporto con la prima definizione di bidimensionalità di Marcuse che non a caso si confronta con l'ontologia hegeliana e la relativa nozione di vita come pensiero autocosciente.⁵⁰⁶

Il rapporto di reciproca determinazione di essenza ed esistenza è un problema onto-epistemologico che si fonda su questa irriducibile e conflittuale unità. In altre parole, nella relazione tra essenza ed esistenza ritroviamo il problema del rapporto tra antropologia e ontologia, che Simondon gestisce con la

⁵⁰³ Come scrive Merleau-Ponty, "je cherche dans le monde perçu des noyaux de sens qui sont invisibles, mais qui simplement ne le sont pas au sens de la negation absolue (ou de la positivité absolue du 'monde intelligible'), mais au sens de l'autre dimensionnalité, comme le profondeur se creuse derrière hauteur et largeur, comme le temps se creuse derrière l'espace" [M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p. 285]. Sul rapporto tra Merleau-Ponty e Simondon rimandiamo a «Chiasmi International n°7» (2005), *Merleau-Ponty. Vie et Individuation*, Vrin / Mimesis / Memphis U.P.

⁵⁰⁴ Come scrive Simondon, "le temps du devenir est la direction de la bipolarité selon laquelle l'être se déphase ; l'être *s'individue* comme il *devient* ; s'individuer et devenir est un unique mode d'exister. Les phases de l'être données ensemble, elles font partie d'une manière d'être ; le devenir est une manière d'être, il est devenir de l'être, non devenir auquel l'être est soumis par quelque violence faite à son essence dont l'être pourrait se passer, tout en étant ce qu'il est. Dans la conception de la dialectique, l'être a besoin du devenir, mais le devenir est pourtant conçu partiellement comme il l'était lorsque le devenir était considéré comme indépendant de l'être, étranger à l'être, *hostile à son essence* ; le devenir de la dialectique n'est *pas assez intégré à l'être qui devient* ; le temps de la dialectique est resté le temps de l'être intemporel *en essence* mais jeté dans le devenir par *son essence*. La successivité des étapes dialectiques peut être contractée en parallélisme des phases de l'être si le devenir est véritablement devenir de l'être, de manière telle que l'on ne puisse pas dire que l'être est dans le devenir, mais que l'être devient ; le devenir est ontogénèse, *physis*. La dialectique sépare trop le devenir de l'existence par laquelle l'être devient" [ILFI ed. pp. 322-323, ed. it. pp. 437-438].

⁵⁰⁵ G. Carozzini, *Simondoniana. Commento storico-critico analitico de L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, vol. II, Mimesis, Milano 2011, p. 14.

⁵⁰⁶ Su Marcuse e l'ontologia della vita rimandiamo ai paragrafi 4.3.1 e 4.3.2.

differenziazione e co-implicazione di tempo storico e genetico e che in Marcuse verte sul rapporto tra accadere dell'essere e storicità particolare, nella forma di una dialettica dell'esser-presente e dell'essere stato. La storicità come senso ontologico della vita, in Marcuse risulta per così dire bloccata nel presente, sebbene aperta al divenire come una sorta di entità disparata. Questo sarebbe il merito che il giovane Marcuse riconosce a Hegel: "l'ente non *ha* storia, ma *è* storia".⁵⁰⁷ Dunque, la storicità come "dimensione completamente aperta dell'essere-stato"⁵⁰⁸ emerge dall'attività intesa principalmente come vita e secondariamente come *poiesis*, attività tecnica ovvero lavoro. Come scrive Feenberg in *The Philosophy of Praxis*, esistono due paradigmi del processo dialettico in Hegel: uno relativo allo sviluppo storico, mentre l'altro incentrato sul concetto di vita. Questo secondo paradigma analizzato da Marcuse nell'*Ontologia*, consiste nella continua mediazione tra entità contraddittorie che le trasforma e ridefinisce senza dissolverle in un terzo elemento. Questa dialettica della vita come attività, perciò, si oggettiva nel *milieu* trasformando soggetto e oggetto senza abolire la loro differenza.⁵⁰⁹ Il paradigma della vita per così dire implicito alla riflessione hegeliana, su cui successivamente Marcuse costruirà la sua dialettica della tecnologia, è ciò che Hyppolite interpreta attraverso il concetto di mediazione. E, nell'onto-epistemologia simondoniana, la produttività della vita si traduce nella realtà del possibile della natura pre-individuale.

⁵⁰⁷ "L'accadere dell'ente finito non è uno sviluppo verso una qualche meta prestabilita o no; non è in generale un accadere indirizzato verso..., bensì un accadere attuantesi puramente in se stesso; esso è immanente all'ente. L'ente finito non *ha* storia, ma *è* storia. E la storia dell'uomo è solo un modo dell'universale accadere in generale, ed è da intendersi solo nell'ambito di questo" [H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie des Geschichtlichkeit* (1932); tr. it. *L'ontologia di Hegel e la Fondazione di una teoria della storicità*, traduzione a cura di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 71].

⁵⁰⁸ *Ivi*, p. 100. La dialettica disparativa sembra risolvere un problema analogo del giovane Marcuse quando nel 1930, sotto la direzione di Heidegger, scrive la sua prima tesi su Hegel. Nell'*Ontologia di Hegel*, infatti, si interroga sul modo in cui si può conciliare il movimento dell'essere come essenza e come esistenza. La risposta di Marcuse consiste nel presentare una dialettica tra esistenza ed essenza, come movimento della bidimensionalità, senza possibilità di sintesi. La prima formulazione dell'idea di bidimensionalità, per quanto possa presentare delle analogie, si differenzia dall'idea esposta in *One Dimensional Man*. Infatti, si tratta della dualità di essenza ed esistenza, dell'essere-stato e dell'esser-presente, che si compone nell'unità discorde dell'ente, piuttosto che dell'incapacità umana di vivere secondo le due dimensioni del soggetto e dell'oggetto [*Ivi*, p. 94].

⁵⁰⁹ A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukàcs and the Frankfurt School*, Verso, 2014, p. 123; si veda anche *Heidegger and Marcuse*, cit., pp. 62-65.

La dialettica, secondo Simondon, consiste nella scoperta di una nuova dimensione che integra come nuova informazione ciò che faceva il *décafrage* delle due tesi.⁵¹⁰ Si può parlare specularmente di dialettica disparativa che si definisce attraverso la coesistenza di elementi ambivalenti come ad esempio le tensioni e i potenziali ontogenetici, in cui rientra anche la definizione di negatività. L'idea dell'ambivalenza sostituirebbe l'opposizione in termini di negazione determinata. Ciò che, a questo punto, vorremmo capire è che cosa ne è del tempo storico e come si concilia con l'idea di tempo genetico; in altre parole, che idea di storia troviamo nel pensiero di Simondon?

3.2.4 Storicità, storia e epistemologia

La conciliazione tra tempo genetico – o come lo definisce Stiegler, noetico – e tempo storico può essere considerata una questione che resta aperta nella riflessione di Simondon, analogamente a quella della transindividualità come vedremo nei prossimi paragrafi. In realtà, l'idea di temporalità come *dimensionalità dell'essere che s'individua* traduce la realizzazione del passaggio della storicità in storia, come trascendenza orizzontale che la teoria dell'individuazione articola attraverso la differenziazione tra genesi e storia.⁵¹¹ La temporalità, in altre parole, risulta sempre presa tra la tendenza dinamica e in costante divenire dell'individuazione – il tempo genetico – e la tendenza statica di una concrezione del processo in individui fisici, biologici, tecnici e sociali – il tempo storico. La questione della storicità è irriducibilmente collegata a quella dell'individualità ma, allo stesso tempo, il terreno della Storia non è interindividuale ma transindividuale.⁵¹²

⁵¹⁰ Cfr. nota 472.

⁵¹¹ A questo proposito si veda. J.-H. Barthélémy, "Genèse, histoire et «normativité technique»" in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur. Colloque de Cerisy*, a cura di Vincent Bontems, Klincksieck, Paris 2016, pp. 17-32.

⁵¹² Come fa notare Bardin, "Simondon peut lire l'opposition entre « imaginaire » et « historique » comme une opposition entre *interindividuel* et *transindividuel*: 'l'interindividualité est un échange entre des réalités individuées qui restent à leur même niveau d'individuation, et qui cherchent dans les autres individus une image de leur propre existence, parallèle à cette existence', tandis que «le collectif n'existe véritablement que si une individuation l'institue. Il est historique' (ILFI 167)" [Bardin, *De l'homme à la matière*, cit., p. 33, n1].

La questione della storicità in Simondon non si riduce all'ambito dell'umano, ma piuttosto considera tutti i possibili regimi d'individuazione. Lo studio di Bardin nei *Cahiers Simondon n°5* mostra le varie accezioni di storicità che Simondon utilizza in ILFI:

- au niveau physique, il parle de «singularités historiques apportées par la matière » (ILFI 57);
- dans le processus de cristallisation : « il y a donc un aspect historique de l'avènement d'une structure dans une substance: il faut que le germe structural apparaisse » (ILFI 79), ou encore : « l'individuation d'une forme allotropique part d'une singularité de nature historique » (ILFI 80);
- au niveau biologique : « l'individualisation du vivant est son historicité réelle » (ILFI 268);
- ;
- et sur le plan psychique : « nous croyons que toute pensée, dans la mesure précisément où elle est réelle, est une *relation*, c'est-à-dire comporte un aspect historique dans sa genèse » (ILFI 84).

En participant des différents niveaux des processus d'échange d'information, l'« historicité » est rapportée à une modalité qu'on ne peut pas réserver au seul champ de l'humain. Cela porte sur tous les régimes d'individuation, des sociétés humaines à la matière, en tant qu'ils opèrent selon des singularités « historiques et locales » (ILFI 81).⁵¹³

Bardin sottolinea che la storicità è l'evenemenzialità che segna ogni processo d'individuazione: fisico, chimico, biologico e non soltanto psicosociale. La storicità quindi sorge nei processi fisici, nella cristallizzazione, nello sviluppo biologico, nelle relazioni psichiche e sociali. In altre parole, la storicità non si riferisce esclusivamente all'esistenza umana, ma piuttosto generalizza ed estende la dimensione storica al di là dell'umano suggerendo anche una storicità dell'inorganico. In questa prospettiva, la distinzione di una storia e una vita propriamente umane sembra collapsare in Simondon perché entrambe si riferiscono a una totalità complessa in cui l'uomo è incluso come parte dell'essere, ma non ad esso identificato. Con il concetto di storicità, dunque, è da intendere ogni prodotto del processo d'individuazione e corrisponde alla soluzione di una situazione critica. In effetti, la definizione simondoniana di *historicité* è correlativa a quella di crisi: la storicità non esisterebbe senza una crisi e ne rappresenta la soluzione. Inoltre, la dimensione della negatività che, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, è quella dell'immanenza del negativo rappresenta il momento critico della polarizzazione dei potenziali e d'incompatibilità polarizzata che richiede una soluzione e che corrisponde all'emergenza della storicità. Esiste perciò una relazione

⁵¹³ *Ivi*, pp. 39-40.

tra negatività intesa come momento critico e storicità che, di nuovo, non è dialettica ma piuttosto disparativa e che produce una sintesi asimmetrica. La disparazione, infatti, è la soluzione di una tensione tra due stati o fasi simultanei e ciò permette di assimilare divenire storico e onto-epistemologia dell'individuazione.

La questione che vorremmo affrontare concerne la possibilità di tradurre la teoria dell'individuazione in un'epistemologia storica e se l'individuazione di Simondon preveda anche una riflessione sul divenire storico, sebbene la nozione di storicità suggerisca un'idea allargata di Storia che non si risolve esclusivamente in una scienza dell'uomo. Come fa giustamente notare Worms nella presentazione del volume *Sur la philosophie*, per la prima volta troviamo un Simondon pensatore della storia, anche se non si tratta più della storia della filosofia ma piuttosto, e nel senso più pieno, della filosofia della storia: "on y découvre une pensée non pas dialectique, mais *polarisée* de l'histoire, comme relation *critique* entre l'homme et son milieu. Il y a une *négativité*, mais non pas un néant abstrait, c'est la résistance concrète du milieu à l'action humaine qui la définit".⁵¹⁴ Polarizzazione della storia che concerne non soltanto il rapporto tra individuo e *milieu*, ma anche l'idea stessa di storicità che è presa nel punto di incontro di tempo storico e tempo genetico. Infatti, nella prospettiva ontogenetica dell'individuazione, la storicità è evenemenzialità e emergenza di una nuova soluzione a una situazione critica, per cui tempo genetico e tempo storico rappresentano due prospettive di osservazione dell'ontogenesi, rispettivamente genealogica che corrisponde all'onto-epistemologia dell'individuazione e transindividuale che considera l'evento all'interno della relazionalità caratteristica dell'essere. Si potrebbe a giusta ragione parlare di un'epistemologia genetica che permette di conoscere la temporalità come genesi e di una possibile epistemologia storica da costruire a partire dalla concezione della temporalità come specifica fase dell'essere, dimensionalità che scaturisce dal processo d'individuazione. In effetti, Simondon mutua dagli studi di Piaget sulla psicologia dell'infanzia l'idea di un'epistemologia genetica⁵¹⁵ che si applica ai processi ontogenetici d'individuazione seguendo

⁵¹⁴ F. Worms, *Présentation* in SP, pp. 11-12.

⁵¹⁵ L'influenza del lavoro di Piaget a questo proposito è esplicitata da Simondon, ma nell'economia del nostro lavoro è interessante il tentativo sintetico operato da Goldmann tra la psicologia di

l'operatività dell'essere. In relazione alla possibilità di conoscere l'ontogenesi, Simondon ricorre nel MEOT alla definizione di una *connaissance opératoire*⁵¹⁶ che segue la genesi dell'essere sul modello di un'attività artigianale volta a conoscere le operazioni e non le strutture costituite. Tuttavia, come sostiene in ILFI, una scienza del preindividuale che permetta di conoscere l'ontogenesi non esiste ancora,⁵¹⁷ da una parte, perché la possibilità di conoscere l'origine obbligherebbe a postulare un principio d'individuazione cui Simondon sostituisce un processo. Dall'altra, la conoscenza dell'ontogenesi implica una pluralità di regimi d'individuazione cui afferiscono le scienze della natura e le scienze dell'uomo; di conseguenza, una scienza dell'ontogenesi postula un'irriducibile multidisciplinarietà del sapere che risponde all'esigenza simondoniana di unificare le scienze umane sul modello delle scienze della natura e costituisce l'intento programmatico di

Piaget e il materialismo storico nell'ottica di un approccio genetico e epistemologico alla storia [L. Goldmann, "Marxisme et psychologie: la psychologie de Jean Piaget", «Critique» 13-14 (1947), pp. 115-124]. In questo tentativo di sintesi è possibile ritrovare le condizioni materiali di uno sviluppo dinamico dell'intelligenza che soltanto in una concezione materialistica acquisisce una vera e propria portata critica.

⁵¹⁶ ILFI, p. 84; ed. it. p. 115: "La connaissance que nous donnent ces sciences [expérimentales] est en effet valable comme connaissance de la relation, et ne peut donner à l'analyse philosophique qu'un être consistant en relations". Nel MEOT, invece, Simondon precisa che "la connaissance opératoire se donne la possibilité de construire son objet; elle le domine et fait apparaître, gouverne, la genèse de sa représentation à partir d'éléments manipulables, comme l'artisan construit l'objet qu'il pose devant lui en assemblant les pièces de manière cohérente. Le concept, instrument de connaissance opératoire, est lui-même le résultat d'une opération de rassemblement, impliquant des processus d'abstraction et de généralisation, à partir de l'expérience donnée dans la particularité du *hic et nunc*; la source de la connaissance est ici dans le *hic et nunc*, au lieu de résider dans la totalité inconditionnelle et antérieure à tout geste humain, gouvernant même les gestes humains qui se trouvent déjà conditionnés par elle avant de venir à l'existence et d'être accomplis. Pour la connaissance contemplative, le réel est sujet absolu, alors que pour la connaissance opératoire il est toujours objet, au sens premier de « ce qui est posé devant », comme une pièce de bois est posée sur un établi, attendant son incorporation à l'ensemble en voie de construction. Le réel, pour la connaissance opératoire, ne précède pas l'opération de connaissance; il la suit. Même s'il paraît la précéder selon l'expérience courante, il la suit selon la connaissance réelle, puisque cette connaissance ne saisit le réel que lorsqu'elle l'a reconstruit par la manipulation des éléments" [MEOT, p. 235].

⁵¹⁷ ILFI, p. 238: "il reste à découvrir une axiomatique de l'ontogénèse, si toutefois cette axiomatique est définissable. Il se peut que l'ontogénèse ne soit pas axiomatisable, ce qui expliquerait l'existence de la pensée philosophique comme perpétuellement marginale à toutes les autres études, la pensée philosophique étant celle qui est mue par la recherche implicite ou explicite de l'ontogénèse en tous les ordres de réalité" [ed. it. pp. 310-311: "quest'assiomatica dell'ontogenesi resterebbe comunque da scoprire, posto che quest'assiomatica fosse definibile. Tuttavia, non è escluso che l'ontogenesi sia assiomatizzabile; si spiegherebbe così la ragione per cui il pensiero filosofico è stato da sempre confinato ai margini di ogni studio: il pensiero filosofico consiste, infatti, nella ricerca, implicita o esplicita, dell'ontogenesi a qualsiasi livello di realtà"].

un'*assiomatica delle scienze umane*,⁵¹⁸ che a sua volta si fonda sul presupposto sistematico dell'individuazione del realismo della relazione che non presuppone "l'identité du rationnel et du réel"⁵¹⁹ quanto piuttosto la funzione costituiva della relazione che va intesa come "relation dans l'être, relation de l'être, manière d'être".⁵²⁰

All'interno del progetto di questa assiomatica delle scienze umane è possibile comprendere la questione della formalizzazione della storia. In realtà, nella tesi sull'individuazione Simondon non affronta la questione della storia ma, come nota Worms, nella recente raccolta di scritti *Sur la philosophie* affiora la questione della storia come escrescenza del progetto di assiomatizzazione.

Les sciences de l'homme devraient surtout chercher à rendre compte des changements d'état des processus de genèse et de crise faisant apparaître les structures, dans l'individu comme dans les groupes ; la méthode génétique ne serait pas seulement une méthode, mais la saisie d'une dimension de réalité essentielle au vivant ; les sciences de l'homme et les sciences de la nature auraient comme domaine commun celui des processus de passage, des changements. De cette manière l'Histoire, qui est la plus ancienne mais la moins formalisée des sciences de l'homme, pourrait prendre la voie d'une formalisation ; unique parmi les sciences de l'homme, elle ne sacrifie pas les phénomènes transitoires aux structures stables : le fait historique est essentiellement un état transitoire remarquable, c'est-à-dire ayant un rôle constituant, et aussi réel que les états durables.⁵²¹

⁵¹⁸ Il progetto di un'*assiomatica delle scienze umane* è presentato da Simondon nella conferenza *Forme, information, potentiels* [FIP]. L'*assiomatica delle scienze umane*, secondo Simondon, attraverso l'applicazione del metodo analogico, segue necessariamente alle varie assiomatizzazioni scientifiche avvenute tra XIX e XX secolo. La questione è "pourquoi y-a-t-il *des sciences humaines* alors qu'il existe *une physique*? Pourquoi sommes-nous toujours obligé de parler de psychologie, sociologie, psycho-sociologie" [FIP in ILFI, p. 532; ed. it. p. 733]. In realtà, questa esigenza di assiomatizzare le scienze dell'uomo proviene da una più profonda necessità di uniformità e universalità del progetto assiomatico dell'individuazione, che ha come fine l'unificazione di un dominio della conoscenza *individuata* e, come dice Barthélémy, corrisponde a una ricerca di sistematicità enciclopedica [Cfr. Barthélémy, *Penser l'individuation*, cit., p. 15]. Per questo, la difficoltà di un tale scopo dipende non soltanto dal grado di scientificità raggiunto, e conseguentemente di formalizzazione, ma soprattutto dall'oggetto di studio e dal dominio di applicazione delle scienze dell'uomo – che è quello dell'individuazione transindividuale, di cui però la conferenza non parla. "ceci révèle que même à propos d'une seule de ces sciences humaines, la recherche de l'unité est très problématique et qu'il faut fonder une théorie souvent réductrice pour arriver à l'unité à l'intérieur de chacune de ces sciences. On observe une unité de tendances plutôt qu'une unité de principes explicatifs. Si nous comparons la situation actuelle des sciences humaines à celle des sciences de la nature, telle qu'elle se présentait dans l'Antiquité, au XVI^e siècle, ou au début du XIX^e siècle, nous trouvons que, au début du XIX^e siècle il y avait *une chimie* et *une physique*, peut-être même plusieurs physiques et plusieurs chimies. Au contraire, peu à peu, au début du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, nous avons vu naître des grandes théories qui ont apporté des possibilités d'axiomatisation" [ILFI, p. 533 ; ed. it. p. 733].

⁵¹⁹ *Analyse des critères*, ILFI p. 553; ed. it. 761.

⁵²⁰ ILFI, p. 32; ed. it. p. 44.

⁵²¹ G. Simondon, *Science de la nature et sciences de l'homme*, in SP, pp. 219-321; p. 234.

In questo corso propedeutico all'università di Poitiers tra 1962 e 1963, sembra, dunque, che la Storia debba tener conto anche dei fenomeni transitori che si perdono nelle strutture stabili ovvero di tutti quei fattori e "piccole morti" che costituiscono e si dissolvono nell'evento. L'idea di sistematizzare le varie scienze dell'uomo che emerge nella lezione inaugurale alla *Société Française de Philosophie* del 1960 con il titolo *Forme, Information, Potentiels, Métastabilité*,⁵²² non tocca in effetti la formalizzazione della Storia che qui è definita *la più antica delle scienze dell'uomo*.

Di nuovo, la temporalità è definita come dimensione dell'essere e la storicità è presentata tanto come stato duraturo quanto come stato transitorio e significativo proprio in virtù della sua funzione costituente nell'evento. La Storia rappresenta quel terreno comune del metodo genetico della *percezione di una dimensione di realtà essenziale al vivente*. La storicità sarebbe perciò l'emergenza di questa dimensione transitoria che costituisce le strutture stabili della storia e, parzialmente, ne determina il senso. Pensato nei termini di evenemenzialità e dimensione della realtà, il negativo ontogenetico e immanente all'evento, che per disparazione produce una sintesi asimmetrica, neutralizza il problema della negazione determinata, che nella tradizione marxista porta con sé la questione dell'azione rivoluzionaria e delle forze storiche capaci di produrre tale negazione ovvero innescare un processo di dereificazione. Marcuse, ad esempio, interpreta la normatività tecnica di Simondon proprio in relazione al problema della negazione determinata e con l'idea della *catastrofe della liberazione* auspica un divenir-politico della scienza e una rimaterializzazione dei valori attraverso una rinnovata teleologia.⁵²³ Tuttavia, l'esigenza di Simondon va in direzione opposta rispetto alla restaurazione della teleologia, sia nella forma del determinismo che in quella del vitalismo. Il fatto storico come fenomeno transitorio riposa sull'idea di metastabilità sociale di cui parlava Toscano, per cui la disparazione risolverebbe

⁵²² FIP, cit., si veda la nota 518.

⁵²³ La lettura marcusiana della finalità tecnica di Simondon è erronea perché reinserita in un dispositivo dialettico e teleologico che sarà oggetto del paragrafo 4.2.4. Si veda a questo proposito H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999; in particolare l'ultimo capitolo: "La catastrofe della liberazione".

la conflittualità attraverso un atto d'invenzione.⁵²⁴ Potremmo dire che si tratta di pensare l'irruzione del discontinuo su un fondo di continuità, come farà successivamente Foucault. Come ci dice Combes, infatti, "là où Simondon élabore une pensée ontogénétique comme renouvellement du mode de connaître aux parages de l'ontologie, Foucault construit une pensée généalogique aux parages de l'histoire".⁵²⁵ In effetti, la scelta di un approccio ontogenetico di fronte al fenomeno storico per quanto possa suggerire una possibile filosofia della storia, come scrive Worms, colloca inevitabilmente Simondon sul terreno ontologico della produzione e dell'avvento della storicità, che fa della Storia una questione epistemologica compatibile con una prospettiva costruttivista.

A nostro avviso, l'epistemologia storica, che in una certa misura permette tanto la conciliazione di tempo genetico e tempo storico quanto la fondazione dell'assiomatica delle scienze umane sul carattere storico della transindividualità, rappresenta un aspetto dell'epistemologia politica che Bardin propone di costituire attraverso il pensiero simondoniano.

La riflessione di Simondon ci invita a trattare l'epistemologia moderna come campo della lotta ideologica e dunque politica. Si tratterebbe di un'epistemologia capace di decostruire la concezione immaginaria di una natura umana che sia essenzialmente identica a se stessa e di sopprimere il suo privilegio ontologico, senza per questo incatenare l'uomo a un qualsiasi determinismo naturale o storico. Che si tratti del "destino" della metafisica, della tecnica, della divisione del lavoro o dell'economia di mercato, l'epistemologia di Simondon va in tutt'altra direzione: essa contribuisce all'elaborazione di una vita alternativa all'opposizione ontologica delle coppie spirito-libertà/materia-necessità.⁵²⁶

Nella riflessione di Simondon, tanto le scienze dell'uomo quanto le scienze della natura si collocano in uno spazio intermedio tra determinismo e indeterminismo. L'idea di verità scientifica così come quella di un'essenza dell'uomo è anch'essa metastabile e permette di concepire la scienza come un sistema aperto al futuro e capace di accogliere nuove scoperte e subire progressive formalizzazioni. La concezione del divenire che corre parallelamente a una concezione della conoscenza altrettanto dinamica è il presupposto di un'epistemologia politica e storica orientata al continuo cambiamento che si serve di strutture secondo la

⁵²⁴ Cfr. Toscano, *La disparation*, cit., paragrafo *Vers une politique de l'invention*, pp. 79-80.

⁵²⁵ M. Combes, *La vie inseparée. Vie et sujet au temps de la biopolitique*, Dittmar, Paris 2011; p. 236.

⁵²⁶ A. Bardin, *De l'homme à la matière*, cit., p. 42.

logica disparativa, presupponendo un'intrinseca e irriducibile metastabilità del reale. In questa prospettiva l'agire politico e l'analisi storica sono presi tra lo strumento genealogico dell'ontogenesi e le possibilità immanenti che il progresso tecnico e scientifico offrono di volta in volta per l'emancipazione umana.

3.3 La questione della tecnicità

La tecnicità è l'essenza genetica della tecnica attraverso cui è possibile ricollocare la questione marxista dell'alienazione e del lavoro non tanto in ambito economico, ma tecnico. La presentazione di un terzo tipo di alienazione accanto a quella di Feuerbach e Marx, così come la critica alla nozione di lavoro da una prospettiva non soltanto economica ma anche logica concorrono alla definizione di un accesso propriamente tecnico alla transindividualità per mezzo della tecnicità. Perciò, la tecnicità come essenza genetica della tecnica e dell'evoluzione degli oggetti permette di rivedere internamente le nozioni marxiste di lavoro e alienazione e affrontare da una prospettiva nuova la questione del *general intellect* dei *Grundrisse*. Una politica della tecnicità che emerge da una certa lettura del collettivo transindividuale permette di pensare la *machinery* capitalista al di là della definizione di lavoro morto, ma anche ricercare nella riflessione di Marx gli elementi per un'organologia generale.

3.3.1 Un terzo tipo di alienazione

Il tema dell'alienazione compare nel MEOT e trova un ulteriore approfondimento nel corso *Psychosociologie de la technicité*.⁵²⁷ Per Simondon si tratta di un terzo tipo di alienazione rispetto a quella di Feuerbach e di Marx, non essendo né religiosa né economica,⁵²⁸ ma basata sulla mancata ricomprensione del lavoro

⁵²⁷ Cfr. MEOT, pp. 117-118, pp. 249-252; PST, ST pp. 54-58.

⁵²⁸ "Feuerbach a décrit le processus d'aliénation dans la séparation qui intervient entre le sacré et l'homme. Marx a repris la notion d'aliénation, et l'a appliquée au jeu de la plus-value dans la relation entre capital et travail. Mais il existe une troisième forme d'aliénation distincte des deux précédentes: elle est produite par cette libération de l'objet technique qui se détache de son producteur avant d'avoir trouvé un utilisateur ou un acquéreur" [PST, ST p. 55].

nell'attività tecnica e che Barthélémy definisce *aliénation machiniste*.⁵²⁹ L'alienazione *machiniste* consiste nella non conoscenza della tecnicità che si riflette nella relazione dell'uomo con i propri strumenti di lavoro. Simondon, infatti, nelle prime battute del MEOT afferma che

La plus forte cause d'aliénation dans le monde contemporain réside dans cette méconnaissance de la machine, qui n'est pas une aliénation causée par la machine, mais par la non-connaissance de sa nature et de son essence, par son absence du monde des significations, et par son omission dans la table des valeurs et des concepts faisant partie de la culture.⁵³⁰

Soltanto attraverso un sapere tecnico, secondo il progetto di un enciclopedismo tecnologico che ricomprenda la tecnica nella cultura, è possibile superare questo terzo tipo di alienazione.⁵³¹ Tale progetto, secondo Bardin e Raimondi, consiste in un "programa pedagógico-político de institución de una "cultura técnica" que apunte a la reintegración de la técnica en la cultura, ya sea contra el delirio como contra los mitos tecnófobo"⁵³² – programma pedagogico che è al tempo stesso emancipatorio e politico, ma che non salda il politico come sovrastruttura della base economica. Combes, infatti, sostiene che "Simondon apparently needed to reduce the Marxian point of view to economism in order to formulate his hypothesis of a more general alienation than the one situated on the economic level, which hypothesis does not seek to deny the existence of economic expropriation but seeks to resituate it in the right place".⁵³³ Ricollocare la questione dell'alienazione significa spostare l'analisi dall'economico al tecnico e, dunque, comprendere l'essenza genetica della tecnicità – cosa che, secondo Simondon, il marxismo non arriva a fare.

Cette aliénation saisie par le marxisme comme ayant sa source dans le rapport du travailleur aux moyens de production, ne provient pas seulement, à notre avis, d'un rapport de propriété ou de non-propriété entre le travailleur et les instruments de travail. Sous ce rapport juridique et économique de propriété existe un rapport encore plus profond et plus essentiel, celui de la

⁵²⁹ Barthélémy, *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, cit., p. 158; *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, cit., p. 140.

⁵³⁰ MEOT, pp. 9-10.

⁵³¹ Su Simondon e l'enciclopedismo tecnologico si veda il già menzionato libro di Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*.

⁵³² A. Bardin, F. Raimondi, "Del hombre a la materia. Simondon a la luz de Marx y Althusser", «Démarcaciones» 4 (2016), pp. 116-132; p. 123.

⁵³³ Combes, *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*, cit., p. 74.

continuité entre l'individu humain et l'individu technique, ou de la discontinuité entre ces deux êtres.⁵³⁴

Il rapporto più essenziale tra natura e tecnica è determinato dalla continuità tra essere umano e tecnicità e, laddove il rapporto si interrompe attraverso la separazione dell'oggetto dal produttore al consumatore, si verifica una vera e propria alienazione, intesa come perdita non tanto dell'oggetto ma del suo senso in termini di uso, funzionamento e fine per cui è fabbricato. L'esclusione della prospettiva economica, mediante la critica al paradigma di lavoro e un'alienazione più generale e diffusa rispetto al rapporto tra lavoratore e mezzi di produzione, oltre a spostare il focus d'indagine dall'economico al tecnico, disarticola il rapporto tra produzione, circolazione e consumo che Simondon considera su un piano diverso rispetto a Marx. Gli studi simondoniani da varie prospettive hanno indagato il rapporto di Simondon con il pensiero di Marx.⁵³⁵ Infatti, dalla maggior parte della letteratura critica è stato fatto notare che nel *Du mode d'existence des objets techniques* e nel corso *Psychosociologie de la technicité* emerge una critica al paradigma di lavoro⁵³⁶ e alla concezione economica dell'alienazione che

⁵³⁴ MEOT, p. 117.

⁵³⁵ Per ricordare alcuni contributi su questo argomento, Combes dedica le ultime pagine del suo libro al confronto tra filosofia della tecnica di Simondon ed economia politica in Marx [Combes, *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*, cit., pp. 70-78]. Barthélémy presenta l'originalità della riflessione simondoniana al di là delle concezioni di Marx, da una parte, e di Heidegger, dall'altra [Barthélémy, *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, cit.]. Come ricordato in nota XX, un parallelismo tra schiavitù e "alienazione delle macchine" è portato avanti da Bontems [Bontems, *Esclaves et machines, même combat !*, cit.]. Bardin presenta la differenza tra lavoro in Marx e attività tecnica in Simondon e collega la cesura con Marx al progetto di un "umanesimo difficile" in Simondon, basato su una critica antropologica e una nuova concezione ontologica [Bardin, *De l'homme à la matière*, cit.]. Carrozzini, invece, ricostruisce il tema dell'alienazione in Francia confrontando le concezioni di Bataille e Simondon a partire dalla ricezione di Hegel e Marx attraverso Hyppolite [G. Carrozzini, "Aliénation et travail chez Bataille et Simondon après Hegel et Marx" *Il Protagonista XX*, 2013, pp. 343-361]. Chabot, infine, dedica un capitolo del suo libro su Simondon al confronto con l'alienazione in Marx [P. Chabot, *La philosophie de Simondon*, Vrin, Paris 2013, pp. 39-52]. Da un punto di vista filologico, risulta difficile condurre un confronto tra Marx e Simondon e sembra necessario precisare a quale Marx il filosofo francese faccia riferimento. Se il confronto con Marx ricorre nel MEOT e in *Psychosociologie de la technicité* (e sporadicamente anche in ILFI), non è propriamente il Marx del *Capitale* né il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del '44*, tradotti in francese nel 1937. Un ritorno al Marx del *Capitale* rappresenta l'intento programmatico dei seminari organizzati da L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, e poi raccolti in *Lire le Capital* (1965), PUF, Paris 1996. Si tratta di tornare a parlare del Marx dell'economia politica dopo la pubblicazione dei manoscritti del '44 che aprono a letture antropologiche e sociologiche sulla base della teoria dell'alienazione nel giovane Marx.

⁵³⁶ La critica al paradigma di lavoro rappresenta una specificazione della battaglia programmatica condotta in ILFI contro ogni sorta di riduzionismo, come nel caso dell'informazione cibernetica, dell'ilemorfismo o del sostanzialismo.

procedono parallelamente. È plausibile, però, che si tratti di una conoscenza indiretta di Marx che Simondon mutua in parte da Hyppolite,⁵³⁷ in parte da Friedmann;⁵³⁸ dunque, da una parte il Marx in filogenesi con Hegel,⁵³⁹ dall'altra, una lettura umanista di Marx con cui Friedmann si allontana dal marxismo ortodosso. A queste due figure va aggiunta anche quella di Canguilhem su una posizione critica del dogmatismo marxista⁵⁴⁰ e la critica della dialettica marxista di Merleau-Ponty.⁵⁴¹ Si tratta, quindi, di una lettura per così dire di seconda mano da parte di Simondon che, invece di portarlo a analizzare la riflessione sulla tecnica presente nel lavoro di Marx, rivendica una rottura tra piano tecnico ed economico.⁵⁴²

Alla luce di ciò, la relazione di Simondon con il pensiero marxiano si presenta, in primo luogo, da un punto di osservazione privilegiato ovvero quello della tecnica; secondariamente, in una forma polemica volta a criticare e superare

⁵³⁷ Jean Hyppolite traduce e introduce la *Fenomenologia* di Hegel e pubblica una raccolta di saggi su Hegel e Marx (si veda la nota 486). Riguardo al rapporto con Simondon, si rimanda alla nota 487.

⁵³⁸ Georges Friedmann rappresenta una fonte importante del MEOT, soprattutto in relazione al suo studio sul macchinismo industriale e l'adozione della prospettiva psicotecnica [Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, cit.]. Sul contributo di Friedmann sulla riflessione di Simondon si veda Bardin [Bardin, *Epistemologia e politica*, cit., pp. 282-285].

⁵³⁹ Hyppolite insiste sul debito di Marx nei confronti di Hegel, in controtendenza con i *Manoscritti del '44* [Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, cit.]. La sua lettura è molto apprezzata da Canguilhem che, diversamente dalla lezione di Kojève in qualche misura influenzata da Heidegger, restituisce una prospettiva storico-filosofica [Canguilhem, *Hegel en France*, cit.]. Per una ricostruzione sulla ricezione di Marx e Hegel in merito alla questione dell'alienazione, si veda Carrozzini [Carrozzini, *Aliénation et travail chez Bataille et Simondon après Hegel et Marx*, cit.].

⁵⁴⁰ Georges Canguilhem è direttore della tesi complementare (MEOT). Il giudizio di Canguilhem su una certa interpretazione di Marx è che "il est plus important d'utiliser un auteur que de le prolonger. [...] Y il a eu le temps des bien-pensants et des mal-pensants marxistes. Nous souhaitons que le dogmatisme marxisme aille rejoindre dans l'oubli le dogmatisme thomiste" [G. Canguilhem, « Actualité du marxisme » (1935), in *Œuvres Complètes I*, p. 481].

⁵⁴¹ Maurice Merleau-Ponty, analogamente a Hyppolite e Canguilhem, è uno dei maestri di Simondon e in origine doveva essere il direttore della tesi principale (che Simondon gli dedica al momento della pubblicazione, nel 1964). La critica di Merleau-Ponty al materialismo dialettico [M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955] riecheggia nell'opera di Simondon, nella fattispecie, in *Pour une notion de situation dialectique* [SP, pp. 101-106].

⁵⁴² Combes confronta il ciclo di valorizzazione del capitale M-D-M – merce, denaro, merce – all'alagmatica di Simondon come processo di strutturazione di un'operazione nella forma O-S-O per mezzo di una struttura – operazione, struttura, operazione [Combes, *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*, cit., pp. 14-15]. Tuttavia, se è vero che il punto di osservazione scelto da Marx è quello dell'economia politica, è altrettanto vero che il suo pensiero dà un importante contributo alla questione della tecnica a tal punto da essere considerato tra i primi pensatori che si interessano alla suddetta questione. Infatti, a occuparsi della riflessione sulla tecnica in Marx è Kostas Axelos che legge l'alienazione alla luce delle sue determinazioni antropologiche e sociologiche [Axelos, *Marx penseur de la technique*, cit.]. Sull'approccio di Axelos è molto critico Morfino [V. Morfino, "Marx pensatore della tecnica", in *Filosofia della tecnica*, a cura di P. D'Alessandro e A. Potestio, LED, Milano 2006, pp. 47-68].

i concetti di lavoro e di alienazione, da cui segue l'originale concezione che ha reso Simondon uno tra i maggiori *penseurs de la technique* francesi.⁵⁴³ Facendo riecheggiare la critica di Hyppolite a *Il giovane Hegel* di Lukács, che coinvolge tanto il rapporto tra oggettivazione e alienazione in Hegel quanto il rapporto tra *Entäusserung* e *Entfremdung* dei *Manoscritti* del '44 di Marx,⁵⁴⁴ Simondon pone una distinzione sostanziale. In *Psychosociologie de la technicité*, infatti, presenta due modalità dell'oggettività che egli definisce *objectif* e *objectal*. Oggettivo (*objectif*) è il prodotto che mantiene un legame con il produttore ma anche con il consumatore, poiché l'uso ha bisogno della conoscenza dell'oggetto ed è legato a un'idea di perfezione tecnica come efficienza, come oggetto che risponde esattamente al suo uso – al fine per cui è fabbricato. Oggettale (*objectal*), invece, è l'oggetto che si stacca dal produttore e comincia “un'avventura libera”⁵⁴⁵: la tecnicità dell'oggetto è persa e non è più possibile conoscere il rapporto genetico con il produttore che si riflette nell'uso e nel consumo distorto dell'oggetto. Come scrive nel MEOT, “l'aliénation fondamentale réside dans la rupture qui se produit entre l'ontogénèse de l'objet technique et l'existence *de* cet objet technique. Il faut que la genèse de l'objet technique fasse effectivement partie de son existence, et que la relation de l'homme à l'objet technique comporte cette attention à la genèse continue de l'objet technique”.⁵⁴⁶

In altre parole, *objectif* è un oggetto non alienato, reificazione trasparente di relazioni sociali per cui l'oggetto non esercita una fascinazione feticistica ma, piuttosto, mostra la sua patina di tecnicità e produce ciò che Simondon definisce

⁵⁴³ Fino alla pubblicazione integrale della tesi sull'individuazione, Simondon era conosciuto nel panorama filosofico francese come pensatore della tecnica e grazie soprattutto al MEOT, nonostante le prime due parti di ILFI fossero state pubblicate nel 1964, cui solo Deleuze sembra prestare attenzione.

⁵⁴⁴ Si veda il capitolo “Aliénation et objectivation : à propos du livre de Lukács sur la jeunesse de Hegel” [Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, cit, pp. 82-104]. In merito ai *Manoscritti economico-filosofici del '44*, l'edizione curata da Fischbach [K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, a cura di F. Fischbach, Vrin, Paris 2007] prende in considerazione la questione di una teoria dell'alienazione coerente in Marx. Il rapporto tra *Entäusserung* e *Entfremdung* nei *Manoscritti* assume un senso diverso rispetto al *Capitale*; infatti, se nei quaderni del '44 l'alienazione significa perdita del prodotto, spossessamento ed estraneazione, nel *Capitale* lo stesso termine rimanda a un'alienazione giuridica del lavoratore, relativa alla proprietà e vendita della propria forza-lavoro, e risulta indifferente alla dinamica *Entäusserung-Entfremdung*.

⁵⁴⁵ PST, ST p. 27.

⁵⁴⁶ MEOT, p. 250.

un *halo* che ha molto in comune con l'aura di Benjamin.⁵⁴⁷ La definizione di *objectal*, invece, è di carattere socio-economico e ricorda quella della forma merce, che però non si articola su una duplicità di valore (uso/scambio) come in Marx, ma piuttosto indica la perdita della tecnicità, della relazione sociale che ha prodotto l'oggetto e che ne autorizza un uso corretto. Di conseguenza, hanno ragione Virno e Combes quando leggono un rapporto positivo tra alienazione e reificazione che non determina immediatamente una modalità di relazione feticistica con gli oggetti e la realtà, ma piuttosto una relazione intrinseca e immanente che si instaura mediante la tecnica e caratterizza la transizione dal fordismo al post-fordismo.⁵⁴⁸ *Objectif* risponde all'attività consapevole di produzione e al consumo responsabile, mentre *objectal* è direttamente connesso con l'alienazione.

Ciò che risulta evidente è che il tema dell'alienazione in Simondon, proprio in virtù di questa relazione con l'uso e il consumo che corre parallela senza intersecare quella della produzione, conserva un aspetto antropologico e psicologico legato alla corporeità e materialità di soggetti e oggetti che si relazionano tecnicamente. Infatti, "l'aliénation de l'homme par rapport à la machine n'a pas seulement un sens économique-social; elle a aussi un sens psycho-physiologique; la machine ne prolonge plus le schéma corporel, ni pour les ouvriers, ni pour ceux qui possèdent les machines".⁵⁴⁹ A questo proposito, Simondon introduce l'idea del

⁵⁴⁷ In *Psychosociologie de la technicité*, Simondon parla di un *halo de socialité* [PST, ST, p. 29], tema che verrà ripreso in *L'effet de halo en matière technique: vers une stratégie de la publicité* [Simondon, ST pp. 279-294]. Il confronto con Benjamin, invece, è stato oggetto di una conferenza di Vincent Bontems all'università di Caen nel 2010 "Aura artistique, halo technique, le cas de l'objet surréaliste".

⁵⁴⁸ "Virno reinterpreta a Marx a través de Simondon: habría así, en la relación entre el ser humano y la máquina, tres posibilidades que son la alienación, la reificación y la fetichización. [...] Es sabido que Simondon rechaza, incluso en el marxismo, la equivalencia entre técnica y trabajo. Combinando a Combes con Virno, y a Marx con Simondon, se puede decir que en el postfordismo la alienación propia del capitalismo tradicional (lo preindividual que no puede convertirse en transindividual) ha mutado en una combinación de fetichismo (lo transindividual encorsetado, por ejemplo, en la propiedad intelectual de la producción cognitiva mundial) y de reificación (eso transindividual convertido en un posible común no capitalista)" [J. M. Heredia, P. E. Rodríguez, "¿En qué se reconoce el simondonismo?", prologo a M. Combes, *Una filosofía de lo transindividual*, Cactus, Buenos Aires 2017, pp. 9-20; pp. 14-15].

⁵⁴⁹ MEOT, p. 118. L'aperta critica con la concezione marxista non è condotta soltanto teoricamente in opposizione alla prospettiva economica, ma anche politicamente cioè in relazione all'insufficienza di una riappropriazione dei mezzi di produzione per creare la società libera e non alienata. Riportiamo questo lungo passo in cui Simondon tanto in relazione alla concettualizzazione di capitale e lavoro, quanto in relazione alla prassi rivoluzionaria, rimette al centro la questione dell'oggettività tecnica. "L'aliénation n'apparaît pas seulement parce que

porteur d'outils per spiegare lo straniamento psicologico e materiale di fronte alla macchina: "l'individu technique devient pendant un temps l'adversaire de l'homme, son concurrent, parce que l'homme centralisait en lui l'individualité technique au temps où seuls existaient les outils; la machine prend la place de l'homme parce que l'homme accomplissait une fonction de machine, de porteur d'outils".⁵⁵⁰ Sembra quindi che la funzione soggettiva e attiva di essere portatore di utensili venga perturbata dall'avvento della macchina e in relazione a questa funzione si produca un'alienazione psicologica relativa al trasferimento dell'attività dal soggetto umano a quello meccanico.

Pendant les siècles passés, une cause importante d'aliénation résidait dans le fait que l'être humain prêtait son individualité biologique à l'organisation technique : il était porteur d'outils; les ensembles techniques ne pouvaient se constituer qu'en incorporant l'homme comme porteur d'outils. Le caractère déformant de la profession était à la fois psychique et somatique. Le porteur d'outils était déformé par l'usage des outils. Les déformations professionnelles somatiques sont devenues rares de nos jours. Dans la répugnance qu'éprouve l'honnête homme pour les gens de métier, il entre peut-être une part du sentiment désagréable que l'on éprouve en voyant une

l'individu humain qui travaille n'est plus, au XIX^e siècle, propriétaire de ses moyens de production alors qu'au XVIII^e siècle l'artisan était propriétaire de ses instruments de production et de ses outils. L'aliénation apparaît au moment où le travailleur n'est plus propriétaire de ses moyens de production, mais elle n'apparaît pas seulement à cause de cette rupture du lien de propriété. Elle apparaît aussi en dehors de tout rapport collectif aux moyens de production, au niveau proprement individuel, physiologique et psychologique. L'aliénation de l'homme par rapport à la machine n'a pas seulement un sens économique-social; elle a aussi un sens psycho-physiologique; la machine ne prolonge plus le schéma corporel, ni pour les ouvriers, ni pour ceux qui possèdent les machines. Les banquiers dont le rôle social a été exalté par les mathématiciens comme les Saint-Simoniens et Auguste Comte sont aussi aliénés par rapport à la machine que les membres du nouveau prolétariat. Nous voulons dire par là qu'il n'est pas besoin de supposer une dialectique du maître et de l'esclave pour rendre compte de l'existence d'une aliénation dans les classes possédantes. La relation de propriété par rapport à la machine comporte autant d'aliénation que la relation de non-propriété, bien qu'elle corresponde à un état social très différent. De part et d'autre de la machine, au-dessous et au-dessus, l'homme des éléments qu'est l'ouvrier et l'homme des ensembles qu'est le patron industriel manquent la véritable relation à l'objet technique individualisé sous la forme de la machine. Capital et travail sont deux modes d'être aussi incomplets l'un que l'autre par rapport à l'objet technique et à la technicité contenue dans l'organisation industrielle. Leur apparente symétrie ne signifie nullement que la réunion du capital et du travail réduise l'aliénation. L'aliénation du capital n'est pas aliénation par rapport au travail, par rapport au contact avec le monde (comme dans la dialectique du maître et de l'esclave), mais bien par rapport à l'objet technique; il en va de même pour le travail; ce qui manque au travail n'est pas ce que possède le capital, et ce qui manque au capital n'est pas ce que possède le travail. Le travail possède l'intelligence des éléments, le capital possède l'intelligence des ensembles; mais ce n'est pas en réunissant l'intelligence des éléments et l'intelligence des ensembles que l'on peut faire l'intelligence de l'être *intermédiaire et non mixte* qu'est l'individu technique. [...] La collectivisation des moyens de production ne peut opérer une réduction de l'aliénation par elle-même; elle ne peut l'opérer que si elle est la condition préalable de l'acquisition par l'individu humain de l'intelligence de l'objet technique individualisé" [Ivi, pp. 118-119].

⁵⁵⁰ Ivi, p. 15.

monstruosità. Les maux professionnels actuels sont minimes par rapport aux anciennes déformations professionnelles.⁵⁵¹

Prestare la propria individualità biologica significa prestare il proprio corpo e coinvolgerlo, sentirlo coinvolto nell'attività. La questione del *porteur d'outils* è quindi legata, in Simondon, all'idea di sdoppiamento del progresso secondo cui un'idea di progresso pensato si sostituisce a quella di un progresso sentito come abbiamo visto nel paragrafo 3.2.1. Inoltre, egli presenta una concezione psicosomatica del lavoro che si presenta come miglioramento progressivo delle condizioni di lavoro rispetto, ad esempio, all'antichità, ma che introduce l'idea di un'alienazione pre-capitalista in relazione al carattere somatico del lavoro, che come vedremo nel prossimo paragrafo, è per Simondon una nozione riduttiva.

On pourrait définir une aliénation pré-capitaliste essentielle au travail en tant que travail. Par ailleurs, de manière symétrique, la relation interindividuelle psychologique ne peut non plus mettre en rapport autre chose que les individus constitués; au lieu de les mettre en rapport par le fonctionnement somatique, comme le travail, elle les met en rapport au niveau de certains fonctionnements conscients, affectifs et représentatifs, et elle les aliène autant. On ne peut penser l'aliénation du travail par une autre aliénation, celle du psychique détaché : ce qui rend compte de la faiblesse des méthodes psychologiques appliquées au problème du travail et voulant résoudre des problèmes au moyen de fonctionnements mentaux. Or, les problèmes du travail sont les problèmes relatifs à l'aliénation causée par le travail, et cette aliénation n'est pas seulement économique, par le jeu de la plus-value; ni le marxisme, ni ce contre-marxisme qu'est le psychologisme dans l'étude du travail à travers les relations humaines ne peuvent trouver la véritable solution, parce qu'ils placent l'un et l'autre la source de l'aliénation en dehors du travail, alors que c'est le travail lui-même en tant que travail qui est source d'aliénation.⁵⁵²

Simondon non considera l'alienazione come prodotto del capitalismo, ma piuttosto come fenomeno trans-storico legato a una certa concezione del lavoro. Il *lavoro in quanto lavoro* produce un'alienazione non soltanto nella società industriale, ma anche preindustriale essendo un'attività interindividuale tra soggetto e oggetto.⁵⁵³ Sebbene l'alienazione psicologica concorra a determinare l'alienazione tecnica definita da Simondon, anch'essa riposa su un errore cioè nella mancata decostruzione della nozione di lavoro. E, in effetti, come sostiene Carrozzini,

⁵⁵¹ *Ivi*, p. 103, n1. Questo passo è citato parzialmente anche da Marcuse nell'*Uomo a una dimensione* in merito alla trasformazione che l'introduzione di macchinario suscita nel lavoro umano. [ODM, p. 27].

⁵⁵² *Ivi*, pp. 248-249.

⁵⁵³ Come vedremo nel prossimo paragrafo, in Simondon manca una tematizzazione precisa della nozione di lavoro. Infatti, oltre alla differenza introdotta da Marx tra lavoro astratto e concreto, il nostro ignora totalmente la definizione di forza-lavoro che, in realtà, presenta degli elementi di continuità con le nozioni di tecnicità e informazione con cui Simondon riforma internamente il concetto di lavoro.

“Simondon individua e discute il nucleo tematico da cui si sviluppano le riflessioni marxiste sull’alienazione a partire da una necessaria revisione del concetto stesso di lavoro, di cui ritiene opportuno operare un’efficace *ri-semantizzazione*”.⁵⁵⁴ Lasciando al prossimo paragrafo la disamina della nozione di lavoro, resta da sottolineare la velata critica che Simondon rivolge all’approccio psicosociologico di Friedmann, questa sorta di contro-marxismo che si occupa dell’analisi del fattore umano nel macchinismo industriale che, ignorando il fattore tecnico, si presenta come un’alienazione dello *psychique détaché* – un metodo debole, secondo Simondon, se analizza il lavoro come sintomo e non come nozione di per sé problematica. In breve, l’analisi dell’attività tecnica deve sostituirsi tanto alla prospettiva economica quanto a quella psicologica, poiché “pour réduire l’aliénation, il faudrait ramener à l’unité dans l’activité technique l’aspect de travail, de peine, d’application concrète impliquant usage du corps, et l’interaction des fonctionnements; le travail doit devenir activité technique”.⁵⁵⁵

Questa idea di un’alienazione insita alla nozione di lavoro *in quanto lavoro* può essere superata se il lavoro è ricollocato all’interno dell’attività tecnica. Ciò significa che sarebbe più appropriato per Simondon parlare in termini di tecnicità, dell’essenza genetica dell’evoluzione degli oggetti alla base del processo di concretizzazione, cioè dell’individuazione tecnica. Si tratta di un tipo di oggettivazione organologica che si sviluppa come i processi morfogenetici naturali e, in analogia con essi, riposa su quella nozione di preindividualità come natura carica di potenziali che attendono di essere attualizzati che, in relazione alla tecnica, si specifica nella nozione di tecnicità.

L’aliénation est la rupture entre fond et formes dans la vie psychique : le milieu associé n’effectue plus la régulation du dynamisme des formes. L’imagination a été mal analysée jusqu’à ce jour parce que les formes ont été investies d’un privilège d’activité et considérées comme ayant l’initiative de la vie psychique et de la vie physique. En réalité, il existe une parenté très grande entre vie et pensée : dans l’organisme vivant, toute la matière vivante coopère à la vie; ce ne sont pas seulement les structures les plus apparentes, les plus nettes, qui, dans le corps, ont l’initiative de la vie; le sang, la lymphe, les tissus conjonctifs ont part à la vie; un individu n’est pas fait seulement d’une collection d’organes rattachés en systèmes; il est fait aussi de ce qui n’est pas organe, ni structure de la matière vivante en tant qu’elle constitue un milieu associé pour les organes; la matière vivante est fond des organes; c’est elle qui les relie les uns aux autres et en fait un organisme; c’est elle qui maintient les équilibres fondamentaux, thermiques, chimiques, sur lesquels les organes font arriver des variations brusques, mais limitées; les organes participent au corps.

⁵⁵⁴ Carrozzini, *Gilbert Simondon filosofo della mentalité technique*, cit., p. 65.

⁵⁵⁵ MEOT, pp. 251-252.

Cette matière vivante est bien loin d'être pure indétermination et pure passivité; elle n'est pas non plus aspiration aveugle : elle est véhicule d'énergie informée.⁵⁵⁶

In questo passo, che tradisce il debito di Simondon con la fenomenologia,⁵⁵⁷ l'alienazione è analizzata nella prospettiva della vita psichica e in analogia con la vita organica. Di nuovo troviamo la questione della regolazione tra tecnica e natura che costituisce il presupposto su cui un'idea generale di alienazione che, come abbiamo visto interessa anche le società precapitalistiche, è legata a una concezione dell'oggettività schiacciata sul dualismo materia-forma. La risposta simondoniana imperniata sull'informazione come formula generale dell'individuazione sembra voler provare a pensare un altro tipo di oggettività vivente di cui anche gli oggetti tecnici sono portatori attraverso la nozione di tecnicità. Come la materia vivente è lo sfondo degli organi, così la tecnicità è lo sfondo degli oggetti, cosa che si comprende a partire dall'applicazione generale dell'informazione nei processi di regolazione tanto biologici quanto tecnici. Il pensiero occidentale, sulla base del parallelismo stabilito tra vita e pensiero, produce un concetto-oggetto che per Simondon sembra essere alla radice tanto dell'alienazione della vita psichica, quanto di una concezione reificata della realtà soprattutto in relazione alla tecnica. Esiste perciò un altro modo che ha tutte le caratteristiche dell'immanentismo e della spontaneità del vitalismo che attraverso la nozione di informazione permette di comprendere in un'allargata idea di natura inoggettiva anche la tecnica. Si tratta di ciò che Simondon ha definito *objectivité* in opposizione a *objectalité*, di un'oggettività collegata alla natura preindividuale e che comunica con la transindividualità e conserva perciò una carica potenziale che si immette direttamente nella collettività.

Come scrive Toscano, "son interprétation du marxisme comme une philosophie consubstantielle à la domination hylémorphique de la nature par le travail, dont les concepts d'antagonisme (lutte de classe) et de capacité (nature humaine) n'arrivent pas à suivre véritablement les complexes des matériaux et des

⁵⁵⁶ *Ivi*, pp. 59-60.

⁵⁵⁷ Non si può parlare di una fenomenologia dell'individuazione e la letteratura critica va nella direzione di un superamento dell'impianto fenomenologico nella riflessione simondoniana, anche se è indubbio il debito scientifico soprattutto riguardo ai *Corsi sulla natura* di Merleau-Ponty [M. Merleau-Ponty, *La nature, La Nature: Notes, cours du Collège de France*, Editions du Seuil, Paris 1995].

forces, les lignes d'invention et les procès transindividuels qui structurent le social. On doit lire le travail sur l'objet technique comme un essai de soustraction au discours du capitalisme et au discours sur le capitalisme au moyen d'une pensée qui refuse le paradigme du travail pour chercher dans l'activité technique et scientifique de l'invention la clef d'une nouvelle genèse de la vie collective".⁵⁵⁸ E, in effetti, la tecnologia, lungi dall'essere sussunta sotto il capitale, costituisce un accesso privilegiato alla vita collettiva: essa permette di comprendere la regolazione organologica e ridurre l'alienazione.

La réalisation des adaptations n'est qu'un des aspects de la vie ; les homéostasies sont des fonctions partielles ; la technologie, en les enveloppant et en permettant non seulement de les penser, mais aussi de les réaliser rationnellement, laisse en pleine lumière les processus ouverts de la vie sociale et individuelle. En ce sens, la technologie réduit l'aliénation.⁵⁵⁹

Conoscere razionalmente la tecnologia significa comprendere la regolazione tra macchine. Perciò sussiste un collegamento tra alienazione tecnica, intesa nel senso generale di perdita della tecnicità e quindi anche dell'articolazione organologica, e la teoria delle società che abbiamo presentato in merito all'atto di governo pensato come regolazione mista di biologico e tecnico. La tecnologia è uno strumento di emancipazione e permette di chiarire ciò che Simondon scrive sul progresso umano circa quel senso di primitività che possiede la tecnica che fa sì che l'alienazione sia meno forte rispetto a religione e linguaggio.⁵⁶⁰ Come scrive Carrozzini, si può dunque "concludere che l'intera produzione filosofica simondoniana dedicata alle tecniche, giacché promuove una prospettiva umanista, tende a inglobare – come una sorta di sottoinsieme – la tematica dell'alienazione umana in una costellazione teorica più ampia, quale diretta conseguenza dell'*alienazione tecnica*, concepita, di per sé, come una sorta di radicale indifferenza nei confronti dell'originario approccio operativo rispetto al circostante".⁵⁶¹ E, in effetti, la questione dell'alienazione tecnica comporta anche una comprensione

⁵⁵⁸ Toscano, *La disparation*, cit., p. 74.

⁵⁵⁹ MEOT, pp. 105-106.

⁵⁶⁰ Si veda il paragrafo 3.2.1, quando Simondon scrive che la tecnica nel suo essere più primitiva porta con sé un minor rischio di alienazione: "la technique seule est absolument universalisable parce que ce qui, de l'homme, résonne en elle, est si primitif, si près des conditions de la vie, que tout homme la possède en soi. Aussi, il y a au moins une chance pour que les germes de *décentration* de l'homme, donc d'*aliénation* des concrétisations objectives qu'il produit, soient moins fort dans la technique que dans le langage et la religion" [LPH, ST pp. 274-275 ; ed. it. p. 226].

⁵⁶¹ Carrozzini, *Gilbert Simondon filosofo della mentalité technique*, cit., p. 65.

ecologica ed estetica, oltre a un radicale ripensamento dell'oggettività a partire dal rapporto individuo-*milieu*-oggetto e la distinzione tra una reificazione "buona" e una "cattiva" che si esprimono rispettivamente nelle nozioni di *objectivité* e *objectalité*.

3.3.2 Lavoro, tecnicità, informazione

La critica al concetto di lavoro e l'introduzione di un terzo tipo alienazione – accanto a quella di Feuerbach e di Marx, cioè a quella religiosa e a quella economica – procedono parallelamente a rettificare la concezione della tecnica presentata dai marxismi che sussume la tecnologia al modo di produzione e perciò porta avanti una concezione strumentale e tecnocratica. Al contrario, Simondon propone una concezione genetica della tecnica che articola attraverso la nozione di tecnicità l'idea di ricambio organico tra uomo e natura nei termini di regolazione dell'informazione. La critica alla nozione di lavoro, da una parte, rientra a pieno titolo all'interno del progetto programmatico dell'individuazione contro ogni forma di riduzionismo, dall'altra, dipende dalla questione della tecnicità.

In effetti, il lavoro, prima di essere una categoria economica su cui riposa l'idea di alienazione marxista, si fonda sul paradigma logico dell'ilomorfismo. Come abbiamo visto a proposito del paradigmatismo tecnologico per il vivente e l'oggetto tecnico che permette a Simondon di rileggere in un'altra chiave la dialettica servo-padrone,⁵⁶² il dualismo materia-forma corrisponde alla formalizzazione della socializzazione del lavoro nell'antichità e, alla luce della teoria cibernetica dell'informazione con la relativa critica apportata da Simondon, appare uno strumento riduttivo non soltanto per comprendere il macchinismo industriale, ma anche per leggere i processi morfogenetici in atto nella società. In altre parole, il lavoro – o meglio una certa definizione di lavoro – deriva dal dualismo materia-forma in quanto rappresentazione socializzata dell'attività artigianale e, come lo schema ilomorfo e la nozione cibernetica d'informazione, è un concetto riduzionista. La trasformazione professionale introdotta dal macchinismo sfugge per così dire alla concettualizzazione aristotelica dell'attività e, secondo

⁵⁶² Cfr. paragrafo 3.1.2.

Simondon, per quanto innovatrice la cibernetica non farebbe che sostituire la forma con l'informazione e rendere prevedibile il comportamento meccanico secondo input e output che traduce precisamente il processo che va dalla potenza all'atto, essendo l'informazione cibernetica il calcolo di una probabilità. Secondo Simondon, invece, il progresso tecnologico offre prodotti sempre più concreti e dotati di relazionalità propria da non rendere sempre prevedibile l'impatto e l'evoluzione di un'invenzione. Infatti, se è vero che lo schema di funzionamento di una macchina la rende intellegibile, è altrettanto vero che il suo margine d'indeterminazione fa sì che possa adattarsi, cioè concretizzarsi, con l'ambiente sviluppando funzioni che non erano previste nel progetto iniziale.⁵⁶³ Perciò, piuttosto che ragionare in termini di probabilità ha senso parlare di metastabilità anche per gli oggetti tecnici, lasciando aperta la possibilità che producano effetti inattesi a partire dal loro proprio modo di relazione con il *milieu* e l'uomo.

Che cos'è il lavoro quindi per Simondon?

Il y a travail quand l'homme ne peut confier à l'objet technique la fonction de médiation entre l'espèce et la nature, et doit accomplir lui-même, par son corps, sa pensée, son action, cette fonction de relation. L'homme prête alors sa propre individualité d'être vivant pour organiser cette opération; c'est en cela qu'il est porteur d'outils. Par contre, lorsque l'objet technique est concrétisé, le mixte de nature et d'homme est constitué au niveau de cet objet; l'opération sur l'être technique n'est pas exactement un travail. En effet, dans le travail, l'homme coïncide avec une réalité qui n'est pas humaine, se plie à cette réalité, se glisse en quelque manière entre la réalité naturelle et l'intention humaine; l'homme, dans le travail, modèle la matière selon une forme; il arrive avec cette forme, qui est une intention de résultat, une prédétermination de ce qu'il faut obtenir au terme de l'ouvrage selon les besoins préexistants. Cette forme-intention ne fait pas partie de la matière sur laquelle le travail porte; elle exprime une utilité ou une nécessité pour l'homme, mais elle ne sort pas de la nature. L'activité de travail est ce qui fait le lien entre la matière naturelle et la forme, de provenance humaine; le travail est une activité qui arrive à faire coïncider, à rendre synergiques, deux réalités aussi hétérogènes que la matière et la forme. Or, l'activité de travail rend l'homme conscient des deux termes qu'il met synthétiquement en relation, parce que le travailleur doit avoir les yeux fixés sur ces deux termes qu'il faut rapprocher (c'est la norme du travail), non sur l'intériorité même de l'opération complexe par laquelle ce rapprochement est obtenu. Le travail voile la relation au profit des termes.⁵⁶⁴

In primo luogo, come accennato, il lavoro è il paradigma logico che fa coincidere materia e forma. Per Simondon, piuttosto che un rapporto tra due termini sarebbe più appropriato parlare della relazione che va da un termine all'altro in linea con il postulato del realismo della relazione definito in ILFI.⁵⁶⁵ In altre

⁵⁶³ L'esempio che porta Simondon è quello della turbina Guimbal come ricordato nella nota 373.

⁵⁶⁴ MEOT, p. 242.

⁵⁶⁵ Sul postulato del realismo della relazione si rimanda alle note 316 e 477; mentre, sul rapporto tra realismo della relazione e lavoro, in ILFI, Simondon scrive: "C'est l'être comme relation qui est

parole, il lavoro riproduce il rapporto tra causa materiale e causa formale a discapito dell'operazione di presa di forma che, come abbiamo visto è una relazione complessa tra materia e soggetto agente che, con l'avvento della macchina, pone un ulteriore elemento operatorio da ricomprendere nella relazione. Perciò, in secondo luogo, proprio nell'attività di lavoro interviene il dispositivo dell'*homme porteur d'outils* che trasferisce alla macchina la funzione del lavoro umano. In questo trasferimento e spostamento dell'individualità del soggetto produttivo si produce l'alienazione⁵⁶⁶ opacizzando il rapporto di lavoro inteso come coincidenza di materia e forma. Per questo motivo, l'idea simondoniana di una cultura tecnica capace di comprendere la regolazione tra macchine permetterebbe di ridurre l'alienazione e ricomprendere il lavoro nell'attività relazione a mezzo di macchine tra uomo e natura.

Dal paradigma logico che fa coincidere forma e materia deriva una definizione di lavoro interindividuale che resta al livello dell'individualità biologica e alla soddisfazione di bisogni che seppur collettivi sono attribuiti a un'idea astratta di individuo sociale. Di conseguenza, in ILFI, Simondon rileva l'insufficienza tanto dell'approccio sociologico quanto di quello psicologico nello studio del lavoro, insufficienza che dipende dalla parzialità degli approcci presi singolarmente e dalla nozione stessa di lavoro. In altre parole, il lavoro non né una relazione interpsicologica né la mera *exploitation de la nature par les hommes en*

premier et qui doit être pris comme principe : l'humain est social, psycho-social, psychique, somatique, sans qu'aucun de ces aspects puisse être pris comme fondamental alors que les autres seraient jugés accessoires. Le travail, en particulier, ne peut être défini seulement comme un certain rapport de l'homme à la nature. Il existe un travail qui ne se réfère pas à la Nature, par exemple le travail accompli sur l'Homme même ; un chirurgien travaille ; l'exploitation de la Nature par les Hommes associés est un cas particulier de l'activité relationnelle qui constitue le travail ; le travail ne peut être saisi dans son essence, selon un cas particulier, que si cette essence se découpe sa particularité sur tout le spectre des activités de travail possible ; un cas particulier ne peut être pris comme fondement, même s'il se rencontre très fréquemment. Le travail est en certain rapport entre groupe d'intériorité e groupe d'extériorité, comme la guerre, la propagande, le commerce" [ILFI p. 297; ed. it. pp. 400-401].

⁵⁶⁶ Come mostra Iacono nel suo *Teorie del feticismo*, tanto in Freud quanto in Marx la radice dell'alienazione risiede nello spostamento di una determinata relazione. In effetti, un rapporto totalmente trasparente con gli oggetti che renda visibile, ad esempio, i rapporti di produzione e la cristallizzazione in essi del lavoro vivo, non è possibile. L'alienazione sarebbe perciò una forma di rappresentazione dell'oggettività inevitabile che trasferisce in altro ciò che è propriamente umano [A. M. Iacono, *Teorie del feticismo: il problema filosofico e storico di un "immenso malinteso"* A. Giuffré, Milano 1985].

société.⁵⁶⁷ In realtà, la nozione di lavoro in ILFI rispetto al MEOT è trattata all'interno di una diversa opposizione concettuale. Se, infatti, nel MEOT il discorso contrappone tecnico ed economico, tecnicità e lavoro, in ILFI il lavoro è un aspetto della relazione sociobiologica in opposizione a quella transindividuale.

Si l'on admet que les conditionnements socio-naturels sont multiples au niveau spécifique, il est difficile d'en extraire un et d'affirmer qu'il a valeur de structure ; peut-être Marx a-t-il généralisé un fait historique réel, à savoir la dominance de ce mode de relation à la Nature qu'est le travail dans les relations humaines du XIX^e siècle : mais il est difficile de trouver le critère qui permet d'intégrer cette relation à une anthropologie. L'homme qui travaille est déjà individué biologiquement. Le travail est au niveau biologique comme exploitation de la Nature ; il est réaction de l'humanité comme espèce, réaction spécifique. C'est pourquoi le travail est si bien compréhensible aux relations interindividuelles ; il n'a pas sa résistance propre, il ne produit pas de seconde individuation proprement humaine ; il est sans défense ; l'individu, en lui, reste individu biologique, individu simple, individu déterminé et déjà donné. Mais au-dessus de ces relations biologiques, biologico-sociales et interindividuelles, existe un autre niveau que l'on pourrait nommer niveau transindividuel : c'est celui qui correspond aux groupes d'intériorité, à une véritable individuation de groupe.⁵⁶⁸

Il lavoro è concepito come relazione interindividuale, cioè come rapporto che si stabilisce tra due soggetti che però – diversamente dall'attività tecnica – non ha come campo d'azione la collettività. La relazione sociale tra individui che è il lavoro ha un carattere interindividuale, mentre una relazione transindividuale è integrazione e soluzione di un'immanenza incorporata che porta con sé l'eccedenza dell'essere e non si risolve in un semplice rapporto tra individui ma nel collettivo preso organicamente. Infatti, "la relation interindividuelle va de l'individu à l'individu ; elle ne pénètre pas les individus ; l'action transindividuelle est ce qui fait que les individus existent ensemble comme les éléments d'un système comportant potentiels et métastabilité, attente et tension, puis découverte

⁵⁶⁷Cfr. ILFI, p. 296 ; ed. it. p. 399. "Des problèmes comme ceux de l'étude du travail sont viciés par l'opposition entre psychologisme et sociologisme ; les relations humaines qui ou qui, tout au moins, sont mises en jeu par le travail ne peuvent être ramenées ni au jeu du substantialisme sociologique ni à un schéma interpsychologique ; elles se situent à la frontière du groupe d'intériorité et du groupe d'extériorité. Or, envisagées comme relations interpsychologiques, les relations humaines du travail sont assimilées à la satisfaction d'un certain nombre de besoins dont la liste pourrait être dressée à partir d'une inspection de l'être individuel pris avant toute intégration sociale, comme s'il y avait un individu pur et complet avant toute intégration possible. Le travail est pris alors comme satisfaction d'un besoin individuel, comme relatif à une essence de l'homme, collective mais le définissant en tant qu'individu, en tant qu'être fait d'âme et de corps (ce qui se retrouve dans la notion de travail manuel et de travail intellectuel, avec une distinction hiérarchique entre ces deux niveaux de travail). A partir du sociologisme, au contraire, le travail est envisagé comme un aspect de *l'exploitation de la nature par les hommes en société*, et il est saisi à travers la relation économique-politique. Le travail se substantialise alors comme valeurs d'échange dans un système social d'où disparaît l'individu".

⁵⁶⁸ *Ivi*, p. 302; ed. it. pp. 407-408.

d'une structure et d'une organisation fonctionnelle qui intègrent et résolvent cette problématique d'immanence incorporée".⁵⁶⁹

Paradigma logico dell'ilomorfismo e carattere interindividuale rappresentano i limiti principali della nozione di lavoro nella critica simondoniana. Infatti, la critica al lavoro in quanto categoria economica introdotta dal marxismo deriva dai problemi appena trattati che mostrano il carattere parziale del lavoro per comprendere l'attività relazionale umana che, per Simondon, è dell'ordine della transindividualità.⁵⁷⁰ Simondon, infatti, preferisce parlare di attività tecnica all'interno della quale il lavoro rappresenta soltanto un segmento e, più precisamente, l'attività tecnica si caratterizza dalla relazione transindividuale tra uomo e natura. Il lavoro, invece, consiste in una relazione interindividuale, limitata nel tempo e finalizzata alla produzione di oggetti *détachables*, cioè di oggetti che si separano dall'attività che li ha prodotti per poter essere immessi nel mercato. Il lavoro ha origine nell'attività tecnica, ma si definisce propriamente come attività economica – attività che, secondo Simondon, non ha niente di originario, ma rappresenta un vero e proprio derivato della tecnica.

Les concepts économiques sont insuffisants pour rendre compte de l'aliénation caractéristique du travail. C'est en elles-mêmes que les attitudes de travail sont inadéquates à la pensée technique et à l'activité technique, car elles ne comportent pas les formes et le mode de savoir explicite, proche des sciences, qui permettrait la connaissance de l'objet technique. Pour réduire l'aliénation, il faudrait ramener à l'unité dans l'activité technique l'aspect de travail, de peine, d'application concrète impliquant usage du corps, et l'interaction des fonctionnements ; le travail doit devenir activité technique.⁵⁷¹

Come l'alienazione economica rappresenta un caso particolare di una più generica alienazione culturale, così anche il lavoro rappresenta una modalità di relazione tra uomo e natura parziale che deve essere riportato all'attività tecnica.

⁵⁶⁹ *Ibidem*.

⁵⁷⁰ La critica alla nozione economica di lavoro è condotta sulla base dell'assunzione del paradigma ontogenetico dell'individuazione. Si tratta perciò di contrapporre alla base economica un'ontologia "difficile" capace di comprendere il dinamismo dell'attività piuttosto che i prodotti che cristallizzano il lavoro, come vedremo fra poco. Su questo senso ontologico del lavoro da ricomprendere nell'attività tecnica, anche Marcuse, in un percorso che va dagli scritti giovanili alla critica della categoria economica di lavoro in Weber, mostra la necessità di pensare il lavoro come categoria ontologica su cui possa costituirsi un'antropologia non più della mancanza ma della realizzazione e soddisfazione, non più un rapporto alienante e reificato con la realtà oggettiva ma un'oggettivazione cosciente e piacevole, erotica che egli esprime nell'idea seppur ingenua del gioco-lavoro. Su questo tema torneremo nel prossimo capitolo al paragrafo 4.3.3.

⁵⁷¹ MEOT, pp. 251-251.

Per questo esiste un'alienazione più essenziale⁵⁷² che riposa proprio sulla determinazione distorta della nozione di lavoro sulla base della categoria economica di lavoro astratto che invece deve essere riformulata in termini di tecnicità. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, Simondon sostiene che il lavoro *in quanto* lavoro è fonte di alienazione, affermazione che anche Marx avrebbe certamente sottoscritto. Tuttavia, Simondon non intende quel contratto giuridico tra liberi venditori di forza-lavoro e liberi compratori che, secondo Marx, è all'origine di uno sfruttamento legale dei lavoratori; si tratta piuttosto, per Simondon, di sostituire al paradigma logico del lavoro, che è quello ilomorfo dell'impressione di una forma alla materia inerte, un paradigma ontogenetico che fa del lavoro, così come in ILFI accade alla nozione di individuo, una nozione parziale e isolata dal processo dinamico dell'essere che l'ha prodotto. La conoscenza superficiale di Marx lo mette in condizione di generalizzare la nozione di lavoro al lavoro astratto concettualizzato nel *Capitale*, come paradigma della valorizzazione economica che dimentica la sua base tecnica con l'avvento del macchinario. Invece, la definizione di lavoro in Marx non è univoca e copre un vasto spettro concettuale dal lavoro concreto a quello astratto, dal lavoro materiale a quello immateriale, produttivo, improduttivo, e, infine, la forza-lavoro come lavoro vivo che realizza il ricambio organico dell'uomo con la natura e consiste in una qualità inalienabile del soggetto produttivo. Su quest'ultimo aspetto della forza-lavoro la riflessione di Simondon appare molto più vicina a Marx di quanto egli pensasse e, in effetti, l'interlocutore critico di Simondon è il marxismo piuttosto che il pensiero di Marx.⁵⁷³

⁵⁷² "Nous ne voulons pas dire que l'aliénation économique n'existe pas; mais il se peut que la cause première d'aliénation soit dans le travail à titre essentiel, et que l'aliénation décrite par Marx ne soit que l'une des modalités de cette aliénation : la notion d'aliénation mérite d'être généralisée, afin que l'on puisse situer l'aspect économique de l'aliénation; selon cette doctrine, l'aliénation économique serait déjà au niveau des superstructures, et supposerait un fondement plus implicite, qui est l'aliénation essentielle à la situation de l'être individuel dans le travail" [Ivi, p. 249].

⁵⁷³ Nel MEOT, quando Simondon si riferisce a Marx egli utilizza le categorie astratte di capitale e lavoro all'interno di una concezione economica che a suo avviso si sovrappone a quella tecnica e che prende atto di una realtà già reificata. Come ricordato in merito alla ricezione di Hegel, anche nel caso di Marx si tratta verosimilmente di una conoscenza indiretta.

Come nota Virno, Simondon coglie la relazione irriducibile tra tecnica e lavoro rintracciabile anche nel celebre *Frammento sulle macchine* dei *Grundrisse*.⁵⁷⁴ In effetti, la relazione genetica tra tecnica e lavoro è formulato da Simondon nei termini di mediazione tra tecnicità e transindividualità,⁵⁷⁵ che ha come immediata conseguenza l'accesso tecnico al collettivo transindividuale a prescindere da un accesso sociobiologico della comunità di individui associati. Ciò che accade con il capitalismo, secondo Simondon, è la separazione tra tecnicità e lavoro sulla base del già menzionato dispositivo antropologico dell'uomo portatore di strumenti⁵⁷⁶ e sulla costituzione di insiemi tecnici che autonomamente modificano il *milieu* e la relazione umana con essi. Perciò, il tentativo di ricomprendere il lavoro nell'attività tecnica, significa, per Simondon, assumere la complessità dell'organizzazione transindividuale – tanto a livello sociale quanto a livello tecnico – piuttosto che restare al dispositivo biologico-somatico dell'uomo portatore di strumenti che, come abbiamo visto, non è più in grado di rappresentare la relazione di lavoro nella società contemporanea, proprio perché lavoro e tecnicità, che nella modernità erano ancora legati, adesso sono separati.

Il divorzio tra tecnicità e lavoro è un tema che Simondon approfondisce nel corso *Psychosociologie de la technicité* in termini di virtualizzazione del lavoro nell'oggetto prodotto in aperta critica con il pensiero marxista. Dunque, l'oggetto "est ou peut être support et cause d'aliénation, base de processus de causalité

⁵⁷⁴ Si veda a questo proposito la postfazione di Virno *Moltitudine e principio di individuazione* a G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, pp. 231-241 (poi in Aa.Vv., *Singolarità e moltitudine*, DeriveApprodi, 21/2002, pp. 50-54). Si veda anche P. Virno, *Quando il verbo di fa carne*, Boringhieri, Torino 2003.

⁵⁷⁵ "Le centre véritable de la vie industrielle, ce par rapport à quoi tout doit s'ordonner selon des normes fonctionnelles, c'est l'activité technique. Se demander à qui appartient la machine, qui a le droit d'employer des machines nouvelles et qui a le droit de les refuser, c'est renverser le problème; les catégories du capital et du travail sont inessentiels par rapport à l'activité technique. Le fondement des normes et du droit dans le domaine industriel n'est ni le travail ni la propriété, mais la technicité" [MEOT, p. 252].

⁵⁷⁶ "On pourrait dire que travail et technicité étaient liés au XVIIIe siècle dans l'épreuve du progrès élémentaire. Au contraire, le XIXe siècle apporte la disjonction des conditions d'intellection du progrès et de l'épreuve des rythmes internes du travail dus à ce même progrès. Ce n'est pas comme travailleur que l'homme du XIXe siècle éprouve le progrès : c'est comme ingénieur ou comme utilisateur. L'ingénieur, engineer, l'homme de la machine, devient en fait l'organisateur de l'ensemble comprenant des travailleurs et des machines. Le progrès est saisi comme un mouvement sensible par ses résultats, et non en lui-même dans l'ensemble d'opérations qui le constituent, dans les éléments qui le réalisent, et valable pour une foule, coextensive à l'humanité" [Ivi, pp. 116-117].

cumulative. On peut le considérer comme du travail humain concrétisé et détachable du producteur”.⁵⁷⁷ In altre parole, si tratta di tornare alla distinzione di livelli di oggettività, di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente, che vede nell'*objectivité* un rapporto di produzione consapevole fondato sulla trasmissione di tecnicità, mentre nell'*objectalité* una cristallizzazione del lavoro nel prodotto con la conseguente perdita di tecnicità. La virtualizzazione del lavoro dell'oggetto comporta l'adozione di una prospettiva di osservazione interna – come dice Carrozzini, Simondon ci insegna a guardare dentro agli oggetti⁵⁷⁸ – e ha due conseguenze principali. In primo luogo, la regolazione tecnica è relata alla regolazione biologica in un processo asintotico di ibridazione col vivente tramite le trasformazioni introdotte dalla regolazione tra individuo – tecnico e/o biologico – con il *milieu*. Secondariamente, Simondon sembra autorizzare l'adozione di un paradigma per concepire il lavoro produttivo non soltanto dal punto di vista materiale, ma anche immateriale, anticipando la concettualizzazione del capitalismo cognitivo⁵⁷⁹ e approssimando la tecnicità all'idea di forza-lavoro in Marx come capacità inalienabile dell'uomo e fonte di ogni valorizzazione. Dunque, quando Simondon dice che l'oggetto tecnico virtualizza il lavoro significa che in esso il lavoro sparisce, diventa invisibile, ma allo stesso tempo conserva in termini di tecnicità le relazioni costitutive di produzione tanto materiale della realizzazione, quanto immateriale dell'invenzione e progettazione che corrisponde al lavoro intellettuale alla base del funzionamento del macchinario – che Simondon chiama schema di funzionamento e la cui intellegibilità permetterebbe di ridurre l'alienazione del consumatore.

La capacité de détachement à partir de l'opérateur humain initial - artiste ou producteur - signifie pour l'objet produit commencement d'une aventure libre, comportant autant de chances de survie et de transmission à travers les âges que de dangers de réduction en esclavage, ou bien

⁵⁷⁷ PST, ST p. 55.

⁵⁷⁸ Si rimanda all'intervista a Carrozzini nel documentario su Simondon diretto da Lagarde *Simondon du désert* (si veda la nota 350).

⁵⁷⁹ Si rimanda alle due “ricette” del capitalismo cognitivo di Moulier-Boutang e Vercellone incentrate, rispettivamente, sulla messa a valore della memoria, affetti e capacità linguistiche e sull'iper-valorizzazione dei flussi finanziari [Y. Moulier-Boutang, Yann, *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, Éditions Amsterdam, Paris 2007; C. Vercellone, “The hypothesis of cognitive capitalism”, intervento presentato a Historical Materialism Annual Conference, Birkbeck College - SOAS, 2005].

encore, dans un registre d'ambivalence fondamentale, de possibilités d'aliénation pour l'activité humaine et qui est enclose et comme cristallisée dans ses œuvres ou produits.⁵⁸⁰

La virtualizzazione del lavoro nell'oggetto fa sì che esso sia libero ma anche venale, dice Simondon, e ciò comporta che l'oggetto esista con meno realtà, cioè come prodotto reificato che porta con sé il rischio feticistico che Simondon presenta come trasferimento di schiavitù sugli oggetti.⁵⁸¹ In questi termini, l'esistenza psicosociale dell'oggetto che si stacca dal produttore e entra nel mercato in virtù di una virtualizzazione e cristallizzazione del lavoro sembra compatibile con la definizione marxiana di lavoro astratto e la teoria del feticismo che si esprime nella perdita di consapevolezza che gli oggetti si relazionano socialmente proprio perché sono prodotti di relazioni sociali. Tuttavia, il confronto con Marx da parte di Simondon è di nuovo debole perché è condotto sul tema dell'alienazione economica, sulla teoria marxista della rivoluzione proletaria e sulla una mancata analisi del processo di consumo, accanto a quello di produzione, in relazione alla tecnica. Ciò che sembra rilevante è l'idea che l'oggetto portatore di lavoro cristallizzato produce una *surhistoricité* che, secondo Simondon, è l'equivalente nella prospettiva tecnica del plus-valore in quella economica.⁵⁸²

⁵⁸⁰ PST, ST pp. 27-28.

⁵⁸¹ "La réalité de l'objet produit est ramenée à une virtualité de destinée technique; il ne possède pas en lui-même l'autojustification de son existence et de sa finalité; on pourrait dire qu'il est «virtualisé» par la condition de vénalité. À travers lui, le travail producteur lui-même est virtualisé; il perd un degré de réalité. Comme la condition de l'objet produit retentit sur le travail de production (sur tout travail de production, enveloppant aussi bien capital que travail proprement dit), ce travail devient un pari, est mis en situation d'insécurité: il y a ici amorçage d'un processus de causalité circulaire; la production industrielle est une production virtualisée, et cette condition de virtualité recouvre producteurs et produits. En ce sens, l'objet technique industriel est comme un esclave, car la condition de l'esclave comporte cette virtualisation: l'esclave ne continue à exister qu'autant que son maître l'autorise à exister. À l'origine, quand l'homme, détaché de son milieu, est réduit en esclavage, il voit son existence et sa justification dépendre d'un autre: c'est cette dépendance par rapport à un autre et aux fins d'un autre qui est l'essence de l'esclavage" [PST, ST p. 54]. Il parallelismo con la schiavitù e del trasferimento della schiavitù sugli uomini a quella sulle macchine è utilizzato a più riprese da Simondon (si veda la nota 387). Nel MEOT il passaggio sulla *philosophie autocratique des techniques* [MEOT, p. 127], in effetti, esprime questa tendenza *esclavagiste* e cattura l'interesse di Marcuse per spiegare la dominazione del capitale mediante il dispositivo tecnologico [ODM, pp. 162-163].

⁵⁸² "Dans le processus d'aliénation décrit par Marx, il existe une espèce de répartition des forces et des rôles qui coïncide avec des groupes humains: le travail dans la condition d'aliénation est le mode d'être du prolétariat, du groupe des prolétaires, et le capital celui des capitalistes; d'où la lutte des classes et l'idée possible d'une lutte des classes aboutissant à une révolution qui est la solution du conflit; d'où, aussi, l'idée d'un travail du négatif et d'une évolution dialectique par le jeu de la plus-value qui accentue l'opposition entre capital et travail. La révolution sociale peut être présentée comme une solution apportée au problème de l'aliénation parce que les aliénateurs et les victimes du processus d'aliénation sont répartis en classes sociales. Or, il se peut bien

Un eccesso di storicità, che non è altro che un eccesso simbolico di valore che si aggiunge all'esistenza degli individui e ne permette la trasposizione a un uso distorto, è ciò che costituisce una patina sugli oggetti che li fa apprezzare per un valore accessorio, come ad esempio quello estetico della moda.⁵⁸³ In altre parole, Simondon con *surhistoricité* si riferisce a un effetto del consumo che procede parallelamente al plus-valore come effetto della produzione. A monte di questo processo di eccesso simbolico e/o economico, che produce da una parte il consumismo e dall'altra il feticismo, secondo Simondon, c'è qualcosa di originario che è l'invenzione.

Il modo in cui Simondon definisce l'invenzione presenta delle profonde affinità con l'idea di lavoro cognitivo che cerca di superare la dicotomia marxiana tra lavoro vivo e lavoro morto. L'impatto dell'introduzione d'innovazione – cosa che già Marx notava nei *Manoscritti del '61-'63* – modifica costantemente i rapporti di produzione ma anche quelli di consumo, poiché essa trasforma i rapporti di lavoro ma produce anche un valore aggiuntivo in quanto invenzione, che ha degli effetti nel cosiddetto lavoro che almeno nella teoria marxiana non può in alcun modo creare ma soltanto trasmettere del valore. Come scrive Toscano, “en isolant une option machinique et inventive vis-à-vis des outils analytiques du marxisme, Simondon semble bloquer l'accès à une compréhension immanente de la capture de l'invention et de la machine par le capital. Pour le dire autrement, en traitant la subsomption comme formelle et non pas réelle ou ontologique, il n'a pas les moyens de penser une indiscernabilité tendancielle de l'invention et

que la pensée de Marx représente la prise de conscience et constitue une formulation des structures dominantes du phénomène d'aliénation au moment de la première révolution industrielle. Il se peut aussi que cette forme d'aliénation subsiste. Mais les conséquences de la seconde révolution industrielle en ont apporté une autre, qui diffère de l'aliénation marxiste en ce que, à l'intérieur du même individu, l'homme, en tant qu'acheteur attendu, virtualise le travail de l'homme en tant que producteur d'objet technique. Dans le même homme, la fonction d'acheteur aliène la fonction de producteur; la fonction d'acheteur, et plus généralement d'utilisateur, met à distance de l'homme la chose produite, et, par un jeu de causalité récurrente, la fonction même de production. L'homme, comme acheteur, crée une *surhistoricité* de l'objet technique, qui est l'équivalent, en tant que processus d'aliénation, de la plus-value marxiste dans le domaine économique” [PST, ST p. 57].

⁵⁸³ Come abbiamo visto in 3.2.3, la storicità per Simondon non è altro che l'evento che porta all'essere un individuo fisico, biologico, tecnico. Sull'eccesso di valore simbolico legato alla venalità rientra ad esempio il fenomeno della moda e l'effetto di alone degli oggetti [cfr. *L'effet de halo en matière technique*, cit.].

du travail (ou du *designer* et de l'*user*) ; indiscernabilité qui ne peut se passer d'une intelligence des transformations dans les moyens d'extraction de la plus-value".⁵⁸⁴ Inoltre, proprio l'invenzione permette di riarticolare lavoro vivo e lavoro morto nell'ottica di un lavoro cognitivo dell'invenzione, ma anche di un lavoro vivo delle macchine.

Come notava brillantemente Naville,

L'automatisme moderne a ajouté des principes nouveaux à l'autonomie et à la continuité : ceux de commande et d'autorégulation, dont nous avons longuement parlé. A partir de là, il est devenu de plus en plus évident que les systèmes techniques avancés jouissent de propriétés nouvelles. Ce que la main de l'homme crée, ce n'est plus un *sujet* technique qui l'opprime directement, c'est un *objet technique vivant*, mais dont la transduction des opérateurs à lui et de lui aux opérateurs n'est encore assurée que dans des conditions précaires et rudimentaires. De ce point de vue, si bien mis en valeur par M. Simondon, la relation entre opérateur et machine cesse d'être une relation de *travail* au sens traditionnel ; elle devient une relation technique dans un sens nouveau, qui implique association cultivée, symbiose, et peut-être liberté. Tout ce qu'on a magnifié sous le nom de travail n'était jusqu'au présent qu'un amalgame confus de contraintes exigées par les rapports sociaux et de relations pratiques à peine conscientes. Mais derrière cette signification obscure et malheureuse, il y a autre chose, dont seule l'industrie automatisée d'aujourd'hui nous donne le pressentiment : une relation technique qui est une utilisation réciproque conforme à l'ordre profond de la nature. Il me semble que cette perspective surgit assez naturellement de l'analyse de Marx, en la prolongeant.

En second lieu, Marx associe le principe de l'automatisme à l'incarnation du capital, comme puissance dominatrice, dans un « sujet » hostile aux opérateurs. Le capital fixe, c'est-à-dire la machinerie, absorbe les forces vivantes du travailleur qu'il se soumet : du travail vivant, il fait du travail mort, qui *saisit le vif*. Mais, comme le fait remarquer M. Simondon, même un changement de signe du capital, qui de propriété étrangère au travailleur deviendrait une propriété commune (ou d'État), ne suffirait pas à transformer la fonction du *travail*. C'est de cette incapacité que les travailleurs de l'URSS font encore l'expérience. Il faut que la nature technique de l'industrie ait atteint un niveau qui permette une coopération d'un nouveau genre non seulement entre hommes, mais aussi entre hommes et systèmes techniques. La domination du capital fixe ne tient pas seulement au règne de la propriété ; elle dépend aussi de structures techniques des appareils productifs. Sans doute la disparition des relations humaines d'asservissement dues au régime de propriété est-elle une condition de la floraison des possibilités qu'offrent les nouveaux rapports techniques ; mais cette condition ne peut se manifester que si la technique nouvelle est devenue un fait général dans la société".⁵⁸⁵

L'idea di *oggetto tecnico vivo* che permette di instaurare un nuovo tipo di cooperazione è portatore di un plus-valore funzionale che si declina nei termini di plus-valore d'informazione. In *Imagination et invention*, Simondon introduce

⁵⁸⁴ Toscano, *La disparation*, op. cit., pp. 74-75.

⁵⁸⁵ P. Naville *Vers l'automatisme social?*, cit., p. 291. Pierre Naville, assieme a Georges Friedmann, avvia il progetto di ricerca di una sociologia del lavoro che porterà ai due volumi editi tra 1960 e 1961 del *Traité de sociologie du travail*. Inoltre, Naville è uno dei primi lettori di Simondon che mette in relazione la riflessione del francese con il pensiero di Marx e, nella fattispecie, con il Marx dei *Grundrisse*, traducendo personalmente dei passaggi dei quaderni del 1858-1859 e anticipando la questione del *general intellect* che interesserà pensatori e militanti italiani verso la fine degli anni '60.

l'idea di plus-valore funzionale, "due au travail des réalités naturelles incorporées à l'objet créé pour qu'il soit entièrement compatible avec lui-même ; de cette manière, par la nécessité du progrès technique, les groupes des objets créés incorporent de plus en plus de réalité naturelle".⁵⁸⁶ Si tratta di un ulteriore elemento rispetto all'eccesso simbolico (*surhistoricité*) e il surplus di lavoro vivo (plus-valore marxista), che considera un aspetto propriamente tecnico in grado di conservare la tecnicità che, quindi, è oggettivo e non oggettale. In virtù della *plus-value fonctionnelle*, "la nature se recrée comme formalisation nécessitante et concrétisation à l'intérieur de l'univers technique".⁵⁸⁷ Perciò, Simondon sembra ammettere anche per le macchine un'idea di lavoro vivo che si esprime in termini di tecnicità e di informazione e si concretizza in esse. Infatti,

Cet effet d'amplification par recrutements d'effets naturels dans l'invention technique a des conséquences pratiques et sociales parallèles aux conséquences théoriques. Le mécanisme de la plus-value économique que Marx a décrit dans *Le Capital* exprime dans le monde du travail humain une des conséquences de la mise en œuvre des inventions techniques ayant permis la révolution industrielle ; cela signifie que le travail des opérateurs ouvriers était incorporé dans le schème d'inventions, et était recruté comme un effet naturel ; mais l'effet d'amplification ne se limite pas au domaine du travail des opérateurs ; il est seulement visible de manière privilégié dans ce domaine qui est un cas particulier touchant de près la société humaine. L'évolution dialectique amplifiante n'est pas non plus seulement humaine, sociale et politique ; elle caractérise tout le domaine des objets créés par l'invention.⁵⁸⁸

In termini marxisti, Simondon sta dicendo che il lavoro morto contiene lavoro vivo. L'idea di lavoro incorporata come effetto naturale nelle macchine, infatti, sembra introdurre l'equivalenza di attività biologico-naturale e attività tecnica che, come abbiamo detto a più riprese, si fonda sulla funzione omeostatica dell'informazione non tecnologica che permette di comprendere la macchina in analogia col vivente in termini di funzionamento. Il plus-valore funzionale dell'invenzione è quindi un surplus d'informazione che fa sì che gli oggetti evolvano in continuità con la tecnicità. In altri termini, tecnicità e informazione fanno parte dell'ambito che Marx chiamerebbe lavoro vivo, mentre il lavoro a quello del lavoro astratto, materiale, produttivo. Il lavoro delle macchine non è morto, ma può essere riletto alla luce dell'informazione come trasmissione di tecnicità ovvero in termini di lavoro vivo, inventivo, creativo che si collega all'aspetto cognitivo del

⁵⁸⁶ II, pp. 174-175.

⁵⁸⁷ *Ivi*, p. 175.

⁵⁸⁸ *Ivi*, pp. 175-176.

capitalismo che esula dalla distinzione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. Come scrive Simondon nel MEOT, “c’est le fonctionnement, et non le travail, qui caractérise l’objet technique. [...] La distinction hiérarchique du manuel et de l’intellectuel ne retentit pas dans le monde des objets techniques”.⁵⁸⁹

Se ammettiamo che il plus-valore funzionale dell’invenzione si esprime come plus-valore d’informazione che incorpora come effetto naturale il lavoro umano che l’ha prodotta, tale surplus d’informazione si presenta come effetto culturale. Infatti, scrive Simondon, “non seulement les conséquences mais aussi les conditions de la genèse d’une invention impliquent des contenus collectifs et des aspects historiques, avec la manière particulière dont le savoir et le pouvoir se transmettent sous forme d’objets constitués ou de procédés de production, et avec l’exigence des conditions d’accueil, qui ne sont pas seulement économiques mais culturelles”.⁵⁹⁰ Da questa prospettiva, il lavoro inventivo ha un carattere collettivo e storico a prescindere dal valore economico che produce e l’informazione oltre a ricoprire una funzione ontogenetica si presta a spiegare fenomeni simbolici e culturali secondo quella regolazione sociale di cui abbiamo parlato a proposito dell’*acte de gouvernement*. In altre parole, l’informazione è fonte di una valorizzazione culturale che sfugge a quella economica. A questo proposito, Pasquinelli avanza un interessante parallelismo tra il pensiero di Simondon e la concettualizzazione operaista di Alquati di un’informazione valorizzante, con cui leggere unitamente plus-valore marxiano e *informazione cibernetica*.⁵⁹¹ Tra l’energia in quanto forza motrice e informazione in quanto organizzazione e regolazione dell’apparato tecnico, l’informazione valorizzante di Alquati sembra suggerire una forza di regolazione cognitiva inserita nel sistema di macchine che Pasquinelli mette in relazione con l’idea simondoniana di una doppia fonte –

⁵⁸⁹ MEOT, p. 246.

⁵⁹⁰ II, p. 175.

⁵⁹¹ Romano Alquati analizza le trasformazioni del lavoro a partire dalla cibernetica nel suo studio, a inizio anni ’60, della fabbrica Olivetti che com’è noto produceva computers [cfr. R. Alquati, “Composizione organica del capitale e forza-lavoro alla Olivetti”, *Quaderni Rossi 2, Quaderni Rossi 3* (1962-1963)]. Pasquinelli ritrova nell’operaismo di Alquati un pionieristico tentativo di comprendere la transizione dal fordismo al post-fordismo attraverso il ripensamento del rapporto tra lavoro vivo e lavoro morto in termini di lavoro informazionale e informazione valorizzante [cfr. M. Pasquinelli, “Italian Operaismo and the Information Machine”, «Theory, Culture & Society» 32, 3 (2015), pp. 49-68].

energetica e informazionale – nella macchina.⁵⁹² La macchina, attraverso la definizione di un'informazione non tecnologica sembra autorizzare non soltanto una regolazione interna non determinista, ma anche l'inversione tra capitale fisso e capitale variabile che la riflessione operaista osserva nel *Frammento sulle macchine* dei *Grundrisse*.⁵⁹³ L'informazione diventa allora un altro modo per esprimere la forza-invenzione incorporata nella macchina come potenziale che equivale alla nozione di lavoro vivo nei termini di "informazione viva" e che, allo stesso tempo, non riduce la macchina a lavoro morto con la funzione di mera trasmissione di valore. In sintesi, Pasquinelli interpreta la valorizzazione quasi infinita dell'informazione come una macchina di Turing e sostituisce il rapporto tra lavoro vivo e lavoro morto con quello tra lavoro informazionale e informazione valorizzante che permetterebbe di comprendere i processi di valorizzazione nel cosiddetto capitalismo macchinico.⁵⁹⁴

La reinscrizione del lavoro all'interno dell'attività tecnica e la definizione di un'alienazione culturale dovuta al misconoscimento della macchina concorrono all'elaborazione di una concezione dell'oggettività in contrapposizione a quell'oggettività che rende gli oggetti *détachables* e, secondo Simondon, fonte della valorizzazione economica e dell'adozione di una prospettiva che privilegia tanto il valore di scambio quanto il valore d'uso degli oggetti tecnici.⁵⁹⁵ Infatti, gli oggetti

⁵⁹² Pasquinelli fa riferimento a un passaggio di *Mentalité technique* [Pasquinelli, *Italian Operaismo and the Information Machine*, cit., p. 50]: "L'industrie apparaît quand la source d'information et la source d'énergie se séparent, l'homme n'étant plus source que d'information et demandant à la nature de fournir l'énergie. La machine se distingue de l'outil en ce qu'elle est un relais : elle a deux entrées distinctes, celle d'énergie et celle d'information ; le produit fabriqué qu'elle donne est l'effet de modulation de cette énergie par cette information, effet exercé sur une matière ouvrable" [MT, ST p. 303].

⁵⁹³ Un confronto tra Simondon e il Frammento sulle macchine è condotto da Hui [Y. Hui, "On automation and free time", «e-flux» ed. online: <https://www.e-flux.com/architecture/superhumanity/179224/on-automation-and-free-time/>]. Per una ricostruzione della questione della ricezione del *Frammento sulle macchine* dei *Grundrisse* si rimanda a M. Tomba, R. Bellofiore, "Lecture del Frammento sulle macchine. Prospettive e limiti dell'approccio operaista e del confronto dell'operaismo con Marx", «Quaderni Materialisti» 11-12 (2013), pp. 145-162.

⁵⁹⁴ A questo proposito si veda M. Pasquinelli, "Capitalismo macchinico e plusvalore di rete. Note sull'economia politica della macchina di Turing" in *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, a cura di M. Pasquinelli, Ombre corte, Verona 2014, pp. 81-102.

⁵⁹⁵ Come Simondon scrive nelle conclusioni del MEOT, "c'est le paradigme du travail qui pousse à considérer l'objet technique comme utilitaire; l'objet technique ne porte pas en lui à titre de définition essentielle son caractère utilitaire; il est ce qui effectue une opération déterminée, ce qui accomplit un certain fonctionnement selon un schème déterminé; mais, précisément à cause de

prima dell'utilità hanno un valore transindividuale che consiste nella mediazione della relazione tra individuo e *milieu*, uomo e natura. L'oggetto non è soltanto tecnico ma anche scientifico, posizionandosi in quell'ambito interdisciplinare e intermedio tra empirico e trascendentale che oggi chiameremmo delle tecnoscienze. Alla funzione soggettiva del lavoro si accompagna la veicolazione dell'informazione che fa sì che l'oggettività tecnica riproduca in altri termini la dicotomia marxiana tra lavoro vivo e lavoro morto senza ridurre la macchina a mera trasmissione di valore, ma postulando un'irriducibilità dell'informazione che con Pasquinelli e Alquati può essere definita valorizzante. In conclusione, attraverso l'idea di un plus-valore funzionale declinato attraverso la nozione d'informazione, Simondon sembra implicare nella tecnicità ciò che Marx chiama lavoro vivo e forza-lavoro, che passa attraverso quella di lavoro morto delle macchine ripensato in termini di lavoro informazionale senza fare distinzione tra lavoro manuale e intellettuale, produttivo e improduttivo – proprio perché in Simondon l'aspetto economico è accessorio e collaterale. Una simile interpretazione del nesso tecnicità-lavoro-informazione ci permette non soltanto di rileggere il problema operaista del *general intellect*, ma anche di risolverlo attraverso la teorizzazione di un transindividuale tecnico autonomo e connesso alla declinazione sociale e politica della transindividualità.

3.3.3 La reificazione del pre-individuale e il transindividuale tecnico

Alienazione e lavoro, ripensati da Simondon in termini di misconoscimento della macchina e di attività tecnica che prolunga corpo e sensibilità umana, definiscono il collettivo transindividuale da una prospettiva tecnica, oltre a quella sociale e politica, che Virno ha associato al *general intellect* dei *Grundrisse*.⁵⁹⁶ Ciò che possiamo chiamare transindividuale tecnico si inserisce nella più ampia

son caractère détachable, l'objet technique peut être employé comme maillon d'une chaîne de causes et d'effets de façon absolue, sans que cet objet soit affecté par ce qui advient aux deux bouts; l'objet technique peut accomplir l'analogie d'un travail, mais il peut aussi véhiculer une information en dehors de toute utilité pour une production déterminée" [MEOT, p. 246].

⁵⁹⁶ Virno, *Moltitudine e principio d'individuazione*, cit.; si veda anche P. Virno, *Gli angeli e il general intellect*, in *E così via all'infinito. Logica e antropologia*, Bollati Boringhieri 2010, pp. 195-213 (uscito per la prima volta in «Multitudes» 18, 4 (2004), ed. online <http://multitudes.samizdat.net/Les-anges-et-le-general-intellect>).

questione della transindividualità, che è una questione che resta aperta nella riflessione di Simondon per due ragioni, una sincronica e l'altra diacronica. In primo luogo, egli abbandona la concettualizzazione del transindividuale a partire dalla lezione inaugurale del 1960 alla *Société Française de Philosophie* che, come si comprende dalla discussione che ne seguì, segna una battuta d'arresto per la filosofia dell'individuazione di Simondon che non viene accolta a causa di una sostanziale mancanza di comprensione della stessa.⁵⁹⁷ In secondo luogo, la pubblicazione delle ultime due parti della tesi principale in cui è presentata la transindividualità avviene a parecchi anni di distanza rispetto al MEOT e alle prime due parti di ILFI; di conseguenza, la relazione tra preindividualità e transindividualità e tra tecnicità e relazione transindividuale mediata dagli oggetti tecnici diventano tematiche d'interesse contestualmente alla riscoperta di Simondon. Infatti, con la conferenza del 1993 di Balibar proprio la questione della transindividualità rappresenta l'elemento fondamentale con cui poter leggere il pensiero di Simondon in un'ottica materialista.⁵⁹⁸

Il transindividuale, in realtà, si può dire in molti modi. Come mostrano Heredia e Rodríguez, questa nozione – che in Simondon non giunge mai a identificarsi né con la comunità che presenta una normatività biologica, né con la società che invece si caratterizza per quel misto di normatività tecnica e organica – ha una plurivocità di significati: un significato metafisico, un significato legato alla

⁵⁹⁷ La discussione alla *Société Française de Philosophie* che segue all'esposizione di *Forme, information, potentiels* testimonia una mancata comprensione della teoria dell'individuazione di Simondon e ciò risulta evidente dalle obiezioni di Ricoeur e Berger [*Débat* seguente *Forme, information, potentiels* cit., "Bulletin de la Société française de Philosophie" 54, (1960), pp. 174-88].

⁵⁹⁸ A partire dalla già menzionata conferenza del 1993 "*Dall'individualità alla transindividualità*" e pubblicata in *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano 2002, pp. 103-147, Balibar utilizza la transindividualità simondoniana per costruire una concezione collettiva dell'individualità capace di ricomporre parzialmente il soggetto in frantumi della post-modernità. Essendo una realtà incompleta e in divenire, suscettibile di continue trasformazioni, l'individuo nel collettivo transindividuale diventa un non-soggetto che soltanto nella rete di rapporti in cui è inserito e, quindi, nel suo rapporto con l'altro da sé si completa, senza tuttavia esaurire la possibilità del cambiamento. In questa prospettiva marcatamente materialista la potenza della mutazione nella transindividualità permette di concepire trasversalmente le relazioni concentrando la sua portata nella costruzione collettiva, contro una concezione centrata sull'individuo. In questo asse interpretativo si collocano anche gli sviluppi della riflessione di Balibar portati avanti da Morfino [Cfr. *Il transindividuale. Soggetti, mutazioni, relazioni*, a cura di E. Balibar, V. Morfino, Mimesis, Milano, 2014] e da Del Lucchese con l'idea dell'ontologia relazionale dell'individuazione [Del Lucchese, *Monstruos Individuations*, cit.]. Inoltre, anche Bardin e Rodríguez interpretano il pensiero simondoniano all'interno di una cornice materialistica [A. Bardin, P. E. Rodríguez, "A Vindication of Simondon's Political Anthropology", «Australasian Philosophical Review» 2, 1 (2018), pp. 54-61, p. 59].

nozione di spiritualità e sacralità, un significato etico, un significato simbolico legato alle *significations* tanto verbali quanto non verbali, un significato tecnico.⁵⁹⁹ Inoltre, conformemente al lessico simondoniano, il transindividuale è una nozione polarizzata per esprimere il rapporto collettivo. Infatti, come scrivono Bardin e Rodríguez, “in Simondon’s philosophy of individuation the concept of the transindividual serves to define at the same time an emerging relation between individual organisms and social groups, on the one hand, and between those groups and their natural, technical and symbolic milieus, on the other”.⁶⁰⁰ In relazione a questa polarizzazione tra l’emergenza di una relazionalità sociale e politica e la regolazione transindividuale con il *milieu* naturale, tecnico e simbolico, le letture di Combes⁶⁰¹ e di Stiegler⁶⁰² – che inaugurano il filone delle

⁵⁹⁹ Si veda J. M. Heredia, P. E. Rodríguez, “Through and Beyond the Transindividual”, «Philosophy Today» 63, 3 (2019), pp. 673-686.

⁶⁰⁰ Bardin, Rodríguez, *A Vindication of Simondon’s Political Anthropology*, cit., p. 59.

⁶⁰¹ Muriel Combes privilegia una lettura biopolitica della filosofia simondoniana e interpreta il rapporto tra preindividuale e transindividuale come una sorta di filosofia della natura più complessa, che abbraccia la riflessione sociale e la questione della relazione collettiva nella transindividualità. Infatti, “Simondon’s philosophy of nature only makes sense from the angle of the concept of transindividual implied in it, which ultimately expresses nothing other than this disposition toward the collective in each of us, which desubstantializes the collective and makes visible its being as transformation. But there is no doubt that calling it a philosophy of nature has led to misunderstandings” [Combes, *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*, cit., p. 55]. Combes insiste sull’impossibilità di far coincidere il transindividuale con la società poiché “the transindividual appears not as that which unifies individual and society, but as a relation interior to the individual (defining its psyche) and a relation exterior to the individual (defining the collective): the transindividual unity of two relations is thus a relation of relations” [Ivi, p. 26]. “The tendency of individuals to take part in collective individuation cannot by definition be understood as a simple disposition to sociality, as a power to be actualized. Indeed, it is precisely to order to take into account this thorny question of the ‘passage’ toward the collective in terms other than formal mediation or simple actualization of natural power that Simondon forges the concept of transindividuality” [Ivi, p. 35]. Inoltre, secondo Combes, il transindividuale è scisso in un transindividuale oggettivo e un transindividuale soggettivo: “two ‘sides’ of transindividuality: the ‘objective side’ of transindividual would be that which is adequate in itself to the description of the constitution of the collective, but transindividual can equally well be apprehended from the point of view of its effects on a subject, under the rubric of ‘subjective transindividual.’ Such a hypothesis allows us to take into account the two discussions of the notion of transindividual in *L’individuation psychique et collective*, the first in the section on psychic individuation, and the second in the context of the description of collective individuation. The preliminary distinction between subjective transindividual and objective transindividual subsequently drops out of Simondon’s text (probably owing to the inadequacy of these expressions for a reality referring precisely to what escapes both constituted subjectivity and constituted objectivity), and yet it is interesting to see therein a sign of the double-sided aspect that transindividual necessarily presents as a function of the point of view from which we apprehend it” [Ivi, p. 40].

⁶⁰² Si rimanda ai tomi 1 e 2 de *La technique et le temps* di Stiegler, in cui presenta la nozione di ritenzione terziaria per indicare la memoria tecnica. Secondo Stiegler, infatti, la concezione simondoniana della tecnica è di tipo protetico e su di essa è possibile fondare delle politiche della

interpretazioni politiche della riflessione simondoniana – si dividono nel privilegiare ciò che la stessa Combes ha definito politiche della vita e politiche della memoria, ovvero, da una parte, l'aspetto biopolitico, dall'altra, quello fenomenologico e strettamente collegato alla tecnica.

Attraverso la nozione di transindividualità, la relazione tra MEOT e ultime due parti di ILFI è al centro delle letture politiche del pensiero simondoniano. Tuttavia, è necessario distinguere un transindividuale politico da un transindividuale tecnico per evitare, come abbiamo accennato, l'identificazione delle due accezioni attutata da Virno che gli permette di sovrapporre il transindividuale tanto al *general intellect* marxiano quanto al collettivo della moltitudine mutuato da Negri. Come anticipato, ciò che ci interessa in questo paragrafo è la questione del transindividuale tecnico che, in effetti, si relaziona alla questione dell'intelletto generale dei *Grundrisse* da una prospettiva specificamente tecnica e permette di chiarire alcuni problemi circa l'autonomia e il governo del dispositivo tecnologico a prescindere dall'interpretazione del transindividuale come collettivo della moltitudine.⁶⁰³

Certamente, non mancano letture biopolitiche del pensiero di Simondon che però danno minor rilievo alla questione della tecnicità,⁶⁰⁴ così come una lettura che si fonda sulla tecnica, come quella di Stiegler, non può fare a meno di situarsi nella prospettiva fenomenologica aperta da Heidegger, tralasciando quell'implicazione irriducibile di tecnica e vita che invece la biopolitica considera materialmente e concretamente. Distinguere un transindividuale tecnico da uno politico permette, quindi, di scindere la questione della soggettività biopolitica da quella di una presunta soggettività tecnologica che, sulla scorta dell'intelletto

memoria che prendono atto delle trasformazioni introdotte dall'introduzione di innovazione tecnica che rappresentano dei supporti e simboli di transindividualità.

⁶⁰³ Virno identifica il rapporto individuale-collettivo con quello preindividuale-transindividuale che, però, non è corretto in relazione alla riflessione simondoniana. Sulla base di questa erronea identificazione, Virno sostiene che l'individuazione psico-collettiva produce come risultato il collettivo della moltitudine. Al di là della chiara esigenza politica dell'autore di rendere fruibile e utilizzabile il pensiero di Simondon, Virno opera una serie di identificazioni (del preindividuale con il transindividuale, e quindi con il modo di produzione capitalistico del *general intellect*; del rapporto individuo-collettivo con la relazione tra preindividuale e transindividualità) che non rispettano propriamente la filosofia di Simondon.

⁶⁰⁴ Si ricorda le letture di Combes e Aspe sul fronte francese e quella di Virno su quello italiano (si rimanda alla nota 335).

generale marxiano, si comporta come un soggetto produttivo e sociopolitico che accumula infinitamente plus-valore sottratto al lavoro vivo sussunto al sistema di macchine. Il transindividuale tecnico definisce una specificità della relazione collettiva che non è propriamente umana o politica ma tira in causa il rapporto con l'inorganico tecnico che non soltanto evolve ma trasforma anche i nostri contenuti culturali e simbolici.

Tutta la letteratura simondoniana si è confrontata con il passaggio delle conclusioni del MEOT sull'oggetto tecnico in quanto "support et symbole de cette relation [...] *transindividuelle*"⁶⁰⁵ che mette immediatamente in relazione la tesi complementare con le ultime due parti della tesi principale pubblicate soltanto nel 1989.

L'objet technique pris selon son essence, c'est-à-dire l'objet technique en tant qu'il a été inventé, pensé et voulu, assumé par un sujet humain, devient le support et le symbole de cette relation que nous voudrions nommer *transindividuelle*. [...] Par l'intermédiaire de l'objet technique se crée alors une relation interhumaine qui est le modèle de la *transindividualité*. On peut entendre par là une relation qui ne met pas les individus en rapport au moyen de leur individualité constituée les séparant les uns des autres, ni au moyen de *ce* qu'il y a d'identique en tout sujet humain, par exemple les formes *a priori* de la sensibilité, mais au moyen de cette charge de réalité pré-individuelle, de cette charge de nature qui est conservée avec l'être individuel, et qui contient potentiels et virtualité. L'objet qui sort de l'invention technique emporte avec lui quelque chose de l'être qui l'a produit, exprime de cet être ce qui est le moins attaché à un *hic et nunc* ; on pourrait dire qu'il y a de la nature humaine dans l'être technique, au sens où le mot de nature pourrait être employé pour désigner ce qui reste d'originel, d'antérieur même à l'humanité constituée en l'homme; l'homme invente en mettant en œuvre son propre support naturel, cet *apeiron* [in greco nel testo] qui reste attaché à chaque être individuel. Aucune anthropologie qui partirait de l'homme comme être individuel ne peut rendre compte de la relation technique transindividuelle.⁶⁰⁶

Come si evince da questo denso passaggio, l'oggetto tecnico è supporto e simbolo di transindividualità in quanto veicola una carica di preindividualità dell'essere che lo ha prodotto. Come scrive Guchet, "l'objet technique est par conséquent stratifié, sa fonction de « support et symbole » de communication entre les hommes s'exerce aussi bien au niveau du technique pur, au niveau du devenir historique (en instaurant une continuité culturelle au sein des groupes) et au niveau du domaine psychosocial dans le phénomène de la participation technique. Les objets techniques contiennent de la réalité humaine au sens où ils sont doués d'un pouvoir de propagation transductif, par-delà leurs limites et leurs conditions

⁶⁰⁵ MEOT, p. 247.

⁶⁰⁶ *Ivi*, pp. 247-248.

de production, et ce pouvoir s'exerce à tous les niveaux constitutifs de l'objet technique: au niveau psychosocial (participation), au niveau de sa signification historique (transmission culturelle), au niveau de sa structure de technicité profonde (transindividualité)".⁶⁰⁷

Non soltanto l'oggetto tecnico appare come un essere stratificato che comunica con vari livelli di organizzazione dell'individualità – psicosociale, storico-culturale, transindividuale – ma rivendica un proprio statuto specifico. Come scrive Bardin, “risulta in questa prospettiva evidente lo statuto ‘simbolico’ di tutte le realtà, anche tecnicamente costituite, in quanto rimandano in prima istanza alla fase di cui partecipano e infine all'originaria ‘fonte’ comune rispetto alla quale sono sempre solo parzialmente autonome, e da cui traggono quella forza simbolica che è costitutiva del ‘collettivo o transindividuale’”.⁶⁰⁸ In effetti, la potenza simbolica degli oggetti tecnici fa sì che preindividuale e transindividuale, naturale e sociale, comunichino fra loro attraverso lo specifico accesso tecnico al sociale instaurato dai prodotti tecnici.

L'accesso tecnico alla transindividualità è definito da Simondon a partire dal modo di esistenza degli oggetti tecnici che veicolando la technicité immettono socialmente un simbolismo che, da una parte, determina una certa regolazione sociale attraverso l'informazione, dall'altra, costituisce una relazione tra memoria tecnica e memoria storico-naturale con cui è possibile ripensare il rapporto tra tecnologia e politica. Come scrive Simondon, “les objets apparaissent à un certain moment, mais la technicité les précède et les dépasse; les objets techniques résultent d'une objectivation de la technicité; ils sont produits par elle, mais la technicité ne s'épuise pas dans les objets et n'est pas tout entière contenue en eux”.⁶⁰⁹ L'idea di oggettivazione della technicité non ha niente a che vedere con la questione dell'alienazione e della reificazione, ma si contrappone a essa come eccedenza dell'oggettivazione stessa che fa sì, da una parte, che gli oggetti evolvano e, dall'altra, che siano portatori di valori culturali indipendenti da quelli socio-economici. Come scrive Guchet, “ce n'est pas la création d'objets techniques qui

⁶⁰⁷ Guchet, *Pour un humanisme technologique*, cit., pp. 150-151.

⁶⁰⁸ Bardin, *Epistemologia e politica*, cit., p. 253.

⁶⁰⁹ MEOT, p. 163.

définit l'homme, ce n'est pas non plus la spiritualité en tant que telle; c'est le fait que dans le cas de l'homme, et dans ce cas seulement, l'objet technique puisse être dit «support et symbole» de l'objectivation sociale".⁶¹⁰ In altre parole, l'oggettivazione sociale caratterizza il transindividuale tecnico e determina il valore simbolico degli oggetti a prescindere da un'istanza trascendente – la spiritualità – o dal fattore economico della produzione. Per questo, il simbolismo veicolato dalla trasmissione di tecnicità risulta da tale oggettivazione.⁶¹¹

Dunque, con transindividuale tecnico è indicata l'oggettivazione sociale degli oggetti tecnici che si sovrappone all'individuazione nel collettivo transindividuale con la relativa emergenza di un soggetto tecnologico paradossalmente autonomo e dipendente. Il carattere oggettivo del transindividuale tecnico va perciò inteso secondo la distinzione introdotta nei paragrafi precedenti tra *objectif* e *objectal*, ovvero come valore oggettivo prettamente tecnico e non come valore oggettivo legato alla valorizzazione economica. Di conseguenza, nella questione del

⁶¹⁰ Guchet, *Pour un humanisme technologique*, cit., p. 218. In questo passaggio Guchet fa riferimento al nesso tra tecnicità e spiritualità che Simondon presenta nel MEOT nei termini di tecnicità e religione, mentre in *Psychosociologie de la technicité* nei termini di tecnicità e sacralità. In Simondon, infatti, tecnica e religione – ovvero il senso dell'unità, da una parte, e della totalità, dall'altra – sono estroflessioni dell'unità magica primitiva, cioè di quel momento originario della preistoria umana che non possiamo indagare ma soltanto postulare. Da tecnica e religione, inoltre, derivano secondo Simondon anche la scienza e l'etica.

⁶¹¹ Guchet legge il transindividuale tecnico nei termini di oggettivazione sociale a partire dal rapporto che egli stabilisce con la dinamica affettivo-emotiva che Simondon presenta nella quarta parte di ILFI: "L'objectivation du lien social procède d'une coordination de l'affectivo-émotif sous forme d'un système d'opérations objectives (en écrivant «tout ce qui n'est pas opératoire, c'est-à-dire ce qui, dans le rapport avec le monde, est affectivo-émotif» [II 157], Simondon exprime bien que l'individuation transindividuelle consiste en une objectivation de l'affectivo-émotif c'est-à-dire du préindividuel sous forme d'un système d'opérations). Le parallélisme avec l'objectivation de la relation au monde extérieur peut être continué. La concrétisation technique objective la relation au monde sous la forme d'un système coordonné d'opérations; or, on l'a vu, ce processus d'objectivation réclame à son tour une mise en compatibilité de deux aspects, un aspect externe et un aspect interne: l'aspect d'adaptation non hypertélique au milieu de fonctionnement (aspect externe) et l'aspect d'autocorrélation fonctionnelle (aspect interne). La machine concrète est l'objet technique qui a réalisé cette compatibilité dans l'unité de sa systématique fonctionnelle. De même ici, dans le cas de l'objectivation de la relation à soi, le processus d'individuation transindividuelle comporte l'exigence d'une mise en compatibilité de deux aspects. Le sujet est en effet incompatible avec lui-même et comporte deux aspects hétérogènes. Il est séparé de lui-même dans la dualité de la perception (aspect externe, de relation au monde) et de l'affectivité (aspect interne, de relation à soi). Au niveau de l'être individuel, perception et affectivité ne peuvent pas être rendues compatibles, elles ne sont pas du même ordre de grandeur et ne communiquent pas. Aucune médiation n'a été instaurée entre elles. Ce n'est qu'en entrant dans le collectif que le sujet va pouvoir rendre commensurables ces deux aspects de la perception et de l'affectivité, en inventant une nouvelle problématique: la perception devient action et l'affectivité émotion" [Ivi, pp. 196-198].

transindividuale tecnico è implicato il problema della reificazione e del feticismo delle merci che Simondon liquida con una semplice e – certamente sommaria – distinzione. Tuttavia, egli sembra ammettere nell'*objectivité* un'accezione della reificazione che non presuppone un rapporto feticizzato – che invece sarebbe l'*objectalité* – e, in maniera molto grossolana, potremmo dire che con *objectif* egli intende una “buona reificazione” mentre con *objectal* una “cattiva reificazione”. Infatti, come già Marx afferma nei *Manoscritti del '44*, per l'uomo è impossibile non oggettivare se stesso in altro, così gli oggetti prodotti rimandano a un universo di operazioni, relazioni e significati che prima di essere valori di scambio, hanno un'utilità e un senso *objectif*. Esiste perciò un livello elementare dell'oggettività che reifica l'attività tecnica dell'uomo, ma non necessariamente la aliena.⁶¹²

Virno coglie questo aspetto della riflessione simondoniana sulla tecnica quando scrive che la macchina è un oggetto sovrasensibile che permette di instaurare una relazione non feticistica, ma basata sull'idea di una “buona reificazione”.⁶¹³ Stiegler, invece, a partire dalla definizione degli *hypomnemata* tecnici come ritenzioni terziarie ovvero come supporti di memoria esterna rispetto a un tipo di memoria biologica e una memoria storica, analogamente a Virno presenta il transindividuale tecnico come forma di reificazione del preindividuale. Già in

⁶¹² Come spiegato nel paragrafo 3.3.1, secondo Simondon è sufficiente conoscere il funzionamento del macchinario per superare l'alienazione del lavoratore. Certamente, si tratta di una concezione *naïve* dell'alienazione, ma allo stesso tempo la sola demistificazione del funzionamento interno della macchina permette di riconoscere un analogo meccanismo di regolazione che assomiglia e differisce a quello del vivente, cosa che permetterebbe di utilizzare correttamente il macchinario. In Simondon, l'uso corretto degli oggetti tecnici sembra alludere a un implicito senso etico, volto al rispetto, alla responsabilità e contro l'obsolescenza.

⁶¹³ “In order to introduce *technical transindividuality* as the complementary reification of the general intellect, Virno interprets the Simondonian technical object as the cognitive pattern of the transindividual relation, defining the machine as a “substantially supersensible thing,” since it “gives to a mind pattern the independent significance of the things of the world” (Virno 2003: 121). Hence, the machine symbolizes the technical transindividuality that, in Virno's account, represents a relational mode and a positive reification of biosocial attitudes. *Technical transindividuality* focuses on the historical aspects of the preindividual that make it exploitable: language as a biotechnical attitude and the general intellect as a reification of relational and cognitive skills. The machine, as incorporated mass intellectuality or living labour, implies a positive idea of reification and a different relation between work and technics. Virno then introduces a positive conceptualization of reification through a shift from fetishism, i.e., a relation between things mediated by *res* (like money as a universal equivalent), to reification, i.e., the “between,” the things *in* the relation, or even the “non fetishized thingliness proper to social relations” (Virno 2003: 118)” [T. Picchi, *The Dream of the General Intellect: Simondon between Workerism and Post-Fordism*, cit., p. 691].

Virno assistiamo una storicizzazione del preindividuale che sovrainterpreta il pensiero simondoniano. Analogamente in Stiegler, la lettura del transindividuale nei termini di memoria tecnica direziona l'eccedenza di tecnicità di cui gli oggetti sono portatori verso una storicizzazione che si basa sulla reificazione del preindividuale.⁶¹⁴ La priorità ontologica e cronologica dell'essere preindividuale si scontra con l'idea di transindividuale tecnico che trasmette e accumula trasformazioni durature e apre la possibilità di una storicizzazione della preindividualità nella memoria tecnica. Tuttavia, Simondon non sembra prendere in considerazione la questione della progressiva storicizzazione del preindividuale in virtù del nesso con il transindividuale, che nelle interpretazioni più politiche del suo pensiero diventa una vera e propria inversione feticizzata che assume il transindividuale come preindividualità storicizzata nel modo di produzione e che quindi permette di rileggere la questione del *general intellect* dei *Grundrisse*. Alla luce del recente lavoro di Read – *Politics of transindividuality* – è possibile articolare non solo le letture di Combes e Stiegler, ma anche quella di Virno che all'interno di una cornice post-operaista prova a leggere il pensiero di Simondon in relazione alla questione del *general intellect*.⁶¹⁵

La riflessione postfordista infatti coglie l'originale rinnovamento del rapporto tra tecnica e lavoro nel pensiero di Simondon,⁶¹⁶ tuttavia il problema della soggettività tecnologica del *general intellect* non sembra porsi in Simondon. Se, infatti, è vero che a un certo livello dello sviluppo socioeconomico si produce un'inversione tra produzione e valorizzazione secondo cui ciò che sembrava

⁶¹⁴ Stiegler parla in termini di ritenzione terziaria, di supporti di memoria tecnica che si trasmettono culturalmente e storicamente. Virno, invece, interpreta la transindividualità tecnica come modo di produzione capitalistico che va a coincidere con il *general intellect* dei *Grundrisse*. In entrambi i casi, il preindividuale, ovvero il presupposto logico e cronologico di ogni individuazione per Simondon, è interpretato storicamente a partire dalla sua identificazione con la transindividualità. In Simondon, invece, il preindividuale ha una determinazione ontologica, mentre la transindividualità comunica con la preindividualità ma soltanto essa è propriamente collegata con la storicità.

⁶¹⁵ Sul confronto tra Simondon e problema del *general intellect* si rimanda a un mio precedente articolo [T. Picchi, "Lorsque Simondon rencontre le 'Fragment sur les machines': La rêverie de l'intellect général", «doispontos» 16, 3 (2019) Curitiba, São Carlos, pp. 99-110]. Si veda anche il terzo capitolo del libro di Read, *The Hidden Abode of Individuation: The Political Economy of Transindividuality in Virno and Stiegler* in Read, *Politics of transindividuality*, cit., pp. 168-226.

⁶¹⁶ Ricordiamo il contributo di Aspe a questo proposito – forse l'unico che mette in relazione Simondon e operismo [Aspe, *Simondon, Politique du transindividuel*, cit.; in particolare pp. 334-360]; si rimanda anche al mio articolo [Picchi, *The Dream of the General Intellect*, cit.].

semplicemente trasmettere del valore – la macchina, il capitale fisso – inizia ad assumere centralità nella produzione come vero e proprio soggetto produttivo, è altrettanto vero che la riflessione di Simondon non concepisce mai la totale alterità della tecnica in linea con l'idea di continuità discontinua che abbiamo presentato nel materialismo vitalista di una certa tradizione francese e la rielaborazione della proiezione organica nei termini di proiezione di funzione ovvero di un certo tipo di relazione tra uomo e tecnica. Si tratta, piuttosto, di pensare l'analogia col vivente nella specificazione e diversificazione di funzioni e operare un'inversione secondo cui gli oggetti più complessi, che manifestano cioè un funzionamento sempre più autonomo e paragonabile a quello del vivente, in realtà accorpano più funzioni. Di conseguenza, l'individuo tecnico consiste nell'articolazione di elementi, così come il sistema in un insieme di individui connessi reticolarmente e per sottoinsiemi funzionali. In effetti, la nozione di ritenzione terziaria di Stiegler si fonda proprio sull'accumulazione di supporti di memoria tecnica che costituiscono un sostrato quasi naturale per l'uomo.

Come scrive Simondon nella *Nota Complementare*, "l'être technique se convertit en civilisation".⁶¹⁷ Ciò significa che il transindividuale tecnico diventa un vero e proprio *milieu* simbolico nella riflessione di Simondon. L'infrastruttura costituita dallo sviluppo tecnologico agisce non solo oggettivamente in quanto ambiente artificiale che circonda la società, ma anche soggettivamente costituendo un *milieu* tecnologico che si sovrappone a quello naturale (non certo nei termini di una seconda natura come dirà Marcuse). Dunque, il problema della permanenza e della trasformazione di questo *milieu* che costituisce uno tra i molti contesti di senso dell'uomo è l'introduzione di una memoria tecnica supplementare e incorporata all'ambiente, nel modo in cui Stiegler concepisce la storicizzazione del preindividuale nel transindividuale tecnico, ma anche l'apparente naturalità dell'ambiente artificiale che in questo senso reifica nell'idea di natura una generazione propriamente tecnica che però evolve analogamente agli individui biologici.

⁶¹⁷ NC, ILFI p. 514; ed. it. p. 709: "l'essere tecnico si converte in civilizzazione".

3.3.4 La macchina né viva né morta

Sulla base della teoria critica della tecnologia di Feenberg, se la tecnica può essere definita come attività produttiva della cultura materiale o produzione di valori d'uso, la tecnologia, invece, si dice in molti modi e autorizza più concezioni della tecnica, in base al valore o alla neutralità a essa attribuito, da una parte, e all'autonomia o al controllo umano, dall'altra. Possiamo allora catalogare il pensiero di Marx – ma forse sarebbe più appropriato dire del marxismo – come concezione strumentale della tecnica, mentre quello di Simondon rifiutando l'equiparazione della tecnica al mero valore strumentale, da una parte, si pone come alternativa a Heidegger, dall'altra, presenta delle integrazioni alla teoria critica.⁶¹⁸

Simondon si inserisce nella tradizione francese della *pensée technique* che si sviluppa verso fine '800 e ha come obiettivo la definizione di un campo autonomo della tecnologia rispetto a biologia, psicologia e alla nascente sociologia. La tecnologia – intesa come teoria della tecnica – allora rimanda a una scienza della tecnica corredata con una scienza generale delle macchine.⁶¹⁹ Si tratta, perciò, di dare diritto di cittadinanza alla tecnica nel campo del sapere come *pensée technique*, ma anche di pensare una *mécanologie*, un'organologia generale della produzione umana.⁶²⁰ Un approccio marxista alla questione della tecnica – nella fattispecie nei confronti del macchinismo – entrerà nel dibattito francese soltanto a partire dagli anni '30 del Novecento, contestualmente alla comparsa oltreoceano

⁶¹⁸ In base alla teoria critica della tecnologia di Feenberg, il marxismo tradizionale, ancorato a un tipo di determinismo storico ed economico, rappresenta la tecnologia come neutrale e autonoma, come un mero strumento della produzione sussunto sotto il capitale. Le teorie che attribuiscono una forma di valore alla tecnica – valore che non è direttamente economico – sono, da una parte, l'essentialismo che non contempla la possibilità di un controllo umano della tecnica, in quanto autonoma (come in Heidegger o in Ellul); dall'altra, la teoria critica che invece rivendica la necessità di una tecnica al servizio dell'uomo per il suo libero sviluppo [si veda Feenberg, *Questioning Technology*, cit.]. Inoltre, un capitolo del suo ultimo libro è dedicato a un impiego critico del pensiero di Simondon, sebbene consista in un'ibridazione con ciò che definisce costruttivismo critico [Feenberg, *Technosystem*, cit., pp. 38-85].

⁶¹⁹ Si rimanda ai primi due capitoli di questo lavoro e in particolare al paragrafo 2.2.

⁶²⁰ Come detto nel secondo capitolo, a partire dal lavoro di Espinas e facendo riferimento all'*organologie* di Lafitte, si delinea una riflessione sulla tecnica in relazione alla biologia con Canguilhem e all'antropologia con Leroi-Gourhan che influenza Simondon nell'elaborazione di un enciclopedismo tecnologico nei termini di un'organologia generale e di un sapere tecnico come *mécanologie*.

del termine *technocracy* che inizialmente non possiede un significato prettamente negativo, ma indica il governo della tecnica e/o *mediante* la tecnica.

Simondon nell'orizzonte di una critica alla concezione strumentale della tecnica, separa l'uso dall'utilità, concepisce la tecnica come dotata di un valore – la tecnicità – irriducibile rispetto all'ambito socioeconomico, e ricomprende il lavoro come fase della tecnicità. La sua posizione vuole smarcarsi dalle due correnti presenti in Francia nel momento in cui scrive: da una parte, mediante un preciso progetto non tecnofobico, si contrappone alla concezione nichilista di Ellul; dall'altra, rovescia la prospettiva privilegiata da Friedmann dello studio del fattore umano nel macchinismo industriale con uno studio del fattore tecnico nella produzione che si riverbera anche nel consumo – consapevole o meno – degli oggetti di lavoro. In altre parole, mentre Friedmann si occupa dell'uso della forza-lavoro, Simondon si occupa dell'uso della tecnica, pur condividendo il medesimo orizzonte di un umanismo tecnologico.⁶²¹

La filosofia della tecnica di Simondon, inoltre, vuole superare le concezioni imperniate sul concetto di *homo faber*, da Bergson in poi, e rettificare la ricezione dell'*Organprojektion* di Kapp mediata dal lavoro di Espinas, che si riflette tanto in Canguilhem quanto in Leroi-Gourhan. Nei confronti della tesi che concepisce lo strumento in continuità con l'organismo mediante la proiezione organica inconscia, la concezione dell'oggettività di Simondon, della distinzione tra *objectif* e *objectal*, è di capitale importanza perché, da una parte, rivendica la necessità di una continuità dell'oggetto con la tecnicità come modalità relazionale specifica dell'attività tecnica, dall'altra, non accetta l'antropologia della produzione dell'uomo artigiano, di quell'*ontologia facile* dello scritto sull'umanesimo.⁶²² Lo strumento “permet de prolonger et d'armer le corps pour accomplir un geste” e quindi “prolonge l'organe, et est porté par le geste”,⁶²³ ma non è sufficiente a

⁶²¹ Si tratta, da una parte, di Ellul che presenta invece una concezione conservatrice e nichilista, analoga a quella di Heidegger, basata su un sentimento tecnofobico di fondo [Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, cit.]; dall'altra di Friedmann che dà avvio all'approccio psicotecnico al macchinismo [Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, cit.]. In realtà, la posizione di Simondon non si contrappone a quella di Friedmann, ma preferisce adottare la prospettiva del fattore tecnico piuttosto che del fattore umano a lavoro.

⁶²² HU, SP pp. 71-75; si rimanda anche a Bardin, *De l'homme à la matière*, cit., e a Bardin, Raimondi, *Del hombre a la materia. Simondon a la luz de Marx y Althusser*, cit.

⁶²³ MEOT, p. 114.

spiegare il macchinismo nei termini di continuità organica. Si tratta, più propriamente, di una forma di continuità discontinua che si esprime nella tecnicità degli oggetti tecnici e che si serve di un concetto non cibernetico di informazione che permette di rielaborare la separazione marxiana tra lavoro vivo e lavoro morto. Quindi, nella filiazione dell'*Organprojektion* ma ripensando la continuità discontinua tra tecnico e organico, Simondon rompe con una filosofia teleologica della natura e strumentale della tecnica, attribuendo una forma evolutiva all'oggetto tecnico speculare a quella biologica, mediante il concetto di tecnicità e un concetto di informazione che si applica alla genesi di forme biologiche e tecniche. Il progetto simondoniano di un enciclopedismo tecnologico si fonda sulla definizione di un'organologia generale che, sulla scorta del lavoro di Lafitte, Simondon chiama *mécanologie*. Si tratta di fondare una scienza delle macchine che ricomprenda il biologico nel tecnico, prolungando il progetto organologico di Canguilhem che invece si proponeva dell'inserzione tecnica nell'organico. Il macchinismo si presenta come totalità organica ed è complementare a un automatismo sociale che regola la relazione tra vita biologica e vita tecnica in una totalità più complessa.

All'interno del progetto marxiano, la tecnologia indica il sistema organico di macchine storicamente determinato dal sistema economico, mentre la tecnica si riferisce confusamente a più fattori. La tecnologia si presenta come terreno di lotta e critica sociale, ma anche come terreno che viene poco a poco sottratto dal capitale e sussunto all'interno del modo di produzione. La novità che la concezione marxiana introduce è relativa al rapporto reciproco tra produzione e valorizzazione; di conseguenza, Marx presenta una concezione strumentale della tecnica che autorizza una lettura ibridata della tecnologia con il capitale, e che nei *Grundrisse* si esprime nell'ipotesi del *general intellect* come modo di produzione che realizza l'automazione completa della società.⁶²⁴

Una specificità della vita soggiace tanto alla concezione di Marx quanto a quella di Simondon. Si tratta però di una vita umana, cui il capitale succhia valore nell'attività e ne determina la riproduzione nel primo, e di una vita della relazione

⁶²⁴ Si rimanda al mio articolo [Picchi, *Lorsque Simondon rencontre le "Fragment sur les machines"*, cit.].

– biologica, tecnica, associata – nel secondo. Marx descrive il processo storico che va dallo strumento alla forma macchina, dalle relazioni materiali e concrete procede verso l'astrazione dell'attività che diventa un modello formale del modo di produzione capitalistico – il lavoro astratto. Tuttavia, è la nozione di lavoro vivo e concreto che determina il contenuto di quello astratto. Da questa prospettiva, l'artificializzazione della vita nella macchina riceve senso dal capitale come organizzazione del lavoro vivo, controllo della cooperazione ed estrazione di plusvalore.

La critica simondoniana del marxismo a partire dal tema dell'alienazione e dalla riforma della nozione di lavoro può essere messo in relazione con la prospettiva strettamente marxiana adottata da Frison, che permette di rivalutare la riflessione su tecnica e tecnologia di Marx senza ridurla a effetto sovrastrutturale della base economica del capitalismo e presentando una forma specifica del modo di produzione, cioè la forma-macchina. Infatti, il problema principale del confronto tra le nozioni di alienazione e lavoro in Simondon e Marx – ma forse sarebbe più appropriato parlare di marxismi occidentali – è la separazione tra tecnico ed economico operata dal francese che non sembra lasciar margine di comparazione con l'analisi marxiana.

La lettura di Frison, quindi, si interroga proprio sul ruolo della tecnologia in Marx⁶²⁵ e ne rivendica l'importanza per comprendere le trasformazioni della produzione. Marx presenta l'avvento della macchina come nuovo mezzo di lavoro che determina la comparsa simultanea di una forza-lavoro con caratteri opposti rispetto all'operaio parziale della manifattura, cioè non possiede più il proprio mezzo di lavoro ma è al suo servizio. Egli fa una storia dei rapporti sociali di produzione presentando il macchinismo come modo specifico della formazione capitalista, per cui l'evoluzione tecnologica è subalterna ed è dettata dalla

⁶²⁵ Ci riferiamo alla lettura di Frison che, al di là all'uso capitalistico delle macchine, rivendica l'importanza della tecnologia per aggiornare la riflessione marxista in merito all'uso della forza-lavoro mediante l'introduzione di macchinario [cfr. Frison, *Le diverse e artificiose macchine*, cit.; *Le tecniche, l'uso della forza-lavoro e la tecnologia*, cit.]. In realtà, gran parte delle interpretazioni post-operaiste si interessano alla tecnologia in relazione al *Frammento sulle macchine* e alla presunta rottura della legge del valore operata dal progresso tecnologico, che però porta con sé non pochi problemi interpretativi del testo marxiano [si rimanda a Tomba, Bellofiore, *Lecture del Frammento sulle macchine*, cit.].

trasformazione dei rapporti di lavoro e dalle necessità imposte dal capitale. Nella fase storica del macchinismo industriale, “dopo che lo strumento in senso proprio è stato trasmesso dall’uomo ad un meccanismo, al puro e semplice *strumento* subentra una *macchina*”.⁶²⁶ La macchina rappresenta una nuova forma d’uso della forza-lavoro che si distingue dallo strumento e produce una specializzazione e squalificazione del lavoro vivo. In realtà, è la forma merce come forma logica del capitale che rende ragione del lavoro alienato e la macchina assume valore all’interno del processo di lavoro come mezzo di produzione che trasmette valore alle merci – valore che è dato dal lavoro vivo della forza lavoro come capacità potenziale e inalienabile, che l’operaio vende sul mercato in cambio di un salario che corrisponde alla sua riproduzione in quanto operaio (in pratica, un furto reso legale dal contratto di lavoro). Tuttavia, all’interno della prospettiva adottata da Marx, è possibile isolare un fattore tecnico, ovviamente collegato alla produzione, ma che introduce delle considerazioni di uso della forza-lavoro mediante il mezzo di lavoro. Se processo di lavoro e processo di valorizzazione costituiscono il processo di produzione, tuttavia, il processo di lavoro conserva una certa autonomia rispetto alla valorizzazione. “La riflessione attuale, confondendo caparbiamente tecnica con tecnologia, non riesce evidentemente a scoprire l’uso particolare che nel processo di lavoro capitalistico si dà del lavoro vivo, né può reperire le vistose tracce di una teoria dell’uso della forza-lavoro lasciate da Marx nei suoi scritti”.⁶²⁷ Nella riflessione di Marx è possibile delineare un’evoluzione delle forme d’uso della forza lavoro che, però, risulta debole sotto certi aspetti: 1) la figura sociale del capitalista è contraddittoria rispetto alla capacità di innovare, da una parte, e al ruolo di sorveglianza della produzione, dall’altra; 2) l’innovazione non sembra intervenire nelle forme di cooperazione dei produttori; 3) l’innovazione è intesa esclusivamente come introduzione di macchinario; 4) la macchina è presentata come *cosa* che può essere usata in modo diverso rispetto a quello del capitalista.⁶²⁸ La macchina modifica il processo di lavoro come lavoro manuale squalificato e sottomesso al lavoro morto, ma anche come lavoro intellettuale asservito

⁶²⁶ Marx, *Il Capitale*, cit., p. 416.

⁶²⁷ Frison, *Le diverse e artificiose macchine*, cit., p. 215.

⁶²⁸ Frison, *Le tecniche, l’uso della forza-lavoro e la tecnologia*, cit., p. 30.

all'imperativo della produzione, quindi volto a creare macchine sempre più efficienti. L'evoluzione degli oggetti tecnici, quindi, sembra acuire la divisione del lavoro attraverso una sempre maggiore divaricazione tra lavoro d'invenzione e lavoro manuale. Inoltre, la macchina come cosa separata dal suo uso, è funzione di sottomissione del lavoro vivo al lavoro morto e non autorizza un diverso uso della forza-lavoro, ma soltanto la modificazione della finalità dell'uso, ad esempio con la socializzazione dei mezzi di produzione. Esiste perciò un aspetto qualitativo dello sfruttamento che dipende dall'uso della forza-lavoro e tale uso è influenzato dallo stato della tecnica e dall'innovazione che essa introduce nel processo di produzione. L'innovazione introduce una trasformazione del processo di lavoro e dunque dell'uso della forza-lavoro, ma non modifica la valorizzazione. Di conseguenza, in controtendenza rispetto al marxismo ortodosso, per Frison, si tratta di "rompere la strana alleanza realizzata da Lenin, che cercò di ibridare Marx con Taylor"⁶²⁹ e rivendicare una relativa autonomia del processo di lavoro che permette di analizzare la macchina come forma di uso della forza-lavoro in Marx.

Nei manoscritti del '61-'63,⁶³⁰ Marx utilizza tre diverse definizioni di macchina che mutua da Babbage, Monge e Ure. Frison, allora, confronta la compatibilità di queste tre definizioni con l'analisi cinematica per comprendere se possono applicarsi alle moderne teorie dell'informazione.⁶³¹ Soltanto la definizione che Marx mutua da Ure appare idonea: "la macchina mezzo di lavoro del capitale di natura indeterminata che ha la funzione di sostituire lavoro abile con lavoro poco abile e quindi di capovolgere la relazione lavoro vivo/mezzo di lavoro tipica della manifattura".⁶³² La macchina non è una cosa separata dal suo uso, ma è una forma che assume l'insieme dei rapporti tra mezzo di lavoro e lavoro vivo nel processo di lavoro del sistema industriale; inoltre, è compatibile con l'analisi cinematica

⁶²⁹ *Ivi*, p. 27.

⁶³⁰ Si rimanda alla nota 238.

⁶³¹ Si rimanda alla nota 239. La moderna cinematica rappresenta il punto di partenza per le teorie dell'informazione del Novecento, perciò, trovare una definizione di macchina compatibile con essa permette di attualizzare Marx nelle società a capitalismo avanzato in relazione alla crescente importanza della tecnologia nel cosiddetto post-fordismo.

⁶³² Frison, *Le diverse e artificiose macchine*, op. cit., p. 213.

del macchinario e autorizza una prospettiva sociologica rispetto a quella filosofica delle forme logiche della produzione.⁶³³

La specificità del macchinismo nella produzione capitalista è letta da Marx come composizione tecnica e organica del processo di lavoro e la forma macchina – la *machinery* – sorregge il concetto di fabbrica come rapporto di produzione specifico, su cui *successivamente* si innesta una concezione strumentale della tecnica e solleva la questione politica del fine dell'uso della tecnica. Contrariamente alle teorie antropologiche di stampo francesi che vedono la tecnologia come lungo percorso di progressiva separazione dall'economia, in Marx la tecnologia si articola con l'economia, nella forma della *Technologie* definita da Beckmann – disciplina burocratico-amministrativa che introduce un tipo di obbligazione politica, e che Marx estenderà alla sfera economica.⁶³⁴ La totalità organica dell'apparato tecnologico di produzione rappresenta la specificità dell'industria rispetto alla manifattura e si esprime nella cesura tra vivente e macchinario morto: “nella manifattura gli operai costituiscono le articolazioni di un meccanismo vivente. Nella fabbrica esiste un meccanismo morto indipendente da essi, e gli operai gli sono incorporati come appendici umane”.⁶³⁵ Di conseguenza, il macchinario appare come utensile rovesciato che asservisce l'uomo. In questo senso, l'opposizione tra lavoro vivo e lavoro morto sancisce il divorzio della continuità organica tra uomo e mezzo di lavoro contestualmente all'affermazione tecnologica del grande automa: “mostro meccanico, che riempie del suo corpo interi edifici di fabbriche, e la cui forza demoniaca, dapprima nascosta dal movimento quasi solennemente misurato delle sue membra gigantesche, esplode poi nella folle e febbrile danza turbinosa dei suoi innumerevoli organi di lavoro in senso proprio”.⁶³⁶

Contro la rappresentazione mostruosa e tecnofobica della *machinery*, Simondon pensa una continuità discontinua tra umano e tecnico che si esprime nell'elemento genetico della tecnicità e nella modificazione della relazione

⁶³³ Frison, infatti, si richiama al lavoro di Mauss per quanto riguarda la tecnologia, ma soprattutto a quello di Friedmann sugli aspetti psicosociologico dell'uomo a lavoro.

⁶³⁴ Sulla ricostruzione storico-filologica della nozione di *Technologie* all'interno del cameralismo tedesco, si veda il paragrafo 1.1.1. e si rimanda ancora al lavoro di Frison [Frison, *Linnaeus, Beckmann, Marx and the Foundation of Technology*, cit.].

⁶³⁵ Marx, *Il Capitale*, cit., p. 467.

⁶³⁶ *Ivi*, p. 424.

tecnica dalla fase degli individui a quella degli insiemi. A partire dalla definizione del modo di esistenza dell'oggetto tecnico, egli elabora una filosofia della tecnica come evoluzione dei sistemi, come progressiva concretizzazione dei prodotti umani che vede nella macchina – nella fattispecie nella macchina cibernetica, in quanto prevede l'autoregolazione – il più alto grado di concretizzazione raggiunto.⁶³⁷ L'evoluzione dei sistemi tecnici procede secondo una strutturazione di fasi successive del modo d'esistenza degli oggetti che va dall'astratto al concreto – fase degli elementi, degli individui e degli insiemi. Per Simondon, la macchina è un tipo particolare di oggetto tecnico che apre la fase degli insiemi successiva a quella degli individui, cioè una fase reticolare della produzione che struttura un *milieu* tecno-geografico, cioè non soltanto l'ambiente di lavoro ma della vita in generale. Gli insiemi tecnici, poi, sono composti da sottoinsiemi funzionali che operano autonomamente rispetto al tutto, pur stando all'interno del sistema. Perciò, producono un automatismo che, secondo Simondon, non è sempre prevedibile deterministicamente e questo è il senso dell'autonormatività tecnica di cui parla nel MEOT, ma soprattutto nella *Note Complémentaire*.⁶³⁸

Dunque, con Simondon, è possibile analizzare un paradigma della forma macchina che, diversamente da Marx, non disgiunge uso del macchinario e uso della forza-lavoro, ma attraverso la tecnicità comprende espressione oggettiva della continuità e soggettiva della relazione discontinua rispetto a quella preindustriale.

⁶³⁷ L'oggetto tecnico è frutto di una genesi – la tecnicità – che orienta la sua evoluzione e la sua progressiva concretizzazione, cioè il processo d'individuazione degli oggetti tecnici che li rende sempre più autonomi e quindi simili all'essere naturale. Il concetto di *marge d'indétermination* è correlativo a quello di concretizzazione e prevede che l'oggetto tecnico sia aperto e modificabile, ovvero conservi questo margine d'indeterminazione che fa sì che la perfezione tecnica rappresenti un limite piuttosto che un risultato definitivo. La concretizzazione “donne à l'objet technique une place intermédiaire entre l'objet naturel et la représentation scientifique” [MEOT, p. 46] e articola l'oggetto “dans la pluralité libre de ses éléments, ou dans la série ouverte de ses relations possibles avec d'autres machines à l'intérieur de l'ensemble technique” [Ivi, p. 166]. La macchina dovrebbe perciò essere concepita come “unité de devenir” [Ivi, p. 20], cioè una realtà composta da elementi in un tutto organico e dinamico, ma anche aperta alle relazioni umane e meccaniche all'interno dell'insieme tecnico.

⁶³⁸ L'automatismo, secondo Simondon, garantisce alla società “sa stabilité et sa cohésion”, ma essa “a besoin aussi du dynamisme des sociétés, seule capables d'une adaptation constructive et créatrice, pour ne pas se fermer sur elle-même dans une adaptation stéréotypée, hypertélique et involutive” [NC, in ILFI, p. 519; ed. it. p. 716]. Perciò, un certo grado di automatismo è presentato come condizione necessaria ma non sufficiente dell'invenzione.

L'industrie apparaît quand la source d'information et la source d'énergie se séparent, l'homme n'étant plus source que d'information et demandant à la nature de fournir l'énergie. La machine se distingue de l'outil en ce qu'elle est un relais : elle a deux entrées distinctes, celle d'énergie et celle d'information ; le produit fabriqué qu'elle donne est l'effet de modulation de cette énergie par cette information, effet exercé sur une matière ouvrable.⁶³⁹

La macchina è un *relais* che riceve dall'uomo l'informazione ma non l'energia, e mediante l'informazione trasmessa modula l'energia per la fabbricazione del prodotto. L'uso del macchinario e l'uso della forza-lavoro sono specificazioni dell'uso dell'informazione, da una parte trasmessa, dall'altra ricevuta. Perciò, l'informazione garantisce una comunicazione della tecnicità dal soggetto all'oggetto. Allora, mediante le nozioni di tecnicità e d'informazione è possibile ripensare la cesura marxiana tra lavoro vivo e lavoro morto, poiché tanto la tecnicità quanto l'informazione esprimono una sorta di lavoro vivo che passa dall'uomo alla macchina. Come scrive nel MEOT,

L'objet qui sort de l'invention technique emporte avec lui quelque chose de l'être qui l'a produit, exprime de cet être ce qui est le moins attaché à un *hic et nunc*; on pourrait dire qu'il y a de la nature humaine dans l'être technique, au sens où le mot de nature pourrait être employé pour désigner ce qui reste d'originel, d'antérieur même à l'humanité constituée en l'homme.⁶⁴⁰

Come intendere questa natura che esprime qualcosa di originale nell'oggetto? Forse, proprio perché non è mera immediatezza (*hic et nunc*), questa natura conservata nell'oggetto è una forma di memoria dell'attività – del lavoro vivo di produzione e riproduzione – che comprende invenzione e fabbricazione dell'oggetto stesso, “charge de nature qui est conservée avec l'être individuel, et qui contient potentiels et virtualité”.⁶⁴¹ Di conseguenza, si tratta di una forma di memoria del lavoro vivo che non conosce distinzione tra manuale e intellettuale, ma piuttosto tiene insieme materialità e schema cognitivo. Simondon non sembra prendere in considerazione la divisione del lavoro perché, nella sua concezione, la cultura tecnica dovrebbe ricomprendere in sé lavoro manuale e intellettuale, attività fisica e riflessiva, funzione e invenzione, come specificazioni dell'uso dell'informazione. La tecnicità è allora portatrice di una continuità discontinua come essenza genetica dell'oggetto e riconfigurazione della relazione tecnica

⁶³⁹ MT, ST, p. 303.

⁶⁴⁰ MEOT, p. 248.

⁶⁴¹ *Ibidem*.

nella fase industriale, modo di relazione costante tra natura e cultura, individuo e *milieu*.

4. MARCUSE. TECNOLOGIA E TECNICITÀ

4.1 Ai margini di un malinteso. La lettura marcusiana di Simondon

La nostra ipotesi ermeneutica sulla complementarità tra farmacologia e organologia, che le rispettive riflessioni di Marcuse e Simondon sembrano autorizzare, costituisce la cornice teorica di una politica della tecnicità che giustifica la ricezione marcusiana del pensiero di Simondon e emerge alla luce di un ciclo di conferenze che sarà oggetto del paragrafo 4.2. Nell'*Uomo a una dimensione*, Marcuse fa riferimento alla filosofia della tecnica di Simondon,⁶⁴² ma i passaggi del MEOT che troviamo nel *bestseller* del '68 parigino dato alle stampe nel 1964 suggeriscono un uso strumentale da parte di Marcuse degli argomenti trattati da Simondon che fa del francese “un pensatore della catastrofe della liberazione”, come sostiene Toscano.⁶⁴³ Angus, infatti, analizzando i passi citati da Marcuse, mostra come la concezione simondoniana della tecnica venga fraintesa.⁶⁴⁴ Tuttavia, l'interpretazione o, addirittura, forzatura di Marcuse si fonda esclusivamente sulla lettura del MEOT tralasciando la teoria dell'individuazione.⁶⁴⁵ Perciò, a prima vista si tratta di una sovrainterpretazione o un consapevole fraintendimento per rafforzare l'argomento anti-tecnocratico di Marcuse. In effetti, sebbene in Simondon sia presente una critica alla tecnocrazia, che egli definisce una

⁶⁴² insieme a Gilles Deleuze e Jean Baudrillard, Herbert Marcuse è considerato uno dei primi lettori di Simondon. Sulla fortuna di Simondon si rimanda alla nota 332.

⁶⁴³ Toscano, *La disparation*, cit., p. 79.

⁶⁴⁴ I. Angus, “Logic of Subsumption, Logic of Invention, and Workplace Democracy: Marx, Marcuse, and Simondon”, *Philosophy and Technology*, 32, 2019, pp. 613-625. Si rimanda anche alla mia tesi di M2 all'ENS di Lione *Marcuse lecteur de Simondon: un penseur de la «catastrophe de la libération»?* (2015), in cui le cinque citazioni di Simondon vengono analizzate, da una parte, all'interno del discorso critico di Marcuse, dall'altra, alla luce di ciò che Simondon realmente intendesse, giungendo alla conclusione di un sostanziale fraintendimento o strumentalizzazione da parte di Marcuse.

⁶⁴⁵ Ricordiamo che il MEOT rappresenta una parte della tesi di dottorato di Simondon, insieme a *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (ILFI) che verrà pubblicata nel 1964. MEOT e ILFI, infatti, costituiscono rispettivamente Tesi Complementare e Tesi Principale di dottorato di Simondon. Sebbene, il MEOT appaia cronologicamente anteriore a ILFI, in realtà, rappresenta un corollario o, se vogliamo, un esempio pratico della teoria dell'individuazione presentata nelle 500 pagine di ILFI. Di conseguenza, la lettura di Marcuse risulta – e non potrebbe essere altrimenti – parziale e limitata al MEOT che, soprattutto in relazione alla terza parte, appare oscuro.

“filosofia autocratica della tecnica”,⁶⁴⁶ non sembra che si possa propriamente parlare di una teoria critica della tecnologia esplicitamente politica. In questo paragrafo saranno analizzate le possibili e plausibile ipotesi di lettura nella direzione di un’implicita continuità del pensiero simondoniano con quello di Marcuse. Inoltre, porremo il duplice antefatto della questione tecnologica che sottende e orienta: un’evoluzione organologica che concerne l’introduzione di innovazione, che ritroviamo annunciata ma non sviluppata in Marx, e l’elaborazione critica della ragione strumentale francofortese, già contenuta *in nuce* nel *Worumwillen* della *Cura di Essere e tempo* e tradotta in termini farmacologici da Stiegler.

4.1.1 Continuità e discontinuità tra Simondon e Marcuse

La filosofia della tecnica di Simondon si rifà alla tradizione che con Wahl abbiamo definito «materialismo vitalista» e che articola le nozioni di proiezione ed evoluzione in maniera complementare, cioè postulando una continuità discontinua tra uomo e tecnica che renderebbe ragione degli usi distorti della tecnologia come perdita di tecnicità e conseguente alienazione. Il valore della tecnica per Simondon si colloca in una zona intermedia tra autonomia e governo, da una parte, come autonormatività tecnica dell’oggetto che, concretizzandosi, si rende sempre più simile alla natura e, per usare un’espressione che l’autore senz’altro rifiuterebbe, dell’oggetto che si soggettivizza; dall’altra, come *a priori* storico imbevuto di simbolismo prerazionale e prepolitico ovvero rituale, gestuale, *signification* prelogica. Il confine tra naturale e artificiale e quello tra attivo e passivo si trova sensibilmente ripensato e radicalizzato nella forma tecnica che viene così ricompresa nella forma di vita e nell’attività, nella reificazione che non produce feticci ideologici poiché accompagnata da un sapere sulla tecnica che la presenta come strumento di liberazione e, da qui, la necessità di una cultura tecnica costruita dal basso, dalle operazioni meccaniche e informazionali, dal rapporto con la materia quando questa è ancora operazione prima di sedimentarsi in strutture. Concepita in questi termini, la tecnica, lungi da essere uno strumento di dominazione e di organizzazione razionale di essa, diventa uno strumento di relazione

⁶⁴⁶ MEOT, p. 127.

che in qualche modo allontana la tesi di un'originarietà del dominio condivisa più o meno all'unanimità dalla Scuola di Francoforte. La distinzione che Marcuse stesso propone tra tecnica come attività di produzione e tecnologia come modo di produzione si fonda sulla progressiva sussunzione dell'attività tecnica che nell'uso distorto dal capitale diventa neutrale, a partire dalla distinzione tra tecnica come produzione, attività e tecnologia come modo di produzione, su cui torneremo nel paragrafo 4.2.1.

Le ipotesi che possono rendere ragione della lettura marcusiana di Simondon si suddividono in soluzioni di continuità e di discontinuità sulla relazione tra i due pensatori. Da parte tanto degli studi simondoniani quanto di alcuni studiosi di Marcuse, la presenza del MEOT nell'*Uomo a una dimensione* evidenzia la centralità della comune critica alla tecnocrazia. Come abbiamo accennato, Toscano interpreta la lettura di Marcuse attraverso il nuovo rapporto che si instaura tra tecnologia, potere e divenire umano, facendo di Simondon "un pensatore della catastrofe della liberazione".⁶⁴⁷ Sempre secondo Toscano, Marcuse però non comprenderebbe il rinnovamento della teleologia a partire dalla riflessione sulla tecnica di Simondon. Sulla scorta dell'ipotesi anti-tecnocratica si muove anche Guchet constatando che Simondon comprenderebbe ben prima di Marcuse il rapporto tra tecnologia e dominazione introdotto dall'automazione della produzione. Infatti, "dix ans avant Marcuse, Simondon explique que le désir de puissance met la machine au service d'un projet de domination, domination de la nature par l'homme et domination de l'homme par l'homme".⁶⁴⁸ Dunque, Toscano e Guchet rintracciano la continuità della riflessione di Marcuse con quella di Simondon nella critica alla tecnocrazia, pur segnalandone i limiti. Barthélémy, invece, insiste su una possibile continuità tra Marcuse e Simondon attraverso l'idea di alienazione culturale a partire dall'*aliénation machiniste* che lo studioso attribuisce a Simondon⁶⁴⁹ – e che Simondon definisce come terzo tipo di alienazione accanto a quella di Feuerbach e quella di Marx.⁶⁵⁰ La sua ipotesi della lettura

⁶⁴⁷ Toscano, *La disparation*, cit., p. 79.

⁶⁴⁸ Guchet, *Pour un humanisme technologique*, cit., pp. 141-142.

⁶⁴⁹ J.-H. Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, cit., p.189.

⁶⁵⁰ Come abbiamo visto nel paragrafo 3.3.1.

marcusiana verterebbe, quindi, sulla ricomprensione dell'alienazione macchinista di Simondon nella più ampia alienazione, culturale che emerge soprattutto in *Eros e Civiltà e L'uomo a una dimensione*.⁶⁵¹

Sul fronte della discontinuità si muove principalmente Stiegler. Il merito di Simondon, secondo Stiegler, sarebbe quello di valorizzare una concezione protetica della tecnica che permetterebbe lo sviluppo di ulteriori contenuti politici. Infatti, tra gli studiosi e commentatori di Simondon, chi più ha insistito sull'importanza della sua filosofia della tecnica è, senza dubbio, Stiegler. In *La technique et le temps 1*, Stiegler contrappone due maniere di concepire la tecnologia: come dispositivo mezzi-fini come in Heidegger e in Marcuse oppure come evoluzione dei sistemi tecnici come in Leroi-Gourhan e in Simondon. Egli, quindi, riconduce la posizione simondoniana a quella di Leroi-Gourhan; mentre Marcuse presenterebbe una concezione farmacologica della tecnica, come veleno e cura al tempo stesso.⁶⁵² All'interno del dibattito simondoniano, l'interpretazione di Stiegler – che inaugura un approccio politico al pensiero di Simondon, laddove Simondon lascia aperta la relazione tra tecnica e potere⁶⁵³ – verrà criticata dalla Combes. Combes, infatti, non accetta la riduzione delle conseguenze politiche del pensiero di Simondon alla concezione protetica della tecnica, che definisce “politiche della memoria”. Alla posizione di Stiegler, la studiosa oppone una valorizzazione dell'individuazione simondoniana come processo di successive disparazioni dell'individualità biologica, psichica e collettiva e che definisce “politiche della vita”.⁶⁵⁴ Tra “politiche della memoria” e “politiche della vita”, che fanno

⁶⁵¹ Barthélémy nel libro su Simondon [Cfr. J.-H. Barthélémy, *Simondon*, Les Belles Lettres, 2014] presenta l'ipotesi di una comune alienazione culturale in Simondon e Marcuse senza sviluppare un vero e proprio confronto. Su questo tema, il minimo comun denominatore è senza dubbio il Marx dei manoscritti del '44 che influenza profondamente Marcuse fin dagli anni '30, mentre Simondon, che mostra una lettura indiretta del *Capitale* e con la relativa riduzione del pensiero di Marx all'economicismo, può essere compreso alla luce dell'antropologia della produzione che emerge nei manoscritti e che tanto ha colpito Marcuse. A questo proposito si rimanda al paragrafo 4.3.3.

⁶⁵² Si rimanda a Stiegler, *La technique et le temps 1*, cit.

⁶⁵³ Sulle implicazioni politiche del pensiero simondoniano e sull'assenza della politica dai problemi trattati da Simondon, Stiegler dedica un articolo “Chute et élévation. L'apolitique de Simondon”, «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 196, 3 (2006), pp. 325-341 (recentemente tradotto in inglese nel volume dedicato a Simondon di «Philosophy Today»).

⁶⁵⁴ Combes nel suo bel libro su Simondon critica a Stiegler l'ipotesi di una determinazione tecnologica del preindividuale, per cui “if we adopt Stiegler's perspective, we would not be able to account for what, in the human, tends to go beyond the present state, [...] by postulating the

rispettivamente riferimento a MEOT e ILFI, le une riconducendo la determinazione dell'essere preindividuale alla tecnicità come proteticità, le altre a un'idea inoggettiva di natura, Bardin propone infine una soluzione intermedia, non volendo aderire né all'una né all'altra posizione, ma piuttosto aprendo l'ipotesi di un'epistemologia politica di Simondon, comprensiva della riflessione sulla tecnica e sulla vita, ancora da costruire.⁶⁵⁵

Anche da parte degli studiosi di Marcuse troviamo soluzioni continuiste e discontinuiste. Rifacendosi a quella tradizione della filosofia della tecnologia associata a Heidegger e la Scuola di Francoforte, Feenberg adotta la prospettiva critica circa la possibilità di controllare socialmente lo sviluppo tecnologico e non accettando “the concept of ‘impersonal domination’ first found in Marx’s

constitutive incompleteness of the human. To declare ‘All supplement is technics’ is to completely overdetermine in technological terms the powers of human being” [Combes, *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*, cit., p. 68]. Combes, quindi, propone di invertire il ragionamento di Stiegler associato alle cosiddette “politiche della memoria” [si veda il secondo volume de *La technique et le temps*: B. Stiegler, *La technique et le temps II. La désorientation*, Galilée, Paris 1998.]. “Even when philosophy strives to be antiessentialist and deconstructivist, it seems condemned to an abstract point of view on the human, at least as long as it does not see that the basis for human living is becoming – for the question is less to know what *defines* human than to know what *makes for its becoming* – that is, real preindividual potential that, because prephysical as well as prevital, cannot be conceived of as biological any more than it can be conceived as anthropological, since it is what is prehuman in humans. And so, as a function of this concept of potential, we can even try to invert Stiegler’s procedure, and rather than deducing an uncertain ‘politics of memory’ from technological advance, we may ask if life itself is not always already political, if ‘the political is [not] already contained in life as its most valuable kernel.’ In my view, it is such a political ‘kernel’ within human life that Simondon brings to light when he describes psychic and collective individuation as emotion structuring itself (IPC, 211;/L, 312-313). And we would look in vain within his thought for a ground for the political existence of humans if we look anywhere but in shares of *apeiron* that are never fixed, arising within subjects in whom they insist throughout their affective life, and as a function of which any collective individuation wherein a subject is constructed begins with disindividuation” [Combes, *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*, cit., p. 69]. Il tema delle politiche della vita che nella monografia su Simondon è introdotto allusivamente da Combes, è poi sviluppato in *La vie inséparée. Vie et sujet au temps de la biopolitique*, Dittmar, Paris 2016. Anche il contributo “Stato nascente: fra oggetti tecnici e collettivo. Il contributo di Simondon”, in Aa.Vv., *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*, a cura di U. Fadini, A. Negri, C.T. Wolfe, Manifestolibri, Roma 2001, pp. 133-39, analizzando la tematizzazione della mostruosità in Simondon ritorna su questo soggetto.

⁶⁵⁵ Bardin dedica il terzo intermezzo del suo libro al confronto contrastivo di Stiegler e Combes su politiche della vita e politiche della memoria (i tre intermezzi presenti nell'edizione italiana sono stati espunti nella traduzione inglese). “Ecco il punto. Entrambi [Stiegler e Combes] non riconoscono la funzione diagnostica della ricostruzione ontogenetica operata da Simondon, perché la confondono con una metafisica relazionale, rispettivamente della vita o della tecnica, che offre le basi di un'antropologia che, sebbene relazionale, processuale, si dovrebbe occupare di un uomo la cui originaria inventività (vitale o tecnica) garantirebbe comunque lo spazio dell'azione politica (istituzionale o contro-istituzionale)” [Bardin, *Epistemologia e politica*, cit., p. 368]. Su questo argomento torneremo nella conclusione.

description of capitalism".⁶⁵⁶ Infatti, analogamente a Stiegler, Feenberg interroga politicamente la riflessione sulla tecnica di Simondon nell'ottica di una riattualizzazione dell'idea di "concretizzazione" per la comprensione del presente. Da una prospettiva tutt'altro che simondoniana, propone quindi di integrare la concretizzazione di Simondon nella teoria critica della tecnologia di Marcuse.⁶⁵⁷ Inoltre, Feenberg oltre a ricostruire il debito di Marcuse nei confronti di Heidegger⁶⁵⁸ e di come la formazione fenomenologica si riverberi nella matura teoria critica della tecnologia,⁶⁵⁹ colloca la riflessione di Marcuse nel prolungamento non soltanto della teoria del progresso di Heidegger, ma anche di quella di Lukács. Infatti, secondo Feenberg, tanto la tecnologia heideggeriana quanto la nozione di reificazione di Lukács presentano un medesimo dispositivo teorico con due diverse soluzioni non proprio contrapposte, ma piuttosto complementari.

Laudani, da una prospettiva prettamente marcusiana, rileva il contributo di Simondon nella definizione della tecnica come apparato tecnologico ridotto a mero sistema di coerenza interna e, quindi, ad una concezione che conferma la strumentalizzazione neoliberale della tecnologia.⁶⁶⁰ Ciò che la letteratura critica simondoniana ha sottovalutato consiste nella possibilità di fare luce sulla portata del pensiero di Simondon attraverso la lettura di Marcuse. Laudani, infatti, non

⁶⁵⁶ Feenberg, *Heidegger and Marcuse*, cit., p. 47.

⁶⁵⁷ Feenberg fin dal suo celebre *Questioning Technology* del 1999 – rivisto e ampliato tre anni dopo [Cfr. A. Feenberg, *Transforming Technology A Critical Theory Revisited*, Oxford University Press, 2002], cerca di integrare Simondon nella sua teoria critica della tecnologia, che estende quella del maestro – Herbert Marcuse. Nel suo ultimo libro infatti legge il dispositivo della concretizzazione simondoniana come caso paradigmatico di un costruttivismo critico nei confronti della tecnologia e del suo sviluppo. E questa cornice teorica gli permette di definire una particolare specie di oggettività propria alla tecnologia – del Technosystem – come livello intermedio tra oggetto e soggetto, politica e natura [Cfr. "Concretizing Simondon and Constructivism" in *Technosystem*, cit.].

⁶⁵⁸ Si rimanda a Feenberg, *Heidegger and Marcuse*, cit.

⁶⁵⁹ A questo proposito si veda A. Feenberg, *Marcuse's Phenomenology*, cit.

⁶⁶⁰ Secondo Laudani, la "critica non può essere sganciata da una prospettiva «finalistica» che giudichi la scienza e la tecnica a partire dalla «verità» della loro funzione. Marcuse ricorre in questo caso agli studi di Gilbert Simondon, per il quale la «tecnicità» - il rapporto tra individuo e manipolazione tecnica del mondo – presuppone una cultura in cui viga un equilibrio diseguale tra i fini dell'oggetto tecnico – che hanno il sopravvento – e i rapporti di causalità del loro funzionamento. In epoca moderna questo disequilibrio tende però a mutare: quanto più l'oggetto tecnico si individualizza – cioè funziona esteriormente per ottenere un risultato – tanto più questa finalità esterna alla macchina si riduce alla coerenza interna del funzionamento. Questo mutamento si compie nelle filosofie tecnocratiche, dove il rapporto si capovolge: causalità e finalità coincidono e la macchina diventa esclusivamente un mezzo. Seguendo Simondon, Marcuse stabilisce così una dialettica tra «causa finale tecnologica» della tecnicità e sua negazione nella società tecnologica avanzata" [R. Laudani, *Introduzione a H. Marcuse, La società tecnologica avanzata*, cit., pp. 16-17].

comprende la posizione di Simondon ma la inserisce nella critica marcusiana all'essenza della tecnica di Heidegger che si contrappone al *Worum-willem* del *Da-sein*. Infatti, "anche Marcuse rigetta il carattere puramente strumentale della tecnica, senza tuttavia accettare l'esito *impolitico* del discorso heideggeriano."⁶⁶¹

Angus, infine, ricostruisce l'uso del MEOT di Simondon nell'*Uomo a una dimensione* di Marcuse, e a partire dal commento analitico delle citazioni impiegate rileva una sorta di fraintendimento e strumentalizzazione. In sintesi, al di là dell'argomento anti-tecnocratico, secondo Angus, Marcuse non comprenderebbe la necessità della filosofia della tecnica simondoniana che, in una certa misura, presenta maggiori continuità con la riflessione marxiana soprattutto nel passaggio dalla produzione artigianale a quella industriale.⁶⁶² Sebbene l'analisi lucida e puntuale di Angus evidenzia molto bene le criticità della lettura marcusiana di Simondon, vi sono elementi per propugnare una soluzione di continuità piuttosto che insistere sul malinteso di Marcuse. Come mostrano Laudani e Feenberg, la scoperta del pensiero di Simondon avviene contestualmente alla pubblicazione del MEOT, mentre Marcuse è in Francia per un ciclo di conferenze all'*École Pratique des Hautes Études* tra 1958 e 1959. Queste conferenze offrirebbero un elemento filologico che permette di collegare la teoria critica della tecnologia di Marcuse alla filosofia della tecnica di Simondon, cioè la nozione di tecnicità. Senza dubbio, l'impiego di questo concetto che Simondon presenta nel MEOT è

⁶⁶¹ Laudani, *Introduzione*, cit. p. 16.

⁶⁶² Angus è abbastanza critico della lettura marcusiana di Simondon poiché, in linea con quanto dicevamo nell'introduzione al paragrafo, Marcuse sembra omettere alcuni passaggi del pensiero simondoniano, enfatizzandone degli altri che gli permettono di avvalorare il suo argomento. Chiaramente in entrambi è presente una posizione anti-tecnocratica, tuttavia percorrendo le citazioni impiegate in ODM, Marcuse "does not take up Simondon's actual emphasis and flattens it to mean only that machines become an interconnected system"; inoltre, "not only does Marcuse refuse to follow Simondon in developing a philosophy of information, but he refuses the demand for a philosophy of technics as such, to draw Simondon's point back toward the current social issue, in Marcuse's estimation, of the link between the domination of nature and social domination" [Angus, *Logic of subsumption, logic of invention*, cit., p. 619]. In breve, "Herbert Marcuse's quotations from Simondon reduce the emphasis on the active role of culture, that can be understood and expressed in philosophy, to a critique of the extension of the domination of nature to social domination and the eclipse of a transcendent dimension through which society can be criticized. As we have seen, Simondon is equally aware that technics in contemporary society has become an enclosing ideology that repels alternatives, however Marcuse's flattening of Simondon's analysis misses the important threads that connect to the original break that inaugurated technics and the information channels of contemporary technology. These threads pertain directly to the goal and value of a philosophy of technology that could bring technical design and construction into harmony with the social human body" [Ivi, p. 620].

parzialmente viziato dall'analitica esistenziale di Heidegger, con cui Marcuse mostra ancora di dialogare – seppur criticamente – alla fine degli anni '50. Infatti, nell'ottica di un superamento dell'ontologia dell'azione strumentale di Heidegger, Marcuse si volge alla concretezza storica del dispositivo tecnologico che sopprime l'uomo e adotta il capitale come suo fine. Nella fase redazionale dell'*Uomo a una dimensione*, infatti, egli ricorre al MEOT di Simondon per distanziarsi progressivamente da Heidegger. A monte di questa operazione teorica, però, Marcuse sviluppa una riflessione sulla tecnologia che integra la dialettica della vita degli scritti giovanili: con l'abbandono del cosiddetto *marxismo heideggeriano* emerge progressivamente l'interesse nei confronti della questione della tecnica, che traduce la dialettica della vita nella più matura teoria critica della tecnologia.

La nostra ipotesi, appoggiandosi a quello che potrebbe essere definito a tutti gli effetti il materiale preparatorio per *L'uomo a una dimensione*, verte sulla centralità della nozione di tecnicità utilizzata nelle conferenze di Parigi del '58-'59 per poi scomparire nel celebre libro di Marcuse. Quindi, a nostro avviso, la tecnicità autorizza una triplice lettura della relazione tra Simondon e Marcuse. In primo luogo, da una prospettiva ermeneutica, la tecnicità testimonia l'avvenuto divorzio con Heidegger che Marcuse presenta nel passaggio da una concezione ontologica che inserisce la tecnicità nel mondo delle essenze a una concezione concreta e materiale che fa della tecnicità l'essenza genetica del fare produttivo. In secondo luogo, da una prospettiva storico-filosofica, la tecnicità è l'elemento filologico con cui la riflessione di Marcuse si innesta e fa proprio il contributo simondoniano. Infine, da una prospettiva teorica e più speculativa, la tecnicità riattualizza l'apparato fenomenologico del giovane Marcuse orientato alla ricerca e fondazione di una filosofia concreta radicata sulla nozione di storicità.

Alla base di questa triplice ipotesi, però, è necessario fare un'osservazione ai margini dell'apparente malinteso Simondon-Marcuse. Tanto Simondon quanto Marcuse presentano due concezioni che si riferiscono rispettivamente a due contributi fondamentali alla questione della tecnica e dello sviluppo tecnologico. Si tratta, da una parte, del marxismo organologico e, dall'altra, della fenomenologia farmacologica. Se l'organologia del materialismo vitalista si muove nel solco di un precedente marxiano, la cosiddetta prospettiva farmacologica ruota intorno

all'importante contributo offerto da Heidegger sulla filosofia della tecnica. Una breve storia della farmacologia mostrerebbe, però, la trasversalità di questo specifico approccio fenomenologico, al punto che non si tratterebbe di fissare come presupposti – rispettivamente dell'organologia e della farmacologia – Marx e Heidegger, ma di stabilire due prospettive opposte e complementari: la storia e l'ontologia.

4.1.2 Organologia e storia critica della tecnologia

I marxismi occidentali hanno diffuso una lettura di Marx che, come fa notare Feenberg,⁶⁶³ riduce la questione tecnologica a mera teoria strumentale della tecnica e della scienza asservite alla produzione. Tuttavia, è possibile e necessario rettificare la teoria strumentale della tecnica – che, in effetti, è presente nella riflessione di Marx se si assume il punto di vista economico del processo capitalistico – con la prospettiva organologica, non soltanto prerogativa simondoniana di fondare la tecnologia come organologia generale, ma anche presupposto di quel materialismo vitalista che caratterizza una certa riflessione sulla tecnica che procede parallelamente alle scienze della vita.

Come abbiamo cercato di mostrare nei primi due capitoli, il problema fondamentale della tecnologia emerge nella seconda metà dell'Ottocento attraverso la contrapposizione di due nozioni centrali per la definizione della tecnica e del relativo rapporto col vivente. Si tratta, da una parte, dell'ipotesi evolucionistica di Darwin che – come ricorda Marx⁶⁶⁴ – prende in esame l'evoluzione discontinua delle tecniche animali e umane; dall'altra, della proiezione organica di Kapp che, invece, concepisce una continuità che va dall'organo all'organizzazione sociale.⁶⁶⁵ Entrambe le prospettive, per quanto contrapposte, pongono la questione della tecnica in relazione a quella della vita, ma non ancora nei termini tecnologici sviluppati da Marx. Infatti, nel capitolo XIII del *Capitale* Marx presenta la sussunzione del macchinario al modo di produzione capitalistico mostrando la

⁶⁶³ Si veda Feenberg, *Questioning technology*, cit., e *Transforming technology*, cit.

⁶⁶⁴ A questo proposito, oltre alla celebre nota 89 del *Capitale* [Marx, *Il Capitale*, cit., p. 414], si rimanda anche ai manoscritti del '61-'63 [Marx, *Capitale e tecnologia*, cit.].

⁶⁶⁵ Goffi, *La philosophie de la technique*, cit., pp. 76-78.

codeterminazione di sviluppo tecnologico, produzione, trasformazioni sociali e ideologiche, ma sarebbe necessario – come annuncia nella celebre nota 89 – fare una *storia critica della tecnologia* per comprendere la specularità dello sviluppo degli organi della natura con gli organi della produzione umana, applicando la teoria dell'evoluzione della specie di Darwin all'evoluzione degli organi tecnologici.

La necessità di una storia critica della tecnologia parte dall'assunto di un'evoluzione isomorfa di organi biologici e tecnologici, e, nel caso di Marx, si tratta di un'*Organprojektion ante litteram* che, però, segna una discontinuità nel passaggio dalla manifattura alla grande industria tra sistema organico di operai e sistema organico di macchine – grande automa e mostro meccanico che dà l'apparenza di esser vivo solo per il fatto di succhiare la vita produttiva dell'operaio. La storia dell'uomo come incedere progressivo che va dal vitale al razionale, di fronte alla tecnologia, si biforca in una direzione emancipatoria e una repressiva, in una teoria della liberazione del e dal lavoro e in un'amministrazione razionale volta all'addomesticazione dei bisogni individuali e sociali – questione che sta alla base della razionalità tecnologica di Marcuse. In Marx, una teoria strumentale della tecnica si configura nettamente nel passaggio dalla manifattura alla fabbrica. In realtà, parallelamente alla teoria strumentale che si fonda sull'uso capitalistico delle macchine, esiste una concezione evolutiva collegata alle vicissitudini del *Frammento sulle macchine*, che si può spiegare attraverso la teoria dell'innovazione che troviamo nei manoscritti del '61-'63.

Una *storia critica della tecnologia* dimostrerebbe, in genere, quanto piccola sia la parte d'un singolo individuo in un'invenzione qualsiasi del secolo XVIII. Finora tale opera non esiste. Il Darwin ha diretto l'interesse sulla storia della tecnologia naturale, cioè sulla formazione degli organi vegetali e animali come strumenti di produzione della vita delle piante e degli animali. Non merita eguale attenzione la storia della formazione degli organi produttivi dell'uomo sociale, base materiale di ogni organizzazione sociale particolare?⁶⁶⁶

Una storia critica della tecnologia, quindi, sembra oscillare tra una determinazione naturalistica, come proiezione organica, e una determinazione storico-sociale che collega gli esiti del suo sviluppo all'autonomia e al controllo umano, diversamente dal capitale che la rappresenta come neutrale. Infatti, una teoria

⁶⁶⁶ Marx, *Il Capitale*, cit., p. 414 n89.

scientifica della tecnologia non potrebbe prescindere dall'elemento storico, "poiché, come dice il Vico, la storia dell'umanità si distingue dalla storia naturale per il fatto che noi abbiamo fatto l'una e non abbiamo fatto l'altra".⁶⁶⁷ Stiegler commenta questa celebre nota di Marx dicendo che la tecnica non è semplicemente nel tempo, ma costituisce propriamente il tempo,⁶⁶⁸ facendo vibrare l'eco di Heidegger che pone la questione della tecnologia come questione epocale della contemporaneità.

Secondo Raimondi, "l'idea di Marx era costruire una storia che avesse una funzione critica senza però limitarsi a essa, [...] per fare ciò, Marx ritenne di dover assumere la teoria darwiniana all'interno di un progetto, complesso e ambizioso, di estensione dell'organologia all'ambito tecnico-sociale, in modo da saldare meccanicismo e organicismo".⁶⁶⁹ Il parallelismo che Marx stabilisce tra evoluzione degli organi della natura ed evoluzione degli organi produttivi è fondamentale per comprendere la definizione della forma macchina – che differisce sostanzialmente dalla definizione di utensile e di strumento.⁶⁷⁰ Analogamente alla mutazione in ambito evolutivo, la macchina che diventa *machinery* produce un salto nel *phylum* tecnico secondo quell'inversione tra *a posteriori* e *a priori* che fa sì che un evento particolare e imprevedibile determini poi una trasformazione irreversibile. Osservando gli effetti della prima rivoluzione industriale, a Marx non sfugge un rapporto intrinseco tra economia politica, tecnologia e ideologia che, con l'introduzione di macchinario, si presenta come rapporto precario e in cerca costante di equilibrio da parte del capitale. Infatti, il capitolo XIII espone gli squilibri che il macchinismo introduce nell'ordine economico e le precauzioni che il capitale deve prendere per non diminuire i profitti, dal momento che la sostituzione del lavoro vivo con il lavoro morto della macchina, da una parte, incrementa la potenza produttiva ma, dall'altra, diminuisce il valore delle merci.⁶⁷¹

⁶⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁶⁸ Stiegler, *La technique et le temps*, cit., p. 41.

⁶⁶⁹ F. Raimondi, "Marx, Darwin e la «storia critica della tecnologia»", *Rivista elettronica della società italiana di filosofia politica* (2014), pp. 1-21; p. 1.

⁶⁷⁰ G. Frison, *Le tecniche, l'uso della forza-lavoro e la tecnologia*, cit, p. 31.

⁶⁷¹ La macchina non può sostituire più lavoro di quanto ne è servito a produrla, altrimenti trasmetterebbe alle merci meno valore rispetto alla produzione di esse mediante la forza-lavoro. Si rimanda al lavoro di Tomba e Bellofiore sulle vicende del *Frammento* e sul rapporto che nella

Com'è noto, la tecnologia all'interno della riflessione marxiana rappresenta una funzione ancillare rispetto all'economia politica, ma allo stesso tempo con Marx è posto il problema della filosofia della tecnica contemporanea – preso tra l'idea di progresso tecnologico, potenzialmente positivo e infinito, e le trasformazioni sociali da esso veicolate che necessitano, utilizzando la concettualizzazione di Stiegler, di una farmacologia.⁶⁷² Come sottolinea Frison, il marxismo storico ha dato poca importanza all'uso della forza-lavoro e, ad eccezione di «Quaderni Rossi», ha scarsamente teorizzato la condizione lavorativa. Il peccato originale dei marxismi risiederebbe perciò in un discorso che ha nascosto il problema dell'uso della forza-lavoro, cioè del problema che articola, da una parte, divisione del lavoro e macchina e, dall'altra, tecnologia e tecnica.⁶⁷³ La forma macchina come superamento della fase manifatturiera della divisione del lavoro e la tecnologia come nuova organizzazione tecnica del lavoro, come applicazione della scienza alla produzione, permettono di ricomporre il concetto di macchina con l'uso del macchinario. Di conseguenza, risulta imprescindibile l'articolazione di forma macchina e del suo uso all'interno di una teoria dell'innovazione. Infatti, La forma macchina diventa performativa non soltanto dell'uso della forza-lavoro ovvero del fattore umano, ma anche come capacità di innovazione ovvero del fattore techno-scientifico. Per questa ragione, nel celebre *Frammento sulle macchine* – che non a caso ha caratterizzato nell'analisi operaista la transizione dal fordismo al cosiddetto post-fordismo – leggiamo che “le macchine, le locomotive, le ferrovie, i filatoi automatici sono [...] organi del cervello umano, creati dalla mano umana” e la tecnologia, che sembra autorizzare un'inversione tra produzione e valorizzazione fondata sull'applicazione della scienza alla produzione, “mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *knowledge*, è diventato forza produttiva”.⁶⁷⁴ Inoltre, nei manoscritti del '61-'63 troviamo una teoria dell'innovazione che rende ragione del passaggio dalla manifattura alla fabbrica e permette di strappare la

lettura operaista sembra invertirsi tra capitale fisso e capitale variabile [Tomba, Bellofiore, *Letture del Frammento sulle macchine*, cit.].

⁶⁷² Cfr. paragrafo 4.1.3

⁶⁷³ Frison, *Le tecniche, l'uso della forza-lavoro e la tecnologia*, cit., p. 27.

⁶⁷⁴ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968-70, pp. 402-403.

machinery tanto all'analisi strumentale del *Capitale*, quanto all'interpretazione post-fordista del *general intellect* nel *Frammento*. Qui, Marx scrive che "la differenziazione, la specializzazione e la semplificazione degli strumenti di lavoro hanno quindi la stessa origine della divisione del lavoro; [...] Darwin fa la stessa considerazione a proposito della specializzazione e della differenziazione persino degli organi degli esseri viventi".⁶⁷⁵ Gli organi meccanici progrediscono analogamente agli organi biologici, differenziando, specializzando e semplificando le proprie funzioni – processo che risponde alla concettualizzazione simondoniana di *concretizzazione*.⁶⁷⁶ Dunque, Marx allude a un modello analogico dell'evoluzione tecnica con quella organica, che però si spiega soltanto con un'accumulazione specificamente umana, materiale e cosciente.⁶⁷⁷ Quindi, la *storia critica della tecnologia*, annunciata nella nota 89 da Marx e mai realizzata, assume un'idea di continuità discontinua nella storia della tecnica che si fa tecnologia, appoggiandosi sull'idea di una proiezione organica *ante litteram* – poiché la tesi dell'*Organprojektion* di Kapp compare infatti qualche anno dopo – che però non è sufficiente a spiegare l'uso del macchinario nel processo di produzione,⁶⁷⁸ motivo per cui Marx introduce la specificità del paradigma di lavoro nel modo di produzione capitalistico, che, scindendo l'organico dall'inorganico, il lavoro vivo da quello morto, determina la creazione di valore. La concettualizzazione del lavoro – del lavoro salariato sotto padrone – insieme all'introduzione di macchinario sancisce il cambiamento di paradigma epistemologico che per Marx consiste nel modo di produzione capitalistico.

⁶⁷⁵ Marx, *Capitale e tecnologia*, cit., p. 74.

⁶⁷⁶ Secondo Angus, "Marx's detailed account of the capitalist technical logic from handwork through manufacture to industry is a logic of continuous concretization in Simondon's sense" [Angus, *Logic of Subsumption, Logic of Invention*, cit., pp. 12-13].

⁶⁷⁷ Come scrive Raimondi, "una specificità, però, distingue gli esseri umani dalle piante e dagli animali: l'"accumulazione" umana ("*Akkumulation*") è sia un 'processo storico' sia, 'per l'operaio singolo, il trasferimento di abilità'. Essa cioè implica una selezione che in parte è casuale (come per animali e piante) e in parte cosciente – le abilità selezionate possono essere trasferite – ma non per questo necessariamente migliore, perché i risultati della *combinazione* tra tecniche e natura sono spesso imprevedibili" [Raimondi, *Marx, Darwin e la «storia critica della tecnologia»*, cit., p. 5].

⁶⁷⁸ "L'accumulazione mercantile (rapina ecc.) è fondamentale per creare le condizioni che rendono possibile il decollo dell'industria, ma è solo il sistema delle macchine che rende 'originaria', cioè unica nella storia umana, una tale accumulazione. È la grande industria (fabbrica) che genera una frattura netta con le forme produttive precedenti" [Raimondi, *Ivi*, p. 12].

Questo peccato originale dei marxismi per aver ignorato la relazione tra macchina e uso della forza-lavoro, rilevato, a torto o a ragione, da Frison obbliga a un ritorno al pensiero marxiano da una prospettiva che privilegi la tecnologia all'economia politica e che permetta di leggere l'idea abbozzata da Marx di una *storia critica della tecnologia* come teoria discontinua della tecnica e dell'introduzione di innovazione, all'interno di una concezione dialettica e materialistica della storia che articola il naturalismo dell'evoluzione e l'organologia della proiezione. Proprio perché in Marx la tecnologia appare come scienza applicata alla produzione e l'organologia come storia dell'introduzione d'innovazione – che si presentano entrambe in forma negativa perché sussunte sotto il capitale – una *storia critica della tecnologia* deve scindere la sua determinazione economica da una teoria della tecnica. Fare una storia critica della tecnologia significa perciò prescindere dalla prospettiva economica marxista e tornare a interrogare la tecnologia marxiana da un punto di osservazione esterno e complementare, che si sviluppa nella prima metà del Novecento in Francia e che verte sulla definizione di un'organologia generale come analisi convergente di tecnologia, biologia e sociologia. L'oggetto della *storia critica della tecnologia* realizza un'inversione tra forma merce e forma macchina (oggetto tecnico, forma tecnologica) che si rende necessaria per comprendere i processi di valorizzazione che il progresso tecnologico sembra autorizzare, cercando di accantonare l'interpretazione tecnocratica – che nasconde dietro l'apparenza di neutralità una relazione più profonda tra produzione, innovazione e organizzazione sociale. Dunque, vi è differenza tra una storia della tecnologia e una teoria della tecnica che in Marx deriva dagli inizi della tecnologia moderna con il cameralismo tedesco, cioè con la risemantizzazione e l'impiego normativo del termine *Technologie*. Nel fare la storia dell'accezione moderna di tecnologia, il confronto con la tradizione francese e il modo in cui la corrente vitalista integra una nozione di tecnologia intrecciata con quella biologica rammenta il doppio binario della nota 89 e presenta una concezione complementare a quella di Marx – in cui il rapporto tra biologia e tecnologia, prima delle implicazioni economiche e politiche, risulta fondamentale.

Come ricorda Frison, la tecnologia nasce da un lungo processo di separazione dall'economico che verte sulla scissione dell'atto tradizionale in tecnico ed

economico.⁶⁷⁹ Perciò, la genealogia della *pensée technique* nel primo capitolo ci ha permesso di esaminare il rapporto tra natura, tecnica e cultura che l'economismo marxista ha collocato nell'effetto sovrastrutturale del modo di produzione. Il bergsonismo e una certa eredità del bergsonismo, la tradizione sociologica nei primi anni del Novecento, l'esigenza di fondare una scienza delle macchine e il progetto organologico – che si riverbera in particolar modo nella riflessione di Canguilhem, Leroi-Gourhan e Simondon – concorrono a delineare una filosofia della tecnica che, in un primo momento, si interroga sul rapporto tra tecnica e pensiero e affronta la tecnologia nella prospettiva di una teoria generale della e delle tecniche. In seguito, intorno agli anni '30, con l'entrata della tradizione marxista nella questione della tecnica, il dibattito che si sviluppa nella prima metà del Novecento si ibrida con quello sul macchinismo industriale – passando dalla questione filosofica del rapporto tra evoluzione biologica e cultura materiale a quella politica della tecnocrazia. L'entrata della tradizione marxista nel dibattito sulla tecnica prende inizialmente le mosse dalla questione implicata da Marx, ovvero – con le parole di Schuhl – perché gli antichi non hanno avuto il macchinismo? Gli anni '30 vedono, perciò, la proliferazione di studi sul macchinismo industriale, sul rapporto degli antichi e dei moderni con le macchine e sulla nascita di concezioni tecnocratiche della società. Studi che reintroducono una prospettiva materialista che occulta la componente vitalista e corporea della filosofia della tecnica, che inizia con Espinas e Bergson e arriva fino a Simondon con un ripensamento radicale del marxismo, a partire dall'esigenza organologica della storia critica della tecnologia annunciata da Marx. L'idea dell'evoluzione umana e dell'evoluzione tecnica come un unico processo irriducibile permette di mantenere aperta la dicotomia tra evoluzione che procede attraverso l'invenzione e l'insorgenza di novità e proiezione organica fondata sull'analogia del mimetismo macchinale. Una storia critica della tecnologia deve seguire il progresso degli organi della natura e degli organi di produzione in una dialettica tra invenzione – emergenza di forme di vita e introduzione di innovazione tecnica – e articolazione produttiva della vita e della tecnica nella vita, cioè in una dialettica della vita e della tecnologia

⁶⁷⁹ Frison, *Le tecniche, l'uso della forza-lavoro e la tecnologia*, cit., p. 42.

inestricabilmente legate. Il concetto di tecnicità rimanda esattamente a questo duplice aspetto, oltre a introdurre un'irriducibile continuità discontinua tra macchina e organismo, vivente e tecnica che sta alla base di soluzioni critiche orientate alla valorizzazione dell'attività tecnica, cioè lavorativa, e alla realizzazione di un umanismo tecnologico contrapposto all'antropomorfismo che la lettura soprattutto post-operaista del *general intellect* sembra introdurre.

Una storia critica della tecnologia è organologica nel momento in cui considera il valore introdotto e aggiunto dall'innovazione tecnica a prescindere dall'effetto economico e politico, e risponde a un ragionamento di tipo evolutivo e aperto all'introduzione di novità senza stabilire a prioristicamente un valore utilitaristico e critico. Perciò, l'organologia da sola non basta ma deve completarsi con un'istanza critica che invece la farmacologia sembra incarnare.

4.1.3 Farmacologia e teoria critica

Stiegler, che ha introdotto nel linguaggio filosofico comune la concettualizzazione del *pharmakon*, in realtà, riprende la riflessione del maestro, Jaques Derrida, nella *Pharmacie de Platon* e proprio da Platone ha inizio la questione farmacologica.⁶⁸⁰ In sintesi, la farmacologia si articola su due livelli che sono, in primo luogo, il rapporto irriducibile tra memoria e proteticità; secondariamente, la definizione di questo rapporto in termini farmacologici, cioè come rimedio e veleno al tempo stesso. Infatti, per quanto riguarda Platone, proprio la concezione della scrittura presentata nel *Fedro* – e su cui ritorna nella *Repubblica* – è di tipo farmacologico. “C'est le caractère hypomnésique de la mémoire qui fait que le développement des techniques de la mémoire peut faire perdre la mémoire. C'est ce qui fait dire à Platon que l'écriture – que les sophistes utilisent par ailleurs – est

⁶⁸⁰ Come scrive Stiegler, “Jacques Derrida a procédé à une lecture déconstructionniste du texte de Platon, où les pôles opposés se réunissent et, selon cette lecture, le *pharmakon*, « cette “médecine”, ce philtre, à la fois remède et poison, s'introduit dans le corps avec toute son ambivalence. Ce charme, cette vertu de fascination, cette puissance d'envoûtement peuvent être – tour à tour ou simultanément – bénéfiques et maléfiques » (p. 264). Il ajoute que « si le *pharmakon* est “ambivalent”, c'est donc bien pour constituer le milieu dans lequel s'opposent les opposés, le mouvement et le jeu qui les rapportent l'un à l'autre, les renverse et les fait passer l'un dans l'autre (âme/corps, bien/mal, dedans/dehors, mémoire/oubli, parole/écriture, etc.) » (p. 365) (*La Pharmacie de Platon*, Paris, Garnier-Flammarion, 1972)” [B. Stiegler, “Questions de pharmacologie générale. Il n'y a pas de simple *pharmakon*”, «Psychotropes» 13, 3 (2007), pp. 27-54; p. 34n].

une chose qui peut être dangereuse car c'est un *pharmakon*. D'une façon plus générale, ce caractère de l'écriture est aussi celui, pour Platon, de la technique".⁶⁸¹ L'operazione teorica di Stiegler è quella di postulare un'intrinseca reificazione della memoria nei supporti artificiali che sono per definizione tecnici, così come lo è la scrittura.⁶⁸² Gli *hypomnemata*, i supporti di memoria tecnica che a partire da Husserl Stiegler definisce anche ritenzioni terziarie, in quanto come terzo tipo di memoria accanto a quella biologica e a quella storico-sociale, sono condizione *sine qua non* per la concettualizzazione del *pharmakon*. Esso è "à la fois le remède et le poison selon Platon, lequel dit aussi que toute technique est un *pharmakon*, c'est-à-dire que toute technique peut servir soit à construire, à élaborer, à élever le monde, soit à le détruire".⁶⁸³ Se prendiamo la definizione di *pharmakon* in *Ars Industrialis*,⁶⁸⁴ il carattere hypomnemico della memoria si completa con il *Gestell* heideggeriano.⁶⁸⁵ In comune Platone e Heidegger hanno una concezione ambivalente dei supporti tecnici che, però, nel tedesco diventano elementi significanti di un mondo che procede in maniera unidirezionale.

Nella concezione di Heidegger, la vita viene compresa nella tecnica, prodotta dalla tecnica, e la tecnica come ontologia dell'azione strumentale è il modo del disvelare (*aletheuein*), il disvelamento della contemporaneità.⁶⁸⁶ La

⁶⁸¹ *Ivi*, p. 39.

⁶⁸² Sulla scrittura come prima specie di tecnica insiste anche Leroi-Gourhan che vede progressiva esteriorizzazione della mano con lo sviluppo di capacità linguistico-cognitive attestate storicamente dalla comparsa della scrittura. In effetti, nel *Gesto e la parola*, tecnica e linguaggio rappresentano i due poli del medesimo processo antropogenetico. Non a caso, Leroi-Gourhan è un'importante fonte di Stiegler.

⁶⁸³ Stiegler, *Questions de pharmacologie générale*, cit., p. 34.

⁶⁸⁴ Il sito di *Ars Industrialis* è ideato e diretto da Stiegler ed è un importante strumento divulgativo della sua filosofia. [Cfr. <http://www.arsindustrialis.org>].

⁶⁸⁵ "Tout objet technique est pharmacologique : il est à la fois poison et remède. Le *pharmakon* est à la fois ce qui permet de prendre soin et ce dont il faut prendre soin, au sens où il faut y faire attention : c'est une puissance curative dans la mesure et la démesure où c'est une puissance destructrice. Cet à la fois est ce qui caractérise la *pharmacologie* qui tente d'appréhender par le même geste le danger et ce qui sauve. Toute technique est originellement et irréductiblement ambivalente : l'écriture alphabétique, par exemple, a pu et peut encore être aussi bien un instrument d'émancipation que d'aliénation" (Stiegler, voce «Pharmakon», *Ars Industrialis*, <http://arsindustrialis.org/pharmakon>). Il fenomeno della grammatizzazione è letto da Stiegler come invenzione tecnica decisiva per l'umanità, introducendo l'idea di una memoria tecnica come "ritenzione terziaria" che struttura l'uomo parallelamente alla memoria biologica e a quella storico-sociale.

⁶⁸⁶ Heidegger presenta una concezione tecnica della vita e del pensiero, poiché "non soltanto il vivente è tecnicamente oggettivato nell'allevamento e nello sfruttamento, ma è in pieno svolgimento l'assalto della fisica atomica ai fenomeni della vita come tali. In fondo è l'essenza stessa della vita ad esser rimessa alla produzione tecnica. Che oggi si cerchino seriamente, nei risultati

tecnologia costituisce il mondo contemporaneo come totalità in cui l'uomo incontra sempre se stesso come realtà reificata: gli strumenti costruiscono un mondo di finalità particolari – di *Wozu* – cioè di usi verso un fine che si connettono a un trascendentale tecnico, al *Worumwillen* come direzione del progresso intrinsecamente ambivalente.⁶⁸⁷ La vita è ridotta a fatto dal dispositivo tecnologico e, con la sua concettualizzazione del *pharmakon* e della *pharmacologie*, Stiegler radicalizza l'idea di *Gestell* heideggeriano. Seguendo la farmacologia di Stiegler, la riflessione della tecnica di Heidegger è composta da due momenti che corrispondono grossomodo a *Essere e tempo*, da una parte, e alla *Frage* insieme alla *Lettera sull'umanesimo*, dall'altra. Infatti, la tecnologia come *Gestell* della *Cura* si completa con l'orientamento non meglio precisato verso il pericolo e la salvezza. La prima fase con *Essere e tempo* definisce il *Gestell* come dispositivo di rinvio destinale, che attraverso la *Cura* orienta in un mondo le strumentalità, i vari *Wozu* particolari, verso un trascendentale tecnico che sarebbe il *Worumwillen*, finalità indecidibile tra salvezza e pericolo – rimedio e veleno come sostiene Stiegler postulando l'irriducibile ambivalenza della tecnica. A questo livello, si tratta di una concezione protetica della tecnica, unificata dalla direzionalità del *Worumwillen*. Nella seconda fase costituita principalmente dalla *Questione della tecnica*, ma che si riverbera anche nella *Lettera sull'umanesimo*, il destino più che la *Cura* diventa il vettore principale di orientamento della tecnologia che oscilla inesorabilmente tra la minaccia del pericolo e la promessa della salvezza.

La farmacologia riguarda la relazione tra memoria tecnica e proteticità che Stiegler rintraccia non soltanto in Platone o Heidegger, ma anche nell'idea di

e nell'impostazione della fisica atomica, le possibilità di una dimostrazione della libertà umana e della fondazione di una nuova teoria dei valori, è un indice del predominio della rappresentazione tecnica, il cui sviluppo è già da tempo sottratto alle idee e alle convinzioni dei singoli. Il predominio essenziale della tecnica si manifesta anche in quelle zone marginali in cui si tenta ancora di controllare la tecnica con l'aiuto di tavole di valori tradizionali; si tratta di sforzi nei quali si fa già ricorso a mezzi tecnici, che sono ben altro che semplici fattori estrinseci. Infatti, l'uso di macchinari e la costruzione di macchine non sono affatto la tecnica stessa, ma soltanto uno strumento ad essa conforme per la realizzazione della sua essenza nell'oggettività delle sue materie prime" [M. Heidegger, "Perché i poeti?", *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 267].

⁶⁸⁷ La concezione della tecnologia di Heidegger conosce due momenti collegati rispettivamente a *Essere e tempo*, da una parte, e alla *Frage* insieme alla *Lettera sull'umanesimo*, dall'altra. Alla prima concettualizzazione fa riferimento ad esempio Simondon nel MEOT senza esplicitarlo chiaramente, ma riferendosi al concetto di *ustensilité* presentato in *Essere e tempo* [Cfr. MEOT, p. 222].

esteriorizzazione di Leroi-Gourhan e in quella di concretizzazione di Simondon. La proteticità degli oggetti, il fatto che siano delle entità collegate tra loro ma che al contempo prolunghino il corpo, li rende un sistema ipotetico di strumentalità, secondo Heidegger. Tuttavia, a partire dal carattere essenziale della tecnicità, la riflessione di Simondon si confronta con quella di Heidegger proprio in relazione alla nozione di *strumentalità (ustensilité)*.⁶⁸⁸ Nel MEOT, Simondon, richiamandosi esplicitamente a Heidegger, specifica che “la technicité fait partie du monde, elle n’est pas seulement un ensemble de moyens, mais un ensemble de conditionnements de l’action et d’incitations à agir”.⁶⁸⁹ Se è vero che il mondo tecnicamente strutturato rappresenta un sistema di rinvii fra oggetti a disposizione per l’uomo, secondo Simondon, non si tratta di un semplice sistema di mezzi, ma anche un insieme di condizionamenti dell’azione e di incitazioni ad agire. La tecnicità ha per Simondon un potere normativo che però non si riduce alla disponibilità,

⁶⁸⁸ Una delle prime recensioni del MEOT suggerisce un confronto tra la concezione della tecnica di Simondon e il Gestell heideggeriano: “c’est là un volume d’intérêt exceptionnel qui, après une partie consacrée à la genèse et à l’évolution des objets techniques qui met en lumière ce que l’auteur appelle l’individualisation technique, étudie les rapports entre le technique et l’homme et, dans la troisième partie, en un sens la plus essentielle, l’essence de la technicité. C’est là que sont examinés les rapports entre magie et technique. La conclusion met en lumière l’importance du technique comme mode d’explication et s’oppose, en un sens au moins, à l’explication purement économique de l’évolution. On aura intérêt à réfléchir sur le rapport qu’il y a entre ce que l’auteur appelle l’essence du technique et ce que Heidegger appelle le *Gestell*” [Recensione al MEOT, «Revue de Métaphysique et de Morale» 64, 2 (1959), p. 243]. Sul rapporto tra Heidegger e Simondon si veda M. Combes, “Tentative d’ouverture d’une boîte noire. Ce que renferme la ‘question de la technique’”, in *Technique, monde, individuation : Heidegger, Simondon, Deleuze*, a cura di J.-M. Vaysse, Olms, Hildesheim/Zurich/NewYork 2006, pp. 75-98; P. E. Rodríguez, “Sobre el vínculo entre humanismo moderno y filosofía de la técnica: Martin Heidegger y Gilbert Simondon”, «Revista CTS», 14, 5 (2010), pp. 163-172; L. Pinzolo, “Ipseità e *Mitsein* in Heidegger alla luce del transindividuale di Gilbert Simondon”, «Paradigmi» XXXVII, 2 (2019), pp. 351-364. Recentemente Yuk Hui, a partire dalla questione posta da Heidegger, ha cercato di applicare la riflessione della tecnica simondoniana in relazione al modo di esistenza degli oggetti digitali [Y. Hui, *On the Existence of Digital Objects*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London 2016].

⁶⁸⁹ MEOT, p. 221. Prosegue Simondon, “la technicité fait partie du monde, elle n’est pas seulement un ensemble de moyens, mais un ensemble de conditionnements de l’action et d’incitations à agir ; l’outil ou l’instrument n’ont pas de pouvoir normatif parce qu’ils sont de manière permanente à la disposition de l’individu ; les réseaux techniques prennent d’autant plus de pouvoir normatif que la résonance interne de l’activité humaine est plus grande à travers les réalités techniques. Or, la valorisation des ensembles techniques et leur valeur normative entraîne une forme de respect très particulier, qui vise la technicité pure en elle-même. C’est cette forme de respect, fondée sur la connaissance de la réalité technique, et non sur le prestige de l’imagination, qui peut pénétrer dans la culture. [...] Ces formes de respect et d’irrespect manifestent dans la technicité intégrée au monde naturel et humain l’inhérence de valeurs dépassant l’utilité ; la pensée qui reconnaît la nature de la réalité technique est celle qui, allant au delà des objets séparés, des ustensiles, selon l’expression de Heidegger, découvre l’essence et la portée de l’organisation technique, au delà des objets séparés et des professions spécialisées” [Ivi, pp. 221-222].

differisce dall'attività artistica e inerisce a valori umani che vanno al di là dell'utilità. La relazione degli oggetti tra loro e con l'uomo non dipende, come vorrebbe Heidegger, dalla disponibilità e dall'interconnessione del mondo tecnicamente strutturato, ma piuttosto dal potere di veicolare l'attività umana non solo nell'organizzazione tecnica ma anche in quella sociale, in linea con l'idea di un accesso tecnico al transindividuale che Simondon presenta nelle conclusioni del MEOT come abbiamo visto nel paragrafo 3.3.3. L'organizzazione tecnica come portatrice di una trama di valori sociali non si spiega né con la mera disponibilità dell'ustensilità, né con la trascendenza del *Worumwillen* come finalità inerente dei *Wozu* particolari. Inoltre, nel corso *Psychosociologie de la technicité*, Simondon chiarisce l'accento polemico a Heidegger del MEOT, stavolta stabilendo un parallelismo tra tecnicità in Heidegger e sacralità in Eliade, ma radicalizzando la nozione stessa di tecnicità.⁶⁹⁰ Sempre a partire dall'ustensilità, Simondon attribuisce a Heidegger un "simbolismo facile e superficiale" che fonda il senso degli oggetti tecnici nell'appartenenza a un mondo che, però, non coglie a pieno la nozione di tecnicità.⁶⁹¹

⁶⁹⁰ "Au-delà de l'utilité qui ferait de ces objets des ustensiles (terme employé par Heidegger), au-delà d'un symbolisme facile et superficiel d'appartenance à une caste ou à une place, on doit s'efforcer de découvrir un sens de la technicité, comme Mircea Eliade s'efforce de découvrir, sous les images et les symboles, un sens de la sacralité" [PST, ST p. 31].

⁶⁹¹ L'aggettivo "facile" è utilizzato in senso riduzionista, analogamente allo scritto programmatico del 1953 sull'umanismo in cui Simondon rimproverava al "facile umanismo" l'incapacità di concepire un'ontologia per così dire difficile. Invece, la nozione di sacralità di Eliade dischiude un senso delle immagini e dei simboli che, secondo Simondon, è complementare del senso della tecnicità. In altre parole, allo stesso modo in cui sottende un simbolismo religioso-sacrale nella relazione rappresentativa e simbolica (o se preferiamo rituale-cognitiva), così un simbolismo "difficile" è veicolato dalla tecnicità che si manifesta negli oggetti. Tuttavia, neanche Eliade riesce a cogliere il senso profondo della tecnicità, poiché resta all'ombra della nozione di sacralità (diversamente da Mauss, ad esempio, che postula come unità originaria la nozione di *mana* da cui derivano religiosità e tecnicità). Una preoccupazione normativa di difesa accomunerebbe, non soltanto Heidegger e Eliade, ma tutta una corrente filosofica che si fonda sulla *coupure* antropologica uomo-macchina (cosa che per Simondon vale anche per il rapporto uomo-animale), secondo cui la cultura umana va protetta dal cieco sviluppo tecnologico. "Or, tandis que Mircea Eliade range sous l'égide de la culture les contenus religieux, éthiques, esthétiques, mythiques, il classe les contenus de représentation et d'usage de la technicité avec les aspects variés de la civilisation. En cela, il agit comme Heidegger, qui fait des objets techniques des *utilia*, des ustensiles, n'ayant d'autre nature que de répondre à une fin pratique, à un besoin humain. Sous cette distinction qui sépare culture et civilisation, chère à un courant important de la philosophie allemande, et acceptée assez généralement sans nouvel examen, par l'existentialisme et la phénoménologie, ainsi que par des auteurs de sciences humaines (Toynbee en particulier), se lit une préoccupation normative défensive : il faut protéger la culture, et la redécouvrir, empêcher qu'elle ne soit submergée par la montée de la civilisation mue par la poussée qui vient du développement des techniques" [PST, ST, p. 74]. Come è stato detto più volte, il MEOT si apre proprio con la constatazione

Secondo Stiegler, da sola la farmacologia non è sufficiente per delineare uno sviluppo sociale e condiviso delle forze produttive, ma è necessaria anche un'organologia. Come è stato trattato nel secondo capitolo, il progetto di un'organologia generale nasce dall'ibridazione di biologia e meccanica, di una scienza della vita con una scienza delle macchine, da cui risulta una lettura biologizzante del fenomeno del macchinismo. Il punto nodale della questione organologica verte sull'impossibilità di separare vivente e tecnica, poiché l'alterità prodotta dal vivente non è mai totalmente estranea, retroagisce sul vivente e sul suo stesso *milieu*. In altre parole, l'organologia rielabora la tesi della proiezione organica in una prospettiva evolutiva che vede negli oggetti prodotti la proiezione di funzioni non soltanto biologiche, ma anche sociali. Di conseguenza, Simondon può parlare di normatività tecnica sia dal punto di vista di una regolazione interna all'evoluzione degli oggetti mediante concretizzazione del margine di indeterminazione, sia come regolazione sociale che gli oggetti esercitano modificando l'ambiente e istituendo una specifica relazione con i propri utilizzatori. Leroi-Gourhan, invece, parla dell'evoluzione in termini di antropogenesi e tecnogenesi congiunte che procedono parallelamente, per cui Stiegler può dire che esse costituiscono un unico processo di sociogenesi. La prospettiva organologica valorizza la relazione tra natura e tecnica nella forma di una continuità discontinua. Se, infatti, la farmacologia comporta una concezione aperta della tecnica, l'organologia sancisce una continuità tra vivente e sviluppo tecnologico in una prospettiva non nichilista

che "la culture s'est constituée en système de défense contre les techniques; or, cette défense se présente comme une défense de l'homme" [MEOT, p. 9]. Postulare un universo di valori essenziali alla tecnica, concepire l'organizzazione tecnica come trama che articola la tecnicità, cioè la modalità di relazione tra uomo e *media* tecnici, comporta l'adozione di una posizione difensiva della tecnica ma anti-tecnocratica. Perciò, la cultura non deve difendersi dallo sviluppo tecnologico, bensì produrre una normatività di apertura nei confronti della tecnica, cioè che consideri di volta in volta la produzione di innovazione e ne determini l'accettazione o il rifiuto secondo criteri normativi di natura sociale. A questo proposito ricordiamo la critica di Simondon alle *Due fonti* di Bergson. In particolare, Simondon non accetta la distinzione tra morale statica e dinamica e religione statica e dinamica che porta alla definizione di una società chiusa (impennata sulla staticità di morale e religione) e una società aperta (impennata sulla dinamicità). Secondo Simondon, infatti, una società non può essere mai completamente chiusa né completamente aperta, ma piuttosto emerge dall'articolazione normativa di chiusura e apertura che a loro volta dipendono dalla sovrapposizione in seno al sociale di una normatività biologica e una normatività tecnica (riletture simondoniane del paradigma del mimetismo macchinale di Canguilhem, secondo cui la società non riproduce mai una regolazione completamente biologica né completamente meccanica, ma piuttosto è un misto delle due).

e non essenzialista. Ciò significa, come sostiene Stiegler, che la farmacologia deve avvalersi dell'organologia poiché la tecnologia non può essere concepita come un'alterità contrapposta all'uomo, ma come un suo prolungamento e fonte di un possibile miglioramento delle sue condizioni di vita. Infatti, l'organologia che emerge dalla concezione simondoniana insiste sulla continuità discontinua tra natura e tecnica che, secondo Simondon, soltanto una cultura tecnica può articolare e ricomporre senza mai pervenire a una sintesi completa.

La farmacologia, in quanto concezione protetica è organologica e, in qualche misura concilia, la prospettiva strumentale con una concezione organica della tecnica che considera lo strumento come protesi del corpo sociale. Secondo Stiegler, infatti, la farmacologia "étudie organologiquement les effets suscités par les techniques et telles que leur socialisation suppose des prescriptions, c'est à dire un système de soin partagé, fond commun de l'économie en général".⁶⁹² Stiegler distingue quindi due diverse concezioni della tecnica all'insegna del concetto di *pharmakon*, che si fondano su due rappresentazioni differenti del sistema tecnologico: come evoluzione dei sistemi tecnici, cioè una concezione non-farmacologica ma organologica come in Leroi-Gourhan e Simondon, o come dispositivo tecnologico orientato al fine, cioè una concezione propriamente farmacologica come in Heidegger e Marcuse. Soltanto in quanto dispositivo orientato in vista di un fine, essa è una concezione propriamente critica e affronta il problema del *telos* della tecnica senza poter dare una risposta determinata: si tratta di una finalità virtuale e ambivalente tra il rimedio e il veleno – proprio come la *Cura* della concezione heideggeriana, di una finalità indecidibile tra salvezza e pericolo.

Nel *Worumwillen* della *Cura di Essere e tempo* è già contenuta in nuce l'elaborazione della ragione strumentale francofortese. Gli sviluppi della riflessione di Heidegger in *Die Frage nach der Technik* e nella *Lettera sull'umanesimo* non faranno che consolidare la concettualizzazione di questo trascendentale tecnico nella possibilità di pensare il progresso come rinvio destinale che struttura un dispositivo ideologico e impolitico. La concezione di Heidegger riconosce un valore alla tecnica sulla base di questo trascendentale – o meglio esistenziale – che

⁶⁹² Stiegler, voce «Pharmakon», cit., *Ars Industrialis* (si veda la nota 685).

integrata, neutralizzando, la rappresentazione antropologica e strumentale della tecnica: è un dispositivo aperto in cui l'uomo non può incidere, perché non implica un eventuale controllo della tecnologia. Come scrive Feenberg,

Heidegger and Marcuse understand this illusion [of transcendence] as the structure of modern experience. According to Heidegger's history of being, the modern "revealing" is biased by a tendency to take every object as a potential raw material for technical action. Objects enter our experience only in so far as we notice their usefulness in the technological system. Release from this form of experience may come from a new mode of revealing but Heidegger has no idea how revealings come and go.⁶⁹³

Marcuse non accetta l'impoliticità della concezione heideggeriana e, di conseguenza, mostra l'esigenza di integrare Heidegger con Marx in una concezione materialista che sia esplicitamente politica.⁶⁹⁴ Marcuse, inoltre, integra il *Gestell* heideggeriano con il dispositivo logico-formale fornito da Weber. La distinzione weberiana di una razionalità sostanziale che parte dal valore per poi definire i mezzi con cui realizzarlo – l'attività razionale orientata al valore – e una razionalità formale dell'efficacia dei mezzi per perseguire un fine – l'attività razionale orientata allo scopo – sottolinea la scollatura tra valore e fatto, e la vittoria del fatto sul valore nel capitalismo definisce una finalità orientata al rendimento e alla produzione. La questione della tecnica, posta in questi termini, sembra coincidere con il problema della ragione strumentale francofortese che, forte della lezione di Weber e di Heidegger, concepisce il mondo contemporaneo performato dall'*a priori* tecnologico della quantificazione e messa a valore della vita come mero strumento.⁶⁹⁵ Perciò, la prospettiva farmacologica è immediatamente politica e pone il problema dell'orientamento e del controllo del dispositivo tecnologico, articolando il rapporto tra tecnica e tecnologia sull'aspetto teleologico. Qui, la tecnica figura come polo intermedio tra scienza e produzione e il problema è

⁶⁹³ A. Feenberg, "Critical Theory of Technology: An Overview", «TAILORING BIOTECHNOLOGIES» 1, 1, (2005), pp: 47-64; p. 48.

⁶⁹⁴ Il cosiddetto *Heideggerian Marxism* verrà trattato nel paragrafo 4.3, mentre la radicalizzazione dell'ontologia dell'azione strumentale da parte di Marcuse verrà discussa all'interno della lettura marcusiana di Simondon nel paragrafo 4.2.

⁶⁹⁵ Come scrive Feenberg, "Heidegger explains that the 'essence of technics' – Marcuse's *a priori* – is the basis of mechanization. [...] Thus the unity of science and technology lies in the fact that the quantifiable reality of science is an instrumentalizable reality for society. What for science is a measurable object of experiment and explanation is raw material for production in society. In both cases the *a priori* concept of the object precedes and makes possible its appropriation by rational theory and practice. The connection between science, technology and society is the *a priori* form of experience they share" [Feenberg, *Marcuse's Phenomenology*, cit., p. 606].

propriamente politico, in quanto il fine della disposizione e utilizzo dei mezzi è determinato dal modo di produzione capitalista.

La farmacologia dice in un altro modo la teoria critica della società e nello specifico, a partire dal focus privilegiato sulla protesi tecnica, sul *pharmakon*, rielabora la teoria critica della tecnologia. In altre parole, ciò che Stiegler chiama farmacologia, in Feenberg è il risultato storico della ricezione di due teorie complementari del progresso, cioè delle concezioni di Heidegger e Lukács.⁶⁹⁶ Come emerge nell'analisi del sesto capitolo di ODM,⁶⁹⁷ Feenberg mostra come Marcuse costruisca la sua fenomenologia della tecnica a partire dal concetto di tecnologia di Heidegger, la distinzione tra *Lebenswelt* e scienza di Husserl, la ragione tecnica della *Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer e il concetto di reificazione di Lukács. Secondo Feenberg, diversamente dall'ontologia dell'azione strumentale di Heidegger che concepisce l'apertura del progresso tecnologico in una direzione non specificata e impolitica, la concezione di Lukács permette di pensare una realizzazione del progresso non più come reificazione della coscienza, bensì come possibilità di emancipazione per l'uomo.⁶⁹⁸ Questa ambivalenza che ritroviamo nella definizione della ragione tecnica, in realtà, in Marcuse può assumere una connotazione positiva nell'irriducibile relazione tra ragione tecnica e vita e che si sviluppa nel progressivo passaggio da una dialettica della vita negli scritti giovanili a una dialettica della tecnologia in ODM. Secondo Feenberg,

⁶⁹⁶ Si rimanda al quinto capitolo dell'ultimo libro di Feenberg, [Feenberg, *Technosystem*, cit.].

⁶⁹⁷ Si rimanda ancora al commento di Feenberg al sesto capitolo dell'*Uomo a una dimensione* [Feenberg, *Marcuse's Phenomenology*, cit.].

⁶⁹⁸ Sull'importanza di Lukács per i francofortesi si veda A. Feenberg, *The philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*, Verso, London/New York 2014. Si veda anche nel commento al sesto capitolo: "neither Horkheimer and Adorno nor Marcuse has a clear explanation for how a quantifying science would be appropriated in the context of the socialist reform of reason they project. This is a fatal inconsistency in the Marxist critique of modern rationality. It is already visible in Lukács's theory of reification, which is the source of all such critiques. Lukács too criticizes the quantification of being under capitalism. All the phenomena of scientific and technical progress, economic markets, the transformation of the labor process, bureaucratization of the economy and the state, are tied together by a reifying logic stemming ultimately from the fetishism of commodities. But Lukács is forced to admit that the quantification of nature contributes to scientific progress, whereas the same method applied to society is a reactionary tool of capitalism. Properly understood, society is subject to a qualitative historical account. He never explains how the two contradictory sides of *this* equation might come together in a socialist technology, both scientific and social, both quantitative and qualitative. The lacuna is critical for the Frankfurt School. If technological domination is conceived as the simple realization of the quantifying procedures of science, then the quasi-transcendental argument would seem to exclude the socialist alternative" [Feenberg, *Marcuse's Phenomenology*, cit., p. 610-611].

quindi, l'apertura destinale dell'ontologia dell'azione strumentale di Heidegger è completata e, in qualche modo, superata dialetticamente dalla possibilità di una dereificazione che *Storia e coscienza di classe* lascia intravedere. In effetti, la questione della tecnica pone implicitamente anche la questione della reificazione della sua essenza, che oscilla tra una promessa di emancipazione e una minaccia di asservimento e che riflette pienamente l'elaborazione della ragione tecnica della Scuola di Francoforte. Il concetto di reificazione, dello sdoppiamento della realtà in una totalità falsa caratterizza il modo di produzione capitalistico e pone delle conseguenze tanto sul piano logico-epistemologico quanto su quello antropologico.⁶⁹⁹ La teoria critica della tecnologia di Marcuse rivela quindi una matrice antropologica, che gli permette di allontanarsi dall'ontologia dell'azione strumentale, e una politica, assente in Heidegger, che la farmacologia stiegleriana cerca di radicalizzare. In maniera complementare, tale radicalizzazione corrisponde al tentativo di Feenberg di presentare l'influenza genealogica delle concezioni di Heidegger e Lukács, mostrando la continuità con quest'ultimo della riflessione francofortese circa la possibilità lasciata di un processo di dereificazione.

Tornando, infine, alla concettualizzazione di Stiegler, Marcuse fornisce una concezione farmacologica e politica della tecnologia, radicalizzando l'idealismo impolitico di Heidegger, mentre Simondon presenta la meccanologia come organologia generale che si fonda sull'idea di oggetto tecnico protetico. Tuttavia, sussiste una relazione meno evidente tra Simondon e Marcuse che ruota attorno al concetto di tecnicità e al problema della reificazione dell'essenza della tecnica. Se

⁶⁹⁹ Sul piano logico e contestualmente alla ricezione francese de *Il giovane Hegel*, Hyppolite critica a Lukács l'identificazione di alienazione e oggettivazione, che sul piano antropologico comporta l'impossibilità di produrre senza al contempo alienare il prodotto del proprio lavoro, facendo eco al problema dei manoscritti del '44 di Marx su una differenza sostanziale tra *Entausserung* e *Entfremdung*. La trasformazione della natura da parte dell'uomo come attività formale sulla materia si riflette nella relazione tra soggetto agente e oggetto formato. Sul piano antropologico, quindi, la reificazione della tecnica ripropone da una diversa prospettiva la questione della *Gattungswesen* che concepisce l'uomo e l'attività mediante il paradigma dualista materia/forma e soggetto/oggetto. Tuttavia, tra tecnica e reificazione della tecnica intercorre una differenza di relazione dell'uomo con la materia e la questione della tecnica si impone quando il modo di produzione sopprime il rapporto con la materia e diventa una relazione tra lavoro astratto e capitale. La reificazione della tecnica corrisponde al modo di produzione capitalista ed è compresa all'interno di una prospettiva economica che consiste nella produzione di valori d'uso pronti a essere scambiati.

è vero che la filosofia della tecnica di Simondon non è farmacologica, non è altrettanto vero che la teoria critica della tecnologia di Marcuse non è organologica. Questo fatto dipende dalla distinzione che Marcuse stabilisce tra tecnica e tecnologia che, sulla scorta della nascita beckmanniana del termine *Technologie*, pone un elemento di cesura tra la tecnica e tecnicità che afferisce all'ambito della vita fisica, materiale e sensibile, e la tecnologia che di per sé è ideologica e direttamente connessa al modo di produzione capitalistico. In altre parole, la tecnica è concepita organologicamente, mentre la tecnologia è farmacologica. Integrare come da progetto stiegleriano farmacologia e organologia comporta nel nostro lavoro un piano di composizione della riflessione di Simondon e di Marcuse che poggia sulla nozione di tecnicità. La tecnicità, infatti, risulta legata tanto alla proteticità della tecnica, ma anche a una particolare concezione della reificazione – Stiegler direbbe ritenzione terziaria e che corrisponde grossomodo alla reificazione del preindividuale di Virno – che vede la sussistenza di forme di memoria tecnica accanto a quella biologica e sociale e che costituisce una politica della memoria imperniata sullo sviluppo tecnologico. A partire dalla tecnicità di Simondon, è possibile definire un accesso al sociale esclusivamente tecnico, che autorizza una lettura politica della tecnica nel pensiero di Simondon.⁷⁰⁰ Mediante la ricollocazione della questione della tecnica attraverso le nozioni di farmacologia e organologia è allora possibile comprendere il modo in cui Simondon permette a Marcuse di allontanarsi da Heidegger.

4.2 Le lezioni parigine

Le conferenze di Parigi tenute da Marcuse tra 1958 e 1959 rappresentano un importante materiale teorico per la successiva stesura di ODM. Da una parte, esse insistono sulla nozione di tecnicità che rappresenta l'elemento filologico di una lettura in termini critici del pensiero di Simondon che dipende

⁷⁰⁰ Come sostiene Stiegler, non è possibile attribuire una riflessione politica a Simondon [si veda Stiegler, *Chute et elevation*, cit.], quanto piuttosto rintracciare delle questioni, soprattutto in relazione alla tecnica e al suo statuto, rilevanti politicamente. In questa direzione sembra andare, infatti, anche la lettura di Marcuse che affronta il problema tecnocratico attraverso un'interpretazione a tratti forzata del pensiero di Simondon.

esclusivamente dalla lettura marcusiana del MEOT. Dall'altra, sono contemporanee di *Soviet Marxism*, seguono *Eros e civiltà*, e annunciano già alcune tematiche dei primi capitoli di ODM. Queste conferenze, conservate in forma manoscritta fino a poco tempo fa, sono state pubblicate per la prima volta in italiano.⁷⁰¹ In esse è possibile rintracciare la prima lettura del MEOT da parte di Marcuse, nonché alcune importanti anticipazioni che verranno meglio sviluppate in ODM. Ciò che sembra rilevante è l'impianto di un *a priori* storico costruito a partire dalla nozione di tecnicità, che struttura una natura trasformata tecnologicamente, presenta i rischi del progresso che neutralizza e asservisce la tecnologia nel dispositivo di dominazione capitalista, slega il regno di fini umani dalle possibilità tecniche di emancipazione. In particolare, la seconda lezione, pubblicata in precedenza con il titolo "De l'ontologie à la technologie", rivela l'importanza e la collocazione della riflessione di Simondon nel pensiero di Marcuse.

4.2.1 Tecnicità tra strumentalità e vita

La nozione di tecnicità è centrale nell'elaborazione preliminare dell'*Uomo a una dimensione* e, del resto, tutto il ciclo di conferenze ne testimonia una prima fase redazionale. Nella seconda conferenza – l'unica pubblicata nel 1960⁷⁰² –

⁷⁰¹ Il testo della versione originale del ciclo delle sei conferenze, tenute tra 1958 e 1959 all'EPHE (*École Pratiques des Hautes Études*) conservato per anni in archivio in forma dattiloscritta e alcuni commenti a margine, è in francese, probabilmente rivista dalla seconda moglie di Marcuse, Inge Neumann, che insegnava francese in California (oppure – ma sembra poco probabile – dall'amico Lucien Goldmann direttore dell'EPHE dal 1959 al 1970. A eccezione della seconda conferenza – che, come abbiamo detto, viene pubblicata nel 1960 nella rivista "Arguments" diretta in quel momento da Kostas Axelos – le cinque restanti conferenze vengono pubblicate per la prima volta in italiano da R. Laudani [H. Marcuse, *Scritti e interventi Vol. III, La società tecnologica avanzata*, a c. di Laudani, Manifestolibri, Roma 2008, pp. 55-140].

⁷⁰² La seconda lezione è l'unica pubblicata. "De l'ontologie à la technologie". pubblicata due anni dopo nella rivista «Arguments» – diretta in quel momento da Kostas Axelos – con il titolo "De l'ontologie à la technologie" [Cfr. H. Marcuse, *De l'ontologie à la technologie. Les tendances de la société industrielle*, in «Arguments», 18 (1960), pp. 54-59; tr. eng. "From Ontology to Technology" in H. Marcuse, *Critical Theory and Society: a Reader*, a cura di E. Bronner e D. Kellner, Routledge, London/New York 1989, pp. 119-127 (poi ripubblicato in H. Marcuse, *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation, Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume Five*, a cura di D. Kellner e C. Pierce, Routledge, London/New York 2011, pp. 132-140); tr. it., *Lezioni parigine del 1958*, in *La società tecnologica avanzata*, Vol. 3, a c. di R. Laudani, Manifestolibri, Roma 2008; pp. 55-140]. Solo con la pubblicazione del volume curato da Laudani il ciclo completo delle conferenze è finalmente disponibile. Faremo riferimento all'edizione originale della seconda conferenza, mentre per quanto riguarda le restanti cinque ci rifaremo alla traduzione italiana di L. Scafoglio nel suddetto volume pubblicato da Laudani.

Marcuse si riferisce al concetto di *technicité* per definire il sistema della moderna tecnologia. L'argomento è simile a quello dell'*a priori* tecnologico che struttura l'esperienza, che l'autore impiegherà a partire da un intervento del 1961⁷⁰³ e che verrà ulteriormente sviluppato nel sesto capitolo dell'*Uomo a una dimensione*. La nozione di tecnicità, che compare nel ciclo di conferenze parigine per poi sparire nell'*Uomo a una dimensione*, sembra centrale per la lettura marcusiana di Simondon all'interno della radicalizzazione del pensiero di Heidegger. In realtà, percorrendo le sei lezioni, il termine tecnicità è utilizzato in maniera ambigua da Marcuse, analogamente a quello di tecnologia che nell'*Uomo a una dimensione* è tanto strumento di dominazione quanto di liberazione. Qui, la tecnicità rimanda al mondo delle essenze,⁷⁰⁴ ma è anche sinonimo di realtà tecnica⁷⁰⁵; incarna la distorsione capitalistica dello sviluppo tecnico,⁷⁰⁶ ma rappresenta anche la base materiale per la liberazione.⁷⁰⁷ La tecnicità rimanda alla concettualizzazione dell'*a priori* tecnologico che Marcuse presenta nel sesto capitolo dell'*Uomo*.

⁷⁰³ "The Problem of Social Change in the Technological Society" è l'intervento che Marcuse avrebbe dovuto pronunciare al simposio dell'UNESCO, tenutosi a Parigi tra 12 e 14 maggio 1961, a cui però poi non partecipa. Il testo è stato comunque pubblicato negli atti del colloquio *On social Development/Le développement social*, curato da R. Aron e B. F. Hoselitz, Mouton, Paris, 1965. La traduzione italiana "Il problema del mutamento sociale nella società tecnologica" è disponibile nell'edizione sopracitata curata da R. Laudani [Marcuse, *La società tecnologica avanzata*, cit., pp. 141-165].

⁷⁰⁴ Soprattutto nella seconda lezione, Marcuse presenta il concetto di tecnologia in relazione a una trasformazione ontologica che sopprime la bidimensionalità.

⁷⁰⁵ Nella terza lezione, la nozione di tecnicità è usata per indicare la realtà tecnica [Marcuse, *La società tecnologica avanzata*, cit., p. 78].

⁷⁰⁶ Sempre nella terza lezione, la tecnicità allude alla neutralizzazione della base tecnica della società che, secondo Marcuse, costituisce una vera e propria illusione: "la tecnicità si oppone alla politica della trascendenza, alla negazione determinata in quanto azione e aspirazione politica. Secondo Marx, la base tecnica, comune al capitalismo e al socialismo, non sarebbe s'alcun ostacolo alla rottura e alla negazione politica. Nella realtà, essa sembra stabilire ugualmente una continuità politica – generare un'azione e coscienza affermative, volte contro la rottura e contro ogni azione negativa" [Marcuse, *La società tecnologica avanzata*, cit., p. 89]. Invece, nella sesta lezione leggiamo che "la tecnicità non è semplicemente un insieme di strumenti e di metodi all'opera in un settore particolare del mondo dell'uomo; comprende piuttosto, nella fase contemporanea della storia, una nuova esperienza del mondo, un nuovo "progetto" dell'esistenza" [Ivi, pp. 131-132]; tale progetto è quello del logos unidimensionale che rappresenta una realizzazione repressiva della tecnicità.

⁷⁰⁷ Infine, ancora nella terza lezione, la tecnicità rimanda alla concettualizzazione dell'alienazione, a un'estensione dell'alienazione, "un'alienazione che sembra divenire trasparente e cosciente di sé". Come scrive Marcuse, "lo sviluppo della tecnicità tende ad assimilare il lavoro fisico (dispendio di energia fisica) e il lavoro non fisico (dispendio di energia mentale), mentre il processo della razionalizzazione produttiva riduce il dominio del lavoro necessario alla sussistenza (dell'uomo come pure dell'apparato). [...] In virtù della loro natura tecnica, priva di un fine immanente, aperta a innumerevoli possibilità, teli attività tendono al gioco: tendono a giocare col mondo e con le

Per comprendere l'ambivalenza di questa nozione è necessario fare riferimento a un testo anteriore. "Some Social Implications of Modern Technology"⁷⁰⁸ è il primo scritto che Marcuse dedica alla tecnologia in cui troviamo, come scrive Kellner, "Marcuse's first sketch of the role of technology in modern industrial societies and anticipates his later analysis in *One-Dimensional Man*".⁷⁰⁹ Qui, egli distingue tra tecnica e tecnologia e tale precisazione è fondamentale per comprendere la tecnicità, soprattutto nella seconda conferenza in cui la distinzione si specifica ulteriormente in tecnicità e tecnologia.

Technology is taken as a social process in which technics proper (that is, the technical apparatus of industry, transportation, communication) is but a partial factor. We do not ask for the

facoltà umane" [Ivi, p. 97]. Di conseguenza, sarebbe possibile correggere l'uso distorto della tecnicità e "la transizione a una società qualitativamente differente implica una ricostruzione radicale di tale apparato – la costruzione di una nuova tecnicità" [Ibidem].

⁷⁰⁸ H. Marcuse, "Some Social Implications of Modern Technology" pubblicato per la prima volta in «Studies in Philosophy and Social Change» IX, 3 (1941); disponibile in H. Marcuse, *Technology, War and Fascism. Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume One*, a cura di D. Kellner, Routledge, 1998, pp. 39-65; tr. it. "Alcune implicazioni sociali della tecnologia moderna" in Marcuse, *La società tecnologica avanzata*, cit. pp. 25-53.

⁷⁰⁹ D. Kellner, *Introduction a Marcuse, Technology, War and Fascism*, cit., p. 4.

Come scrive Kellner, "In the light of the Frankfurt School tendency to posit technology primarily as an instrument of domination and industrial society as an apparatus of social control and standardization, it is interesting to note that Marcuse presents a more dialectical theory of society and technology in his 1941 study collected in this volume (see page 41f.). He distinguishes between 'technology' (defined 'as a mode of production, as the totality of instruments, devices and contrivances which characterize the machine age') and 'technics' (defined as the instruments and practices 'of industry, transportation, communication') to distinguish the system of technological domination from technical devices and their uses. Marcuse thus distinguishes between *technology* as an entire "mode of organizing and perpetuating (or changing) social relationships, a manifestation of prevalent thought and behavior patterns, an instrument for control and domination", contrasted to *technics* which refers to techniques of production and such instruments as cars or computers. Whereas the former constitutes for Marcuse a system of technological domination, he claims that the latter can themselves 'promote authoritarianism as well as liberty, scarcity as well as abundance, the extension as well as the abolition of toil.' Marcuse's critique focuses on technology as a system of domination and he presents National Socialism as an example in which technology and a rationalized society and economy can serve as instruments of totalitarian domination, describing the Third Reich as a form of "technocracy" dedicated to the greatest technological efficiency—a trait shared in his analysis with industrial democracies, but which perhaps underplays the obvious irrationality of National Socialism. Yet after documenting in detail the ways that technology and technological rationality promote conformity and erode individuality, Marcuse concludes his study with a vision of how technics might produce abundance for all, eliminate the necessity for excessive toil and alienated labor, and increase the realm of freedom. Building on Marx's sketch on automation in the *Grundrisse* without citing it. [...] Marcuse sketches out a dialectical theory that avoids both its technocratic celebration as inherently an instrument of liberation and progress, as well as its technophobic denunciation as solely an instrument of domination. In the concluding pages, he points to the 'possible democratization of functions which technics may promote and which may facilitate complete human development in all branches of work and administration.' In addition, 'mechanization and standardization may one day help to shift the center of gravity from the necessities of material production to the arena of free human realization'" [Ivi, pp. 5-6].

influence or effect of technology on human individuals. For they are themselves an integral part and factor of technology, not only as the men who invent or attend to machinery but also as the social groups which direct its application and utilization. Technology, as a mode of production, as the totality of instruments, devices and contrivances which characterize the machine age is thus at the same time a mode of organization and perpetuating (or changing) social relationships, a manifestation of prevalent thought and behaviour patterns, an instrument for control and domination. Technics by itself can promote authoritarianism as well as liberty, scarcity as well as abundance, the extension as well as the abolition of toil.⁷¹⁰

La tecnica in se stessa prevede tanto un uso emancipatorio quanto un uso distorto. In linea con la definizione lukácsiana di dereificazione, la tecnica è ciò che permette a Marcuse di mantenere aperta la possibilità di una realizzazione dereificata della tecnologia,⁷¹¹ che invece rappresenta uno specifico modo di produzione del sistema capitalistico. In quanto modo di produzione, la tecnologia è propriamente la teoria strumentale della tecnica, secondo cui i mezzi di produzione sono sussunti sotto il capitale e diretti verso un fine distorto. La definizione della tecnologia in termini di produzione e riproduzione materiale e culturale del capitalismo è ancora centrale nell'*a priori* tecnologico dell'*Uomo a una dimensione* che si basa sulla quantificazione delle qualità sensibili e sull'astrazione del lavoro – in una parola quantificazione della vita.⁷¹² Parallelamente, però si fa strada anche un'idea evolutiva della razionalità tecnologica che sembra afferire alla definizione della tecnica come uso conforme ai fini umani piuttosto, che uso distorto del sistema di produzione. Tecnica e tecnologia non sono quindi delle nozioni polarizzate, ma sovrapposte. La tecnologia rappresenta l'uso distorto della tecnica sia dal punto di vista della produzione sia dalla prospettiva sovrastrutturale che la erge a ideologia del progresso, laddove la tecnica in se stessa prevede tanto il

⁷¹⁰ Marcuse, *Some Social Implications of Modern Technology*, in *Technology, War and Fascism*, cit., p. 41.

⁷¹¹ Come scrive Feenberg, sebbene le teorie del progresso di Heidegger e Lukács siano complementari, Marcuse preferisce al dispositivo impolitico e ideologico di Heidegger la possibilità che si profila in *Storia e coscienza di classe* di una dereificazione che passa attraverso la necessaria reificazione della coscienza [A. Feenberg, *Marcuse's Phenomenology*, cit.].

⁷¹² L'*a priori* storico della razionalità tecnologica è ciò che permette di passare dal paradigma ontologico a quello tecnologico (come vedremo nel prossimo paragrafo 4.2.2). Tale *a priori* è prodotto da due astrazioni storiche che determinano il collasso di esperienza empirica e scientifica l'una sull'altra. Da una parte, si tratta, cioè, sulla scorta della lezione di Husserl, della progressiva astrazione delle qualità sensibili dal procedimento scientifico che ha inizio con Galileo. Dall'altra, un'analogia quantificazione si verifica nella concettualizzazione del lavoro che da categoria ontologica (come vedremo in 4.3.3) diventa una categoria economica fondata sull'astrazione dell'attività tecnica, che da oggettivazione dell'attività nei prodotti del lavoro diventa vera e propria alienazione della capacità poetica e creativa dell'uomo.

buono quanto il cattivo uso di mezzi in vista di un fine. Secondo Kellner, “this dialectical model is important for studying specific technologies and the technological society of the present era since contemporary discourses on technology tend to dichotomize into either technophilic celebrations of the arrival of new technologies upon which they predicate a golden future, or technophobic discourses which demonize technology as an instrument of destruction and domination. Marcuse’s critical theory of technics/technology by contrast differentiates negative features with positive potentials that could be used to democratize and enhance human life”.⁷¹³ È perciò plausibile che la critica di Marcuse, analogamente all’intento di Canguilhem, sia volta a distinguere un umanesimo tecnologico da un antropomorfismo tecnologico che caratterizza le concezioni formali e meccaniche del progresso tecnico.⁷¹⁴ Tuttavia, una critica parallela all’operazionismo⁷¹⁵ se da una parte permette di leggere lo sviluppo in termini processuali, dall’altra lo inserisce in una spirale senza via d’uscita che cresce progressivamente e appiana la differenza tra scienza e tecnologia moderna.

Nelle conferenze del ’58-’59 la distinzione tra tecnica e tecnologia si specifica attraverso la nozione di tecnicità. Nella seconda conferenza parigina del 1958 la questione della *technicité*, dell’essenza della tecnica, caratterizza il passaggio dalla fase preindustriale a quella industriale ovvero la fase storica in cui – con le parole di Marcuse – “la technologie a remplacé l’ontologie”⁷¹⁶ e “l’être assume le caractère ontologique de l’instrumentalité”.⁷¹⁷ Qui, la tecnicità è presentata come un sistema normativo che ha subito un processo di progressiva astrazione, prima

⁷¹³ Kellner, *Introduction*, a Marcuse, *Technology, War and Fascism*, cit., p. 7.

⁷¹⁴ Per vie diverse, Canguilhem e Marcuse criticano il dispositivo del mimetismo macchinale e, soprattutto, l’automatismo che sembra autorizzare una forma di determinismo che Canguilhem in *Macchina e organismo* definisce antropomorfismo tecnologico in contrapposizione a un umanesimo tecnologico. L’argomento dell’antropomorfismo tecnologico a cui dovrebbe opporsi un umanesimo tecnologico tanto secondo Canguilhem quanto Simondon riecheggia nella concettualizzazione operaista e post-operaista del *general intellect* che, in effetti, riproduce attraverso il dispositivo tecnologico il funzionamento automatico della valorizzazione e espropriazione capitalista. Anche Marcuse sembra perciò criticare questo dinamismo che passa attraverso lo sviluppo della tecnologia e che diventa funzionale nella riproduzione dello sfruttamento da parte del capitale della vita mediante la tecnologia.

⁷¹⁵ In ODM troviamo una critica all’operazionismo di Brigdmann da parte di Marcuse, in quanto l’operazionismo pratico e teorico hanno una comune base nella razionalità tecnologica.

⁷¹⁶ H. Marcuse, “De l’ontologie à la technologie” (1958), in «Arguments» 18 (1960), pp. 54-59; p. 55.

⁷¹⁷ *Ivi*, p. 56.

ad opera della scienza e poi dell'organizzazione del lavoro, e che, di conseguenza, ne ha fatto una totalità disponibile e neutrale. Seguiamo, allora, l'argomentazione di Marcuse sulla reificazione della tecnicità.

De par sa conception même, la science moderne tendait vers une fin. Elle a d'abord fait abstraction des fins qui apparaissaient incompatibles, non pas avec la «réalité» mais avec la réalité industrielle ascendante, et elle en est venue aux moyens eux-mêmes: à la technicité. Elle a construit un univers d'instrumentalités intellectuelles et physiques, un système véritablement «hypothétique». Mais un système d'instrumentalités dépend, comme tel, d'un *autre* système: d'un univers de *fins*.⁷¹⁸

Marcuse presenta il sistema della tecnicità come incompatibile con la finalità. Facendo riferimento alla distinzione di Husserl tra scienza e mondo dell'esperienza, l'astrazione delle qualità secondarie – cioè le qualità sensibili – produce un'incompatibilità tra vita e mezzi della vita.⁷¹⁹ Così, l'esperienza dell'ascendente realtà industriale soppianta i fini con i mezzi e la vita diventa un mezzo piuttosto che un fine. In questo modo, il sistema della tecnicità rappresenta il sistema di strumentalità ipotetiche e intellettuali ormai separato dal sistema dei fini. In riferimento alla rappresentazione heideggeriana della tecnica, la *technicité* consiste nel sistema della moderna tecnologia in cui l'uomo e le cose sono considerati allo stesso titolo delle “strumentalità ipotetiche”.

Certe, une machine, un instrument technique, peuvent être considérés comme neutres, comme pure matière. Mais la machine, l'instrument n'existent jamais en dehors d'un ensemble, d'une totalité technologique ; ils n'existent que comme élément d'une «technicité» ; et la technicité est un «état du monde», un mode d'existence de l'homme et de la nature. Heidegger a souligné que le «projet» du monde comme instrumentalité précède (et doit précéder) la technique en tant qu'ensemble d'instruments. Il faut que l'homme conçoive la réalité comme technicité avant de pouvoir agir sur elle comme technicien.⁷²⁰

Marcuse evoca la neutralità della teoria strumentale della tecnica correggendola con l'idea di una “totalità tecnologica” in cui la macchina è un “elemento di tecnicità”. In altre parole, Marcuse sta parafrasando l'idea heideggeriana che l'essenza della tecnica sia la base della tecnologia moderna nella forma del

⁷¹⁸ *Ibidem* ; tr. eng. : “Science made ends abstract – as processes which appeared themselves incompatible not with reality but with ascending industrial reality in which ends become means in a system of “technicity” (*). In this way, science constructed the universe of intellectual and physical instrumentality, a system truly “hypothetical”. Nevertheless, a system of instrumentalities depends, as such, on *another* system: on a universe of *ends*” [H. Marcuse, *From Ontology to Technology*, cit.; p. 123].

⁷¹⁹ La stessa distinzione ritorna nel sesto capitolo di ODM e, come scrive Feenberg, costituisce una delle fonti della fenomenologia della tecnologia di Marcuse.

⁷²⁰ Marcuse, *De l'ontologie à la technologie*, cit., p. 57.

macchinismo. Infatti, la tecnicità è un “mondo” in senso heideggeriano e il progetto/proiezione dell’essenza della tecnica come esperienza di questo mondo di strumentalità anticipa l’esistenza del macchinismo. Inoltre, essendo un universo di entità strumentali, la tecnicità non è soltanto l’organizzazione sistematica delle macchine, ma anche l’esperienza di questa organizzazione come una totalità di entità significative. Così, seguendo il ragionamento di *De l’ontologie à la technologie*, Marcuse utilizza il concetto di tecnicità per ripensare il concetto heideggeriano di cura.

Si l’on tient compte de ce caractère existentiel de la technicité, on peut parler d’une cause finale technologique et du refoulement de cette cause finale par le développement social de la technique.⁷²¹

Marcuse traduce la concezione ontologica di Heidegger in una rappresentazione concreta e quindi storica della tecnologia. Seguendo Heidegger, la tecnicità rappresenta un insieme di cose pronte all’uso per il *Dasein* come un mondo di strumenti per un soggetto che orienta intenzioni e significato della totalità tecnologica. Tuttavia, la realizzazione dei fini tecnologici verso uno sviluppo sociale appare normativamente impossibile, poiché l’efficienza e la produttività sostituisce l’uomo come soggetto dello sviluppo tecnologico. La *technicité*, invece, realizzerebbe un progetto d’esistenza qualitativamente diverso come sostiene anche Simondon. Infatti, per quest’ultimo, la tecnicità è l’esistenza degli oggetti tecnici in quanto essenza genetica della realtà tecnica nelle intenzioni umane e nelle proprietà oggettive. Di conseguenza, la tecnicità definisce la relazione tra le cose e l’uomo in modo concreto, cioè come processo di concretizzazione. Il modo d’esistenza della macchina, come lo strumento o l’insieme tecnico, consiste nella comunicazione tra elementi materiali e relazioni umane. Per Simondon, ma anche nella conferenza del 1958 di Marcuse, la tecnicità è una relazione essenziale tra realtà umana e realtà tecnica e, allo stesso tempo, una relazione concreta.

Marcuse, radicalizza l’idea dell’essenza della tecnica attraverso il progetto di un mondo in cui il carattere della tecnicità sia collegato alla finalità tecnologica. Se la tecnicità è il mondo delle strumentalità fisiche e intellettuali, ovvero intenzioni umane e proprietà oggettive, deve esserci una causa finale tecnologica

⁷²¹ *Ibidem*.

piuttosto che l'astratto *Worumwillen* del *Dasein*, dell'orientamento dei *Wozu* singolari dell'azione strumentale. La causa finale dovrebbe progettare la relazione tra l'uomo e la natura verso lo sviluppo sociale della tecnologia e poi verso la sua stessa soppressione.⁷²² Quindi, Marcuse specifica la cura di Heidegger – il *Worumwillen* di un soggetto che è gettato nel mondo – attraverso la relazione esistente tra tecnicità e fine sociale della tecnologia. In questa prospettiva, sembra riferirsi alla *technicité* di Simondon entro l'analisi fenomenologica dell'oggettività tecnica, come modo di vedere il mondo e performare l'esperienza in una relazione concreta con la finalità. Infatti, secondo Feenberg, Marcuse traduce il concetto di cura nel sistema della tecnologia e “what Heidegger conceived as an ontology of the instrumental action, gathering the human being and the world in the pursuit of a possible non-specified end, becomes the normative explication of technology inability in realizing its own end somewhat defined”.⁷²³ In mancanza del fine ultimo della “pura strumentalità”, Marcuse conclude che

La technicité, en effet, en tant que projet historique, a un sens interne, le sens qui est lui propre : elle ne projette l'instrumentalité que comme moyen de débarrasser l'homme du labeur et de l'angoisse, de rendre pacifique la lutte pour l'existence. C'est là la cause finale de la transformation méthodique du monde impliquée dans la technicité. Or, la technique, en se développant actuellement comme instrumentalité «pure», a fait abstraction de cette cause finale : celle-ci a cessé d'être le but du développement technologique. En conséquence, l'instrumentalité pure, sans finalité, est devenue un moyen universel de *domination*.⁷²⁴

Secondo Marcuse, la *technicité* non è soltanto il progetto del mondo esperito come strumentalità, ma anche l'esperienza storica e determinata del mondo

⁷²² Come spiega Feenberg, “the development of the argument is anticipated in a sort of précis of *One-Dimensional Man* that Marcuse wrote while teaching in France in the late 1950s. This précis contains once again a significant reference to Heidegger, but not to Heidegger the critic of technology. Instead, Marcuse goes back to *Being and Time* for a conception of technology as intrinsically oriented toward human needs. This is a peculiar passage. It translates Heidegger's transcendental analysis of worldhood as a system of instrumentalities based on a generalized concept of “care” into the historically specific concept of technicity as the system of modern technology. “Care” has become the orientation toward human needs which is intrinsic to instrumental action as such, hence also to modern technology, but which, Marcuse claims, is blocked by capitalism. Thus, what Heidegger thought of as an ontology of instrumental action unifying human being and world in terms of an unspecified end has become, on Marcuse's retelling, a normative account of the failure of technology to realize its quite definite proper end! Marcuse sets up the contrast between a truncated technological a priori aimed exclusively at domination and an alternative a priori that would fulfill the *telos* of technology in the creation of a harmonious society reconciled with nature. Technology is not neutral, but rather it is ambivalent, available for two different developmental paths” [Feenberg, *Marcuse's Phenomenology*, cit., pp. 607-608].

⁷²³ *Ibidem*.

⁷²⁴ Marcuse, *De l'ontologie à la technologie*, cit., p. 57.

tecnologico. Così, il senso interno e concreto della *technicité* può aprire il progetto storico di liberazione piuttosto che essere l'idealistica cura del *Dasein*. E, se nella società pretecnologica l'attività tecnica era relata al miglioramento delle condizioni umane e la soddisfazione di bisogni vitali e sociali, la tecnica rappresenta storicamente un mezzo per liberare l'uomo dalla dipendenza esterna della natura. Con ciò, la tecnicità è aperta all'esperienza estetica e richiede che la vita torni a essere considerata un fine in sé; tuttavia, in mancanza della vita come finalità tecnologica, il progetto storico della *technicité* va a coincidere con quello della dominazione.

La nozione di tecnicità ritorna allora sulla distinzione del 1941 tra *technics* – produzione e cultura materiale – e *technology* – modo di produzione e ideologia – e si presenta come categoria ontologica della tecnica che in se stessa non è né buona né cattiva, ma intrinsecamente collegata con il regno dei fini che per Marcuse coincide con quello della vita umana. Sembra perciò che si produca uno scarto ontologico tra tecnicità e tecnologia, come scrive Marcuse un passaggio dall'ontologia alla tecnologia, che caratterizza il mondo contemporaneo e presenta la perdita della dimensione negativa, cioè dell'opposizione antagonista all'ordine imposto dal capitale. In ogni caso, fin nei primi scritti, l'ontologia di Marcuse è un'ontologia storica che si dà nella forma di una teoria della storicità attraverso cui anche le implicazioni ontologiche della teoria degli istinti di Freud diventano il materiale politico per un'irriducibile dialettica della vita e della tecnologia.

4.2.2 Unidimensionalità e seconda natura

Nelle conferenze di Parigi, come abbiamo visto, Marcuse approfondisce la distinzione tra tecnica e tecnologia. La tecnologia, definita modo di produzione e ideologia della società capitalistica nel 1941, si presenta come “second nature”.⁷²⁵

⁷²⁵ Marcuse riprende l'idea di *second nature* da Lukács, che a sua volta mutua da Hegel, in quanto totalità falsa e reificazione della coscienza del soggetto produttivo. Per Marcuse, la tecnologia, ovvero il modo di produzione della società capitalistica, si presenta come seconda natura e mistifica il suo essere un prodotto storico della dominazione attraverso l'apparente naturalità tanto dell'ambiente industriale esteso al di là della fabbrica quanto della macchinazione dei bisogni biologici e sociali dell'uomo.

Se, come scrive Toscano, l'idea di natura in Marcuse è ancora hegeliana,⁷²⁶ allora che statuto dare alla natura tecnologicamente modificata? Marcuse sembra perciò sdoppiare il luogo dell'alterità e dell'alienazione in Hegel su due livelli. Questi due livelli, come scrive nella seconda conferenza, si possono chiamare ontologia, da una parte, e tecnologia, dall'altra. Nelle conferenze, dunque, inizia a farsi strada l'idea di plurali livelli di oggettività che permetterebbero di render conto della funzione ambivalente della tecnologia nella teoria critica di Marcuse – tanto di dominazione, quanto di liberazione attraverso l'estetizzazione della tecnologia.⁷²⁷ Come Marcuse scrive nella seconda lezione, “il faut donc rejeter la notion de neutralité de la technique, selon laquelle la technique est au delà du bien et du mal, est l'objectivité même, susceptible d'être utilisée socialement sous toutes ses formes”.⁷²⁸ Perciò, l'oggettività e il suo statuto è al centro della questione tecnologica.

L'argomento di Marcuse procede dalla definizione di una relazione irriducibile tra ontologia e politica – relazione messa già in luce negli scritti

⁷²⁶ Toscano, nel commentare la lettura marcusiana di Simondon, fa alcune considerazioni sulla nozione di natura in entrambi, sottolineando la definizione inoggettiva di Simondon contrapposta a un'idea oggettiva che Marcuse riprende da Hegel: “L'erreur de Marcuse dérive très directement de sa formation dans la dialectique négative de Francfort (qu'il cherche à renouveler aussi avec Bachelard et Whitehead). Elle lui empêche de tirer les leçons de cette pensée de la technique. Il ignore que la « nature » chez Simondon, a un tout autre rapport à la réalité technique que la nature hégélienne, qu'elle déplace tout le problème du rapport politique-technologie-nature, s'installant déjà dans une idée « inobjective » (Combes) du fait naturel. Marcuse manque le rôle d'articulation et de discontinuité événementielles donné par Simondon à l'invention et aux objets techniques” [Toscano, *La disparation*, cit., pp. 79-80].

⁷²⁷ Si veda A. Feenberg, “Marcuse et l'esthétisation de la technologie”, in «Quaderni» 49, 1 (2002), pp. 81-101. Si tratta, soprattutto degli ultimi sviluppi del pensiero di Marcuse che ritornano sulla questione del capitolo conclusivo di ODM. Come scrivono Brunkhorst e Koch, “nel *Saggio sulla liberazione* Marcuse non indietreggia nemmeno davanti all'idea di estetizzare la tecnica, di sancire l'alleanza di un'«arte liberatrice» con una «tecnologia liberatrice»” [H. Brunkhorst, G. Koch, *Marcuse* (1987), Massari, Bolsena 2002, p. 22].

⁷²⁸ Marcuse, *De l'ontologie à la technologie*, cit., p. 57.

psicanalitici⁷²⁹ e che caratterizzava la fenomenologia materialista degli scritti giovanili.⁷³⁰ Nel definire il nesso ontologia-politica, egli ricorre a una nozione del suo primo lavoro in assoluto, cioè del *Deutsche Künstlerroman*, in cui presentava la lacerazione (*Zerrissenheit*) tra arte e vita, letteratura e vita quotidiana nella modernità. Anche il rapporto tra ontologia e politica è caratterizzato, secondo Marcuse, da una lacerazione: una “lacerazione ontologica” tra la dimensione soggettiva e quella oggettiva che da Aristotele arriva fino a Hegel.⁷³¹ Nella prima conferenza la lacerazione ontologica rimanda a un’“esperienza del mondo come realtà antagonista”⁷³² collegata con l’idea di natura, ma allo stesso tempo che non indica un’unica realtà poiché secondo Marcuse vi sono “differenti esperienze del mondo”,⁷³³ in cui la tecnologia ne rappresenta una. In ciò Marcuse si distanzia da Heidegger poiché la tecnologia struttura un mondo che non è l’unico possibile, ma solo uno tra tanti, un’esperienza tra differenti esperienze del mondo. Inoltre, nella sesta lezione, la lacerazione ontologica è presentata come presupposto fondamentale della dialettica, in quanto “contraddizione tra totalità falsa dell’esperienza empirica e aspirazione alla propria verità”.⁷³⁴ L’oggettività del reale sta nella rappresentazione delle cose esistenti come mondo di essenze legate a una

⁷²⁹ Come scrive in *Repressione sociale e repressione psicologica. Sull’attualità politica di Freud*, “la discussione dell’attualità politica di Freud non vuole difendere lo stesso Freud contro gli psicoanalisti, né spiegare la politica, la società, attraverso la psicologia. Si tratta di comprendere la psicologia come una scienza politica, di rinvenire i fondamenti della società nelle pulsioni più profonde dell’individuo. Da questo punto di vista, la lotta contro la teoria freudiana appare come una manovra ideologica, volta a trasformare una teoria radicale in una teoria conformista: trattando la miseria generale come una miseria personale, e la repressione sociale come un complesso privato, essa contribuisce in effetti ad assoggettare l’individuo alla sua società” “Repressione sociale e repressione psicologica. Sull’attualità politica di Freud”, [(1962) *Teoria critica del desiderio. Scritti e interventi Vol. IV*, a cura di R. Laudani, Manifestolibri, 2011, pp. 55-61; p. 55]. Inoltre, secondo Marcuse “la teoria di Freud contiene delle assunzioni sulla struttura dei modi principali di essere: essa contiene implicazioni ontologiche” [EC, p. 73].

⁷³⁰ Su questo argomento torneremo nel paragrafo 4.3. la definizione di storicità concreta permette a Marcuse di delineare un terreno comune a ontologia (*Dasein* in termini heideggeriani o Vita in quelli hegeliani) e politica intesa come pratica trasformativa e teoria dell’azione rivoluzionaria.

⁷³¹ Espressione che troviamo tanto in *De l’ontologie à la technologie*, quanto in *Some Social Implications of Modern Technology* del 1941.

⁷³² Marcuse, *La società tecnologica avanzata*, cit., p. 66.

⁷³³ *Ibidem*.

⁷³⁴ Sul tema della dialettica, Marcuse ritorna a inizio degli anni ’60 quando, nella prefazione alla seconda edizione a *Reason and Revolution* esprime la necessità di precisare l’importanza e la portata del metodo dialettico (prefazione pubblicata in francese sempre in «Arguments»). Si veda la prefazione alla seconda edizione di *Reason and Revolution* [H. Marcuse, “A Note on Dialectics”, in *Reason and Revolution*, Beacon Press, Boston 1960].

finalità specifica, mentre la soggettività comporta un'adesione al mondo che correda la teoria dell'essere di una *praxis* nei termini di una teoria del dover-essere, cioè di una concezione etica e politica. Il soggetto umano, in altre parole, che comprende e trasforma la natura, lo fa a partire dalla lacerazione tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere. Nella discrepanza tra dimensione oggettiva e soggettiva è allora possibile pensare lo spazio della libertà e della volontà, spazio specificamente umano che ricompona la lacerazione tra ontologia e politica nella misura in cui il mondo oggettivo mediante la pratica corrisponde all'ordine razionale imposto dall'uomo. Come Horkheimer, Marcuse vede nell'antichità un rapporto armonico tra ontologia e politica, ragione oggettiva e ragione soggettiva. L'ordine oggettivo come insieme delle istituzioni della *polis* è condiviso dalla comunità e accettato individualmente e, quindi, il *demos* come soggetto politico dell'ordinamento democratico si riflette nelle proprie istituzioni.⁷³⁵ Contrapposta a questa rappresentazione "mitica"⁷³⁶ del buon governo nella *polis* come rapporto reciproco e complementare tra individuo e comunità, ragione oggettiva e ragione soggettiva, troviamo la società industriale avanzata che sotto l'apparenza democratica esprime l'unilateralità dell'ordine del capitale. Questo ordine rappresenta il risultato della dialettica storica del dominio, di quella dialettica dell'Illuminismo, che, secondo Horkheimer e Adorno, con l'incedere di una razionalità emancipatrice stabilisce anche le condizioni dell'attuale dominazione capitalistica della quantificazione e della misura di ogni cosa. E, sotto il dominio della ragione strumentale o razionalità tecnologica, la lacerazione ontologica tra oggetto e soggetto viene ricucita in un tutto razionale regolato dall'imperativo del rendimento ottimale e della massima produttività in linea con la concettualizzazione weberiana della razionalizzazione formale.

Per Marcuse, la lacerazione ontologica tra dimensione oggettiva e dimensione soggettiva è ciò che fa del progresso un progresso umano con cui l'uomo

⁷³⁵ Si rimanda al saggio *Il concetto di ragione* di Horkheimer [M. Horkheimer, "Il concetto di ragione", in Aa. Vv. *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, introduzione a cura di E. Donaggio, Einaudi, Torino 2005, pp. 195-209.

⁷³⁶ Moses Finley ha dimostrato come la democrazia diretta ateniese ponesse ugualmente dei problemi di democraticità relativi al peso dell'élite aristocratica [M. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma/Bari 2005].

conquista nuovi spazi di libertà – libertà morale, pulsionale, economica.⁷³⁷ Tuttavia, nella società capitalistica la dimensione oggettiva si presenta come un tutto organizzato razionalmente, una “totalità tecnologica” per usare le parole di Marcuse,⁷³⁸ mentre la dimensione soggettiva viene soppressa.

Le nouveau mode de pensée annule la tradition ontologique. Hegel a résumé l'idée qui est au centre de cette tradition : Le Logos, la Raison, est le dénominateur commun du sujet et de l'objet, en tant que synthèse de contraires ; cette synthèse se réalise dans la lutte théorique et pratique ; dans la transformation du monde donné en un monde libre et rationnel : c'est l'œuvre de l'*Histoire*. Avec cette idée, l'ontologie idéaliste englobait la *tension* entre sujet et objet, l'opposition de l'un à l'autre ; la réalité de la raison était différents modes d'être, ainsi le système le plus résolument moniste maintenait l'idée d'une substance qui se déploie en sujet et objet, c'est-à-dire l'idée d'une réalité double, dualiste, antagonique. La transformation de la réalité naturelle, en réalité technique, mine la base même de ce dualisme. [...] un nouveau monisme apparaît, mais qui est cette fois un monisme sans substance. La tension entre sujet et objet, le caractère dualiste et antagonique de la réalité tendent à disparaître et avec eux la «bi-dimensionalité» de l'existence humaine, la capacité d'envisager un autre mode d'existence dans la réalité, de dépasser la facticité vers ses possibilités réelles.⁷³⁹

Osserviamo nella fase storica contemporanea il passaggio da una concezione della totalità a un'altra: dall'ontologia come mondo delle essenze, di entità significative connesse a un universale di senso che comprende irriducibilmente il *telos*, alla tecnologia come nuovo paradigma dell'essere che separa l'essenza dal *telos*, sostituendo al rapporto soggetto-oggetto un rapporto mezzi-fini e alla finalità intrinseca una estrinseca, coincidente con l'ordine capitalistico di produttività e rendimento ottimale.⁷⁴⁰

Il problema del passaggio dall'ontologia alla tecnologia concerne la performatività della tecnologia nei confronti del mondo in cui da sempre l'uomo è inserito, che da mondo delle essenze e dei significati diventa un mondo fatto di strumentalità tra le quali l'uomo figura allo stesso titolo di un ingranaggio. Si tratta, per usare una terminologia cara alla Scuola di Francoforte, del problema della reificazione, della falsificazione dell'universo di relazioni del soggetto col mondo che diventa un mondo di rapporti tra cose e trasferisce la forma del valore merce

⁷³⁷ Come dice Laudani, la trasformazione repressiva degli istinti è il fondamento psicologico di un triplice dominio – sugli istinti, sul lavoro, sulla natura esterna intesa come scienza e tecnica – a cui corrisponde una triplice libertà: morale, come libertà dalla necessità istintuale; politica, come libertà dalla violenza e l'anarchia della lotta per l'esistenza; intellettuale, come dominio sulla natura e libertà di trasformare il mondo attraverso la ragione umana [Laudani, *Teoria critica del desiderio*, cit., p. 9].

⁷³⁸ Cfr. nota 720.

⁷³⁹ Marcuse, *De l'ontologie à la technologie*, cit., p. 55.

⁷⁴⁰ Torneremo sulla questione della teleologia nel paragrafo 4.2.4.

alle relazioni sociali, celando così la verità dell'essere il prodotto dell'ideologia capitalistica. Riassumendo brutalmente il discorso di Marcuse, si potrebbe dire che l'eco di Heidegger e Lukács si ripercuote sul gesto hegeliano di ricomprensione dell'oggetto nel soggetto, per cui l'unità dell'essere si presenta come una totalità tecnologica che, essendo la reificazione dell'essenza della tecnica ormai separata dai fini, rappresenta un duplicato falsificato della realtà ma non per questo meno reale. Come riassume Kellner, la rappresentazione dell'esistente come totalità tecnologica implica la tesi dell'unidimensionalità:

The self-contained and self-perpetuating technological world allows change only within its own institutions and parameters. In this sense, it is "one-dimensional" and "has become a universal means of domination" which congeals into a "second nature, *schlechte Unmittelbarkeit* (bad immediacy) which is perhaps more hostile and more destructive than primary nature, the pre-technical nature".⁷⁴¹

La reificazione dell'essenza della tecnica in una seconda natura come cattiva mediazione va di pari passo con la tesi dell'unidimensionalità, della perdita della dimensione soggettiva. La seconda natura è reale nella misura in cui falsifica, duplica in maniera inautentica la natura pretecnologica, cioè preindustriale. È evidente allora il paradosso che porta con sé la tecnologia per Marcuse: la seconda natura, che si sovrappone alla natura primaria (concepita ancora in termini hegeliani) e la struttura tecnologicamente, secondo quel processo di razionalizzazione che impone gli imperativi della produzione e del rendimento, sopprime la dimensione del soggetto, della ragione umana, in favore di una ragione strumentale che fa del soggetto umano un mezzo al pari di altri. La totalità oggettiva, ridotta a mondo di strumentalità che riproduce normativamente se stesso, diventa un mondo reale perché privato dell'autentica dimensione razionale: l'uomo.

La totalità tecnologica come reificazione dell'essenza della tecnica, per Marcuse, non si manifesta esclusivamente nella produzione tecnologica (oggetti

⁷⁴¹ D. Kellner, *Introduction a One Dimensional Man*, cit., p. XXV. Prosegue Kellner, "Marcuse's analysis is based on a conception of the historical rise of a technological world which overpowers and controls its subjects. In this technological world, Marcuse claims that metaphysics is superseded by technology, in that the previous metaphysical concept of subjectivity, which postulates an active subject confronting a controllable world of objects, is replaced by a one-dimensional technical world where 'pure instrumentality' and 'efficacy' of arranging means and ends within a pre-established universe is the "common principle of thought and action. [...] Marcuse introduces 'one-dimensional' in his earlier writing as an epistemological concept that makes a distinction between one-dimensional and dialectical thought" [*Ivi*, pp. XXV-XXVI].

tecnici, macchinari) ma costituisce la realtà oggettiva, il mondo modificato tecnologicamente che cambia aspetto fino a diventare la forma principale di realtà conosciuta dall'uomo nella società industriale avanzata. Il senso del concetto di unidimensionalità, che troviamo ne *L'uomo a una dimensione* ma che compare già in precedenza,⁷⁴² sta proprio in questa unicità e unilateralità dell'ordine oggettivo che perde completamente la dimensione della soggettività, tanto nei termini di ragione umana quanto di essere sensibile dell'uomo. In altri termini, il modo di produzione capitalistico sotto l'imperativo della *performance* e del rendimento, non si limita a espropriare il plus-lavoro assoggettando il lavoratore alla produzione ma, grazie alla disponibilità di beni prodotti, performa mediante l'immissione di questi beni sul mercato anche i bisogni dell'uomo. Di conseguenza, l'uomo appare come prodotto macchinato dal capitale che riproduce se stesso nei termini dettati dal capitale e che, in ultima analisi, serve il capitale come un ingranaggio della grande macchina economica. E questo a prescindere dall'appartenenza alla classe lavoratrice, poiché, una volta assoggettato il sistema dei bisogni alla *Maschinerie*, l'alienazione non si manifesta più come fenomeno intrinseco al lavoro salariato, ma si estende alla società tutta come vera e propria alienazione culturale.

La realtà materiale dell'uomo nella società capitalista avanzata è dunque fatta di quantità e di misure, o meglio i beni di consumo e le relazioni sociali che li hanno prodotti sono dei quanta di valore che celano il loro essere funzione riproduttiva dell'economia capitalista, divenuta anche economia pulsionale. La natura come insieme che contiene l'uomo e il suo ambiente diventa fonte di valori quantificabili, misurabili, appropriabili, in cui l'uomo rappresenta un valore tra tanti, uno strumento. A partire da questa ontologia strumentale, Marcuse elabora allora una riflessione sulla base economica della produzione che si configura come base tecnica: non è più la struttura del lavoro salariato a determinare lo sfruttamento di uomo e natura, bensì la tecnica (ovvero la reificazione dell'essenza della tecnica) asservita alla produzione che disciplina lavoro semplice,

⁷⁴² Kellner mezziona appunto la seconda conferenza *From Ontology to Technology*, mentre Feenberg ricorda che la concettualizzazione della bidimensionalità compare già nell'*Ontologia di Hegel*, su cui torneremo in 4.3.2.

lavoro organizzativo e tempo di non lavoro. L'automazione della produzione fa dell'uomo un pezzo intercambiabile, una realtà oggettiva.

Unidimensionalità e seconda natura sono allora nozioni che dicono in un'altra maniera la reificazione dell'essenza della tecnica, che da potenziale di emancipazione per l'uomo diventa strumento di dominazione. La bidimensionalità costituita dalla lacerazione ontologica tra ontologia e politica definisce una natura per così dire originaria, mondo delle essenze e dei valori della vita; mentre, l'unidimensionalità della seconda natura tecnologica è per Marcuse un'ontologia distorta e dispotica. Infatti, la tecnologia, ontologia dispotica della tecnica, coincide ormai con l'ordine capitalistico, e produce uno schiacciamento non soltanto dell'essere sulla strumentalità (dell'ontologia sulla tecnologia) ma anche del dover-essere, dell'ambito etico e politico sull'ordine tecnologico. Assistiamo a una sorta di sdoppiamento e soppressione della lacerazione tra essere e dover-essere: ontologia e politica non intrattengono più tra loro quel rapporto reciproco e complementare ma collassano l'una sull'altra lasciando spazio all'unico ordine, "unità forzata" o "unificazione forzata" come dice Marcuse,⁷⁴³ dell'essere strumentale. E l'unificazione forzata in tutto razionalmente organizzato come totalità tecnologica è una tecnocrazia. La tesi dell'unidimensionalità fonde in un unico paradigma la teoria dell'essere e quella dell'agire pratico dando luogo a una vera e propria ontologia politica imperniata sulla tecnica. Il processo storico di progressiva naturalizzazione della tecnica, come un tutto già da sempre disponibile,

⁷⁴³ Kellner commenta una delle ultime battute di ODM insistendo sulla nozione di "unità forzata" o "unificazione illusoria": "The unification of opposites in the medium of technological rationality must be, in all its reality, an illusory unification, which eliminates neither the contradiction between the growing productivity and its repressive use, nor the vital need for solving the contradiction' (ODM: 260). Thus Marcuse recognizes that both social conflicts and tendencies toward change continue to exist and that radical social transformation may eventually be possible. Although the focus of his analysis is on the containment of social change, he describes the society in the passage just cited as a 'forced unity' or 'illusory unification' rather than as one which has eliminated all contradictions and conflicts. Thus, to interpret properly both *One-Dimensional Man* and Marcuse's project as a whole, *One-Dimensional Man* should be read in relation to *Eros and Civilization* as well as to the works that follow, such as *An Essay on Liberation* and *Counterrevolution and Revolt*. It is precisely the vision of 'what could be' articulated in these texts that highlights the bleakness of 'what is' in *One-Dimensional Man*. Marcuse continues to believe that contradictions exist between the higher possibilities of a free and pacified society and the existing social system. The problem presented in *One-Dimensional Man* is that one-dimensional thought cannot perceive this distinction, but Marcuse insists that it continues to exist, and, if perceived, could be a vehicle of individual and social transformation" [Kellner, *Introduction*, in ODM p. XXXIII].

e tecnicizzazione della natura, con cui il sistema dei bisogni è consegnato alla produzione, ridefinisce la politica in termini tecnici ovvero come sistema burocratico che garantisce il buon funzionamento della società. Oltre al contributo di Weber con la nozione di razionalizzazione formale per comprendere unitamente ottimizzazione e burocratizzazione del sistema produttivo, in realtà, tutta una tradizione tedesca riecheggia nell'idea di politica come tecnologia, a partire dall'introduzione e risemantizzazione del termine a fine '700 come disciplina amministrativo-burocratica legata ad un tipo di obbligazione politica.⁷⁴⁴ Concepita in questi termini, la tecnologia comporta non soltanto il governo del sistema produttivo ma anche sociale ovvero si presenta come un dispositivo tecnocratico.

4.2.3 Tecnorazia e filosofia autocratica della tecnica

La critica alla tecnocrazia accomuna la riflessione di Simondon e di Marcuse e sembra costituire la cornice entro cui Marcuse inserisce Simondon e la sua critica della "filosofia autocratica della tecnica".⁷⁴⁵ L'impiego e la specificità che la nozione di tecnicità viene ad assumere nella seconda conferenza delinea una gerarchia concettuale che articola il piano delle essenze con quello dei fini. Il binomio tecnicità-tecnica, che conserva delle potenzialità ontologiche – che per Marcuse sono allo stesso tempo politiche, ha come controparte il binomio tecnologia-tecnocrazia cioè un dispositivo mezzi-fini che concepisce la realtà come una totalità astratta e quantificabile, razionale e al tempo stesso strumentale. Come accennavamo, l'uso del termine tecnicità sembra avvicinare Marcuse a Simondon, permettendo inoltre di esplicitare l'interesse nei confronti del filosofo francese che emerge nell'*Uomo a una dimensione*. Infatti, il passaggio sulla "filosofia autocratica della tecnica" di Simondon (che troviamo nel sesto capitolo all'interno della rappresentazione fenomenologica della tecnologia moderna attraverso, da una parte, la distinzione husserliana tra scienza e *Lebenswelt* e, dall'altra, il concetto di tecnologia di Heidegger) prosegue il ragionamento della seconda lezione.

⁷⁴⁴ Si rimanda al paragrafo 1.1.1 di questo lavoro. Riguardo a Marcuse e alla ripresa della tematica weberiana della burocrazia della razionalità formale si rimanda a H. Marcuse, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Einaudi, Torino 1969.

⁷⁴⁵ MEOT, p. 127.

Inoltre, l'intero ciclo di conferenze del 1958-1959 fornisce un sostanzioso materiale che sei anni dopo andrà a confluire nei primi capitoli de *L'uomo a una dimensione*.

Proprio nella seconda lezione, Marcuse si sofferma sull'espressione simondoniana della "filosofia autocratica della tecnica" per definire la tecnologia come progressiva separazione della tecnicità da un sistema di fini. Si tratta propriamente di una concezione tecnocratica che, forte della scissione del sistema di tecnicità e finalità, perde la dimensione storico-biologica: la vita umana, che dovrebbe costituire il centro di una nuova teleologia, secondo Marcuse. Tanto il tedesco quanto il francese condividono la critica alla tecnocrazia basata su un'idea di sviluppo tecnologico che si separa da quello tecnico.⁷⁴⁶ Così, nell'*Uomo a una dimensione*, l'interpretazione del medesimo passaggio sulla "filosofia autocratica della tecnica" di Simondon è utilizzato per la definizione dell'*a priori* tecnologico – passaggio che sembra suggerire un'idea analoga del *continuum* storico attraversato dalla dominazione che, in ultima analisi, si trasferisce al sistema di macchine.

One might call autocratic a philosophy of technics which takes the technical whole as a place where machines are used to obtain power. The machine is only a means; the end is the conquest of nature, the domestication of natural forces through a primary enslavement: The machine

⁷⁴⁶ Nel MEOT Simondon presenta la tecnocrazia in contrapposizione alla politica, governo tecnico e governo politico articolano diversamente sviluppo e economia. La volontà di potenza dello sviluppo tecnologico si specifica perciò in un potere politico privo di conoscenza tecnica e un sapere tecnico che non dispone delle risorse economiche né del potere politico per attuare uno sviluppo sociale della tecnologia. "La philosophie technocratique elle-même est affectée de violence asservissante, en tant qu'elle est technocratique. Le technicisme sortant d'une, réflexion sur les ensembles techniques autocratiques est inspiré par une volonté de conquête sans frein. Il est démesuré, il manque de contrôle interne et d'empire sur lui-même. Il est une force qui va et qui ne peut se perpétuer dans l'être que tant que dure pour elle la phase ascendante de succès, de conquête. Le Saint-Simonisme a triomphé sous le second Empire parce qu'il y avait des quais à construire, des voies ferrées à tracer, des ponts et des viaducs à jeter au-dessus des vallées, des montagnes à percer de tunnels. Cette agression conquérante possède le caractère d'un viol (le la nature. L'homme entre en possession des entrailles de la terre, traverse et laboure, franchit ce qui jusqu'à ce jour était resté infranchissable. La technocratie prend ainsi un certain sens de violation du sacré. Jeter un pont sur un bras de mer, rattacher une île au continent, percer un isthme, c'est modifier la configuration de la terre, c'est attenter à son intégrité naturelle. Il y a un orgueil de domination dans cette violence, et l'homme se donne le titre de créateur ou au moins de contre-maître de la création : il joue un rôle démiurgique : c'est le rêve de Faust, repris par une société tout entière, par l'ensemble des techniciens. En effet, il ne suffit pas que les techniques se développent pour que le technocratisme naisse. *Le technocratisme représente la volonté d'accéder au pouvoir qui se fait jour dans un groupe d'hommes possédant le savoir et non le pouvoir, la connaissance des techniques mais non l'argent pour les mettre en oeuvre et le pouvoir législatif pour se libérer de toute contrainte*" (MEOT, p. 127, corsivo nostro). Nella *Nota Complementare*, Simondon svilupperà ulteriormente il rapporto tra rendimento e civilisation de l'argent [NC, ILFI pp. 526-527; ed. it. pp. 726-727].

is a slave which serves to make other slaves. Such a domineering and enslaving drive may go together with the quest for human freedom. But it is difficult to liberate oneself by transferring slavery to other beings, men, animals, or machines; to rule over a population of machines subjecting the whole world means still to rule, and all rule implies acceptance of schemata of subjection (MEOT, 1958: 127).⁷⁴⁷

Marcuse conclude, perciò, che “the Logos of technics has been made into the Logos of continued servitude. The liberating force of technology – the instrumentalization of things – turns into a fetter of liberation; the instrumentalization of man”.⁷⁴⁸ Questa interpretazione non contraddice la teoria simondoniana della tecnologia, perché anch’essa critica la tecnocrazia. Tuttavia, in questo passaggio Simondon sembra esprimere una concezione strumentale della tecnica, di mezzi orientati verso un fine: *the machine is only a means, the end is the conquest of nature*. Ciò che Marcuse ignora del pensiero di Simondon è la concezione della tecnologia come evoluzione dei sistemi tecnici, in linea con la concezione di Leroi-Gourhan di una progressione e co-implicazione di antropogenesi e tecnogenesi. Invece, analogamente a Heidegger, Simondon condivide il rifiuto della concezione antropologica e strumentale della tecnica, sebbene non parli di *Gestell* ma di sistema tecnico come *milieu* tecnico-geografico che si sovrappone al concetto di *milieu* associato, mentre la sua definizione della tecnica esclude l’impiego di mezzi in vista di un fine. Di conseguenza, il modo di esistenza dell’oggetto tecnico non ha niente a che fare con il suo uso e la sua utilità: la tecnica ha una finalità intrinseca che si contrappone alla finalità estrinseca dell’essenza della tecnica, come nella rappresentazione politica di una dominazione attraverso il sistema di macchine, che è una distorsione, una rappresentazione autoritaria della tecnica.

La teoria critica della tecnologia di Marcuse radicalizza l’idea di tecnocrazia concependo un dispositivo mezzi-fini orientato alla dominazione politica e, più precisamente, alla dominazione nascosta del modo di produzione capitalistico che si dà come realtà reificata. Infatti, se Marcuse concorda con la critica alla rappresentazione autoritaria della tecnica di Simondon, vi è una profonda differenza nella definizione di tecnologia. La concezione di Simondon è basata sull’evoluzione dei sistemi tecnici a prescindere da vincoli esterni, poiché le finalità socio-

⁷⁴⁷ Marcuse, *De l’ontologie à la technologie*, cit., p. 59; ODM, pp. 162-163.

⁷⁴⁸ ODM, p. 163.

economiche sono per definizione estrinseche rispetto all'essenza della tecnica. Tuttavia, il comune interesse filosofico nella tecnologia e la relativa critica sono messi in evidenza da alcuni commentatori. Secondo Stiegler,⁷⁴⁹ la teoria marcuseiana della tecnologia è farmacologica, come veleno e rimedio della società contemporanea, mentre Simondon non propone una concezione farmacologica della tecnica: la sua teoria non è assiologica.

La questione della tecnocrazia, del governo del sistema tecnologico, è una questione condivisa nella riflessione di Marcuse e di Simondon. Per entrambi si tratta di mettere in questione una concezione strumentale della tecnica che ne fa un insieme di mezzi da orientare verso un fine e, di conseguenza, la loro attenzione si concentra sulla performatività tecnologica che agisce nell'orizzonte dell'automatismo e dell'autonormatività. Si potrebbe dire che la riflessione di Marcuse e quella di Simondon si presentano come concezioni complementari circa il modo in cui l'esperienza è strutturata dalla realtà tecnologica. Se il primo ha l'esigenza di muovere una critica alla reificazione della tecnica operata dall'ordine capitalistico che si presenta sotto l'insegna dell'unidimensionalità ovvero di un ordine oggettivo totale ormai privo del soggetto umano di ragione; il secondo tenta di mettere in discussione l'ipotesi stessa della reificazione e della conseguente alienazione dell'uomo di fronte alle sue macchine, mediante l'analisi dell'oggettività tecnologica, per così dire, dall'interno. Risulta evidente che tanto la reificazione dell'essenza della tecnica in Marcuse, quanto l'oggettività concreta della tecnica in Simondon, prima di porre la questione del governo e dell'orientamento del dispositivo tecnologico, hanno il problema di gestire l'alterità prodotta dal progresso tecnico, il rapporto dell'uomo con la macchina e l'impatto dell'automatismo sulla società.

La questione della tecnocrazia emerge, dunque, da una concezione strumentale della tecnica come dispositivo mezzi-fini orientato dall'imperativo economico del rendimento e della produzione che è, allo stesso tempo, politico come *logos* della dominazione. E, secondo Marcuse, la necessità di questo ordine tecnocratico procede parallelamente allo sviluppo di una forma di razionalità che,

⁷⁴⁹ Stiegler, *La technique et le temps 1*, cit.

come abbiamo visto, esclude la soggettività umana e caratterizza il modo di produzione capitalistico. Specularmente alla ragione strumentale della dialettica dell'Illuminismo, la razionalità tecnologica realizza un tipo di dominazione razionale che produce una nuova alienazione per l'uomo, non più nel lavoro ma nella vita, e le condizioni di possibilità di emancipazione si trasformano in un nuovo asservimento. Tuttavia, se la razionalità tecnologica si definisce su una base quantitativa, sul calcolo e sulla misura che scienza moderna e teoria economica del valore hanno contribuito a istituire, esiste almeno potenzialmente la possibilità di una definizione qualitativa.

Such a qualitatively new mode of existence can never be envisaged as the mere by-product of economic and political changes, as the more or less spontaneous effect of the new institutions which constitute the necessary prerequisite. Qualitative change also involves a change in the *technical basis* on which this society rests – one which sustains the economic and political institutions through which the “second nature” of man as an aggressive object of administration is stabilized. The techniques of industrialization are political techniques; as such, they prejudge the possibilities of Reason and Freedom.⁷⁵⁰

Secondo Marcuse, il rapporto tra struttura e sovrastruttura, tra base tecnica che si sovrappone a quella economica e tecnologia come forma attuale dell'ideologia del capitale – una *second nature* come totalità tecnologica, può e dovrebbe articolarsi in maniera diversa. Ciò è possibile mediante la trasformazione qualitativa della base tecnica della società, contrariamente alla configurazione quantitativa che le teorie strumentali della tecnica sembrano autorizzare. Se è vero che base tecnica e tecnologia intrattengono tra loro un rapporto causale, è vero anche che tale rapporto non ricalca la natura prettamente economica della relazione tra struttura e ideologia dei marxismi, di conseguenza, la tecnologia è, solo accidentalmente, un dispositivo mezzi-fini orientato al profitto e all'interesse del capitale. La ragione di questa accidentalità del dominio tecnologico o, se vogliamo, necessità ipotetica di una fondazione tecnica della dominazione capitalistica deve essere ricercata nella distinzione concettuale tra tecnica e tecnologia operata da Marcuse, in controtendenza con l'uso anglofono di omonimia tra *technics* e *technology* che costituisce il contesto culturale in cui il tedesco, ormai dal 1934, fa parte.

⁷⁵⁰ ODM, pp. 19-20.

Come abbiamo già ricordato, nell'articolo del 1941, Marcuse fin da subito tiene a precisare la differenza tra tecnica e tecnologia e questa distinzione costuirà, a distanza di vent'anni, il nocciolo teorico della dialettica della tecnologia de *L'uomo a una dimensione*. Marcuse definisce con estrema chiarezza la tecnologia come una forma ideologica della nostra società, *as a mode of production, as the totality of instruments, devices and contrivances, an instrument for control and domination*. La tecnica, invece, non rappresenta in sé un valore negativo né tanto meno positivo, ma si tratta piuttosto di un valore potenziale e normativo, direttamente connesso a una finalità estrinseca non necessariamente coincidente con l'ordine capitalistico. Per essere più precisi, la tecnica indica tanto gli strumenti in generale quanto il sistema dei mezzi e delle tecniche di produzione, in una parola, la *Maschinerie*.⁷⁵¹ In questo senso, è disposizione di strumentalità che il dispositivo tecnologico orienta verso le specifiche finalità del capitale, quindi il dispositivo mezzi-fini preso nella sua interezza è una tecnocrazia che accentra funzioni di produzione, di controllo e di dominazione.⁷⁵²

La distinzione tra tecnica e tecnologia non comporta soltanto una precisazione terminologica del loro impiego, ma introduce una differenza sostanziale tra queste due nozioni. La tecnologia, infatti, si colloca immediatamente su un terreno politico che corrisponde a quello amministrativo del controllo e dell'orientamento del sistema socio-produttivo e, per questo, tecnologia è sinonimo di

⁷⁵¹ Riportiamo il passo del già menzionato articolo del 1941: "technology is taken as a social process in which technics proper (that is, the technical apparatus of industry, transportation, communication) is but a partial factor. We do not ask for the influence or effect of technology on human individuals. For they are themselves an integral part and factor of technology, not only as the men who invent or attend to machinery but also as the social groups which direct its application and utilization. Technology, as a mode of production, as the totality of instruments, devices and contrivances which characterize the machine age is thus at the same time a mode of organization and perpetuating (or changing) social relationships, a manifestation of prevalent thought and behavior patterns, an instrument for control and domination. Technics by itself can promote authoritarianism as well as liberty, scarcity as well as abundance, the extension as well as the abolition of toil" [Marcuse, *Some Social Implications of Modern Technology*, in *Technology, War and Fascism*, cit., p. 41].

⁷⁵² Come scrive Kellner, "in the light of the Frankfurt School tendency to posit technology primarily as an instrument of domination and industrial society as an apparatus of social control and standardization, it is interesting to note that Marcuse presents a more dialectical theory of society and technology in his 1941 study collected in this volume. [...] Marcuse thus distinguishes between technology as an entire 'mode of organizing and perpetuating (or changing) social relationships, a manifestation of prevalent thought and behavior patterns, an instrument for control and domination', contrasted to technics which refers to techniques of production and such instruments as cars or computers" [Kellner, *Introduction*, in *Technology, War and Fascism*, cit., p. 5].

tecnocrazia in Marcuse. La tecnica, invece, si carica di una valenza politica nel momento in cui diventa strumento per perpetuare l'ideologia capitalista, ovvero nel momento in cui la tecnologia la organizza come tecnocrazia. Di conseguenza, la dominazione esercitata dalla tecnica non è che un effetto della sussunzione del capitale ed è alienante in quanto sussunta alla produzione, sebbene conservi delle potenzialità emancipatrici che, non accrescendo il profitto del sistema produttivo, vengono neutralizzate dal dispositivo tecnologico. Sotto le condizioni del capitale, la tecnica è asservita a delle finalità esterne a partire dall'assunzione della sua neutralità, perfettamente in accordo con una concezione antropologica e strumentale di essa. Ciò che nella riflessione di Marcuse appare con i contorni di una critica alla tecnocrazia, in realtà, porta con sé la rivendicazione delle potenzialità tecnologiche di liberazione neutralizzate dal dispositivo tecnocratico. Dunque, la tecnica non è neutrale, ma non è neanche immune al processo di reificazione operato dalla tecnologia: l'apparente neutralità dipende dalla reificazione dell'essenza della tecnica realizzata dalla società industriale avanzata.

La distinzione tra tecnica e tecnologia è centrale per comprendere la riflessione di Marcuse nell'*Uomo a una dimensione*, in cui la razionalità tecnologica non sempre è sinonimo di dominazione. Infatti, la razionalità della dominazione sembra, talvolta, lasciare margine alla sua trasformazione qualitativa in una razionalità emancipatrice secondo un processo di "estinzione" della tecnologia, intesa come organizzazione quantitativa della produzione e della società, e di "consumazione" dell'alienazione.⁷⁵³ La tecnocrazia è senza dubbio l'oggetto della critica marcusiana, ma di una critica che radicalizza il senso stesso del criticismo. Invece

⁷⁵³ Come Marcuse scrive in *Eros e civiltà*, "gli aspetti positivi dell'alienazione progressiva aprono nuovi orizzonti. Le energie umane che sostennero il principio di prestazione diventano sempre meno indispensabili. L'automatizzazione della necessità e dello sperpero, del lavoro e del divertimento, esclude la realizzazione di potenzialità individuali in questi campi. Essa respinge cariche libidiche. L'ideologia della penuria, della produttività del lavoro, della dominazione e della rinuncia, è dislocata tanto dal suo terreno istintuale che da quello razionale. La teoria dell'alienazione dimostrò che l'uomo non si realizza nel suo lavoro, che la sua vita è diventata uno strumento di lavoro, che il suo lavoro e i suoi prodotti hanno assunto una forma e un potere indipendenti da lui come individuo. Ma la liberazione da questo stato di cose richiede, sembra, non l'arresto dell'alienazione, ma la sua consumazione, non la riattivazione della personalità repressa e produttiva, ma la sua abolizione. L'eliminazione delle potenzialità umane dal mondo di lavoro (alienato) crea le condizioni preliminari per l'eliminazione del lavoro dal mondo delle potenzialità umane" [EC, pp. 137-138].

di porre dei limiti al progresso tecnologico, inumano perché privato dell'uomo come sua finalità, la tecnocrazia, portata agli estremi del suo sviluppo, può dischiudere delle possibilità di liberazione come tendenze immanenti ma non ancora attualizzate nella società. Per questa ragione, *L'uomo a una dimensione* si chiude con la minaccia e la promessa della catastrofe della liberazione e in linea con la prospettiva definita da Stiegler definisce una farmacologia, cioè una concezione della tecnica come dispositivo al contempo positivo e negativo, rimedio e veleno. Secondo Marcuse, l'apparato tecnologico o giungerà al punto della sua completa distruzione oppure costituirà una nuova sensibilità estetica, in cui i valori soppressi dalla ragione tecnica si potranno rimaterializzare.⁷⁵⁴ In questo caso, sarà possibile recuperare attraverso la tecnica stessa quel rapporto irriducibile tra essere e dover-essere che la tecnologia schiaccia e neutralizza nell'essere strumentale. Rimaterializzare i valori significa allora ripartire dalla tecnicità che intrattiene un particolare rapporto con la strumentalità senza autorizzare una concezione strumentale della tecnica. La tecnocrazia specifica della società capitalistica avanzata manca di questo elemento della tecnicità, è una tecnocrazia incompleta e minata nelle fondamenta.

4.2.4 Teleologia della tecnicità

La tecnicità è intrinsecamente legata a un sistema di fini che però lo sviluppo capitalistico della tecnologia sostituisce e distorce. Come Marcuse sostiene nella prima lezione, "la vita come *fine* è qualitativamente differente dalla vita come *mezzo*".⁷⁵⁵ Di conseguenza, la cesura tra tecnicità e finalità riguarda una certa considerazione e valorizzazione della vita che, secondo Marcuse, dovrebbe

⁷⁵⁴ Come scrive nella prima lezione, i bisogni hanno una determinazione politica, in quanto i "bisogni storici più materiali sono un dato politico" e un orientamento sociale dello sviluppo tecnologico deve passare per una "*ri-definizione dei bisogni*" [Marcuse, *La società tecnologica avanzata*, p. 59]. Nell'ultimo capitolo di ODM, Marcuse considera la causa finale tecnologica, che già aveva presentato nella seconda lezione. Secondo lui, infatti, la finalità distorta della tecnologia può convertirsi di nuovo in una finalità qualitativa incentrata sulla vita come fine e non più come mezzo; di conseguenza, essa potrebbe essere in grado di rimaterializzare i valori umani: "if this final cause were to materialize and become effective, the Logos of technics would open a universe of qualitatively different relations between man and man, and man and nature" [ODM, p. 239].

⁷⁵⁵ Marcuse, *La società tecnologica avanzata*, p. 64.

essere l'unico vero fine dell'attività produttiva,⁷⁵⁶ mentre nella società tecnologica avanzata la tecnicità separata dalla vita neutralizza una concezione umanista dello sviluppo tecnologico e asservisce l'esistenza al sistema produttivo, la rende un puro mezzo.⁷⁵⁷ La necessità di mantenere una cornice teleologica da parte di Marcuse è ciò che più lo allontana dalla concezione simondoniana della tecnicità. Infatti, come sostiene Toscano, Marcuse restaura la teleologia politica in quella che potremmo definire una teleologia della tecnicità, mentre Simondon facendo i conti con il concetto di finalità approda a un'idea totalmente nuova di politica.

Simondon renouvelle la téléologie politique à partir de la technique contemporaine. Marcuse y discerne la pensée d'une « nouvelle technologie » qui serait aussi l'avènement d'une nouvelle rationalité, une sortie hors de toute dialectique de l'*Aufklärung*. Simondon, penseur de la « catastrophe de la libération », introduirait la possibilité d'une véritable conversion de signe dans le rapport entre techniques, pouvoir et devenir humain. Partant de l'idée simondonienne que l'inachèvement des techniques requiert de « faire de la finalité », Marcuse appelle à une inversion politique de la technologie, à un « devenir politique » de la science qui permettrait une maîtrise de la transformation des valeurs en besoins. On pourrait alors se passer d'une éthique supplémentaire à la rationalité technique, pour « traduire les valeurs en tâches techniques – matérialiser les valeurs ». [...] La finalité simondonienne est ponctuée par ces intercesseurs, médiateurs, convertisseurs, et doit être pensée en dehors de la dialectique de la maîtrise. On est appelé à libérer la machine en tant qu'elle peut fonctionner, paradoxalement, comme un contact avec la nature disparate, bien plus direct que n'importe quelle intuition, comme une ouverture de nouveaux potentiels pour la formation de groupes et les révolutions des rapports sociaux, et non plus comme « un domestique qui ne proteste jamais » [IPC : 279]. Voici une belle définition de politique : « un couplage entre les capacités inventives et organisatrices de plusieurs sujets » [MEOT : 253].⁷⁵⁸

⁷⁵⁶ In *Eros e Civiltà*, Marcuse insiste sulla nozione di vita psicologica, di Eros come desiderio, che eccede quella di vita biologica come attività di produzione e riproduzione della specie. In questo senso, Marcuse ricomprende nel concetto di vita, al contempo biologica e psicologica, il significato di Eros, come lotta per il piacere, eccedenza del desiderio, potenza di liberazione e possibilità materiale di orientare i mezzi verso la vita stessa come unico vero fine. Una vita pienamente soddisfatta risulta possibile poiché “sotto le condizioni ‘ideali’ della civiltà industriale avanzata, all’alienazione si accompagnerebbe l’automatizzazione generale del lavoro, la riduzione al minimo della durata del lavoro e l’intercambiabilità delle funzioni” [EC, p. 178]. Con ciò, le energie libidiche liberate possono essere indirizzate non più al lavoro socialmente necessario ma reinvestite nella vita come fine in sé e “la sublimazione tenderebbe a istituire un sistema di relazioni erotiche in espansione e durevoli, che nel loro contenuto sarebbero in senso nuovo *relazioni di lavoro*” [H. Marcuse, “Al di là del principio di piacere”, in *Teoria critica del desiderio*, cit., p. 43]. L'unica vera conclusione, per Marcuse, è che gli uomini giungano a “rendersi conto che potrebbero lavorare meno e determinare i loro bisogni e le loro soddisfazioni da sé” [EC, p. 133]. Come riassume Finelli, “*consegnato il sistema dei bisogni al sistema delle macchine*, l'Eros potrebbe tornare ad essere nella sua pienezza quel creatore di legami e di costruzioni positive di cui parlava lo stesso Freud e la prassi dell'essere umano, cessando di essere ‘lavoro’ nel significato alienato del termine, diverrebbe composizione felice e giocosa, senza dominazione alcuna dell'una sull'altra, secondo l'utopia del romanticismo schilleriano, delle diverse facoltà” [R. Finelli, “Di nuovo su marxismo e psicanalisi” in H. Marcuse, *Psicanalisi e Politica*, Manifestolibri, Roma 2006, p. 23]

⁷⁵⁷ Come Marcuse afferma in ODM, “this is the pure form of servitude: to exist as an instrument, as a thing” [ODM, p. 36].

⁷⁵⁸ Toscano, *La disparation*, cit., pp. 79-80.

Il fatto che Simondon non ragioni in termini dialettici e concepisca la natura in maniera diametralmente opposta rispetto all'eredità hegeliana di Marcuse, si riflette in una concezione evoluzionistica ma non teleologica tanto dei sistemi tecnici, quanto dei fenomeni biologici e sociali. In questo senso, la finalità della tecnicità è intrinseca e inerente agli oggetti e consiste nel loro funzionamento a prescindere dal valore socio-politico che possono assumere. In effetti, è proprio l'uso di un concetto non tecnologico di informazione che permette a Simondon di congedare definitivamente la teleologia, ricollocando l'attività tecnica dal lato della *praxis* piuttosto che della *poiesis*. Ciò è possibile a partire dalla definizione di una finalità interna e inerente della tecnicità che concerne esclusivamente il funzionamento, la regolazione interna degli oggetti tecnici. Di conseguenza, la tecnicità avendo il proprio fine in se stessa si profila più come pratica che come fare artigianale; mentre una seconda accezione di finalità esterna che riguarda il rapporto con l'individuo e l'ambiente, pone la questione classica dell'orientamento dei mezzi in vista di un fine, ma per Simondon è un tipo di finalità secondaria rispetto alla tecnicità vera e propria.

La teleologia della tecnicità di Marcuse esclude il senso primario che assume in Simondon e considera la sola finalità esterna. Questo fatto emerge con particolare chiarezza nell'*Uomo a una dimensione* e, in particolare, nell'articolazione del sesto capitolo sul logos della scienza e della dominazione e dell'ultimo capitolo sulla catastrofe della liberazione. Infatti, la razionalità tecnologica incarna l'*a priori* storico che struttura non soltanto l'esperienza, ma anche il metodo scientifico, e l'astrazione delle cause finali nella scienza si riflette in un mutato ordine valoriale che espelle la finalità soggettiva legata ancora alla vita e ai valori umani e sensibili. Infatti, come già Marcuse scriveva nella seconda lezione, la finalità

devient une finalit  de plus en plus vide, une finalit  de l'ordre de la calculabilit  et de la pr visibilit  pures et simples, qui n'a ni *telos* en elle-même, ni structure tendant vers un *telos*. C'est cette calculabilité, cette prévisibilité, par rapport à leurs propres mouvements et selon leurs propres termes, relatives à l'homme en tant qu'il calcule et prévoit le mouvement du mécanisme, qui constituent l'«ordre» (bien que peut-être ordre statistique seulement). La densit  et l'opacit  des «objets», de l'objectivité, semblent s' vaporer.⁷⁵⁹

⁷⁵⁹ Marcuse, *De l'ontologie   la technologie*, cit., p. 55.

La razionalità scientifica produce un livellamento e uno schiacciamento della rappresentazione della realtà sui suoi medesimi criteri di astrazione, calcolabilità e quantificazione che fa perdere un rapporto concreto con gli oggetti. In questo senso, la riflessione simondoniana è utile per recuperare quella densità e opacità che in Marcuse non sembra compatibile con il processo di astrazione operato dalla scienza moderna. Infatti, secondo Simondon, gli oggetti tecnici possono veicolare trasformazioni sociali più di quanto possa fare l'ideologia, secondo l'idea di una loro progressione in concretezza testimoniata ad esempio dall'automazione. La *Maschinerie* allora conserva delle potenzialità intrinseche che possono accordarsi con la finalità esterna, cioè l'uomo, ma senza una predeterminazione economica o politica.

Il problema di Marcuse e quello di Simondon sono complementari: da una parte, come soggetto-oggetto di lavoro, l'uomo assume l'essere della strumentalità divenendo un mezzo in vista di un fine indipendente da lui che risponde alla logica del capitale; dall'altra, l'oggetto tecnico rivela una propria autonomia o meglio autonormatività, che gli permette di condensare più funzioni indipendentemente dall'idea del costruttore. Dietro la tecnica emerge allora il problema dell'oggettività tanto nei termini della passività dell'uomo di fronte alla macchina, quanto della macchina come organismo coerente, autonormativo e performativo della vita umana. Nell'affrontare la consistenza del mondo oggettivo, unidimensionale dalla prospettiva del soggetto o concretizzato dalla prospettiva dell'oggetto, la tecnicità implica una relazione irriducibile con la vita e pone le condizioni per un umanismo tecnologico mediante la comprensione culturale della tecnica, in Simondon, o per una liberazione catastrofica che può passare tanto dalla distruzione quanto dall'immanente consumazione del dispositivo tecnologico, in Marcuse.

Se, perciò, il sesto capitolo insiste sulla sovrapposizione di razionalità scientifica e dominazione, il capitolo conclusivo dell'*Uomo a una dimensione* cerca di sondare le possibilità di emancipazione immanenti a questo ordine tecno-politico. In questa cornice, Marcuse vede in Simondon il compimento del progresso tecnologico come potenziale liberazione. Infatti, nel nono capitolo la "Catastrofe

della liberazione”, Simondon è convocato in merito alla “trattazione tecnica dei problemi di finalità”:

Science itself has rendered it possible to make final causes the proper domain of science. Society, “through a raising and enlarging of the technical sphere, must treat *as technical* problems, questions of finality considered wrongly as ethical and sometimes religious. The *incompleteness* of technics makes a fetish of problems of finality and enslaves man to ends which he thinks of as absolutes.” (Gilbert Simondon, op. cit. p. 151; my italics). Under this aspect, “neutral” scientific method and technology become the science and technology of a historical phase which is being surpassed by its own achievements – which has reached its determinate negation.⁷⁶⁰

Parafrasando Marcuse, l’astrazione delle cause finali dalla scienza, cioè le qualità sensibili, ha reso possibile di fare di queste qualità, come l’esperienza estetica e la vita percettiva, lo scopo del progresso tecno-scientifico. Perciò, Marcuse presenta in un’altra forma la relazione tra *technicité* e causa finale tecnologica della seconda lezione. Nello specifico, la tecnicità è relata alla vita e all’esperienza piuttosto che all’imperativo capitalistico dell’efficienza e della produttività. In questa prospettiva, è possibile concepire la vita come causa finale dello sviluppo tecnico ed esperire la società industriale in un modo diverso rispetto all’oggettività del mercato. La possibilità inerente di uno sviluppo sociale della tecnologia dipende dalla rappresentazione della tecnica, non più coincidente con l’utilità ma come modo di vedere il mondo come nuova oggettività qualitativamente differente. Rispetto a quest’ultima cosa, Marcuse e Simondon concordano sulle potenzialità della tecnicità: secondo Marcuse, realizzerebbe una dimensione estetica capace di costituire la negazione determinata del sistema tecnologico; per Simondon, l’essenza della tecnica è umana e culturale e non può in alcun modo rappresentare un valore economico.

Senza dubbio, Marcuse che continua a parlare la lingua dei marxismi, radicalizza la tecnicità simondoniana attribuendole un sistema di fini estrinseci in contrasto con l’apertura non meglio specificata della tecnica heideggeriana che concorre a dipingere uno scenario nichilistico, laddove la tecnicità ha per Simondon una finalità principalmente inerente. Come sostiene Laudani, ciò che interessa a Marcuse è l’inversione del rapporto tra causalità e finalità che intercorre nelle filosofie tecnocratiche, perciò “seguendo Simondon, Marcuse stabilisce così

⁷⁶⁰ ODM, p. 237.

una dialettica tra «causa finale tecnologica» della tecnicità e sua negazione nella società tecnologica avanzata”.⁷⁶¹ Tuttavia, è proprio la nozione di finalità che fa problema in questa lettura e, andando a leggere per esteso il passaggio del MEOT che Marcuse utilizza nel nono capitolo, risulta evidente un’importante omissione.

La Cybernétique, théorie de l'information et par conséquent aussi théorie des structures et des dynamismes finalisés, libère l'homme de la fermeture contraignante de l'organisation en le rendant capable de juger cette organisation, au lieu de la subir en la vénérant et en la respectant parce qu'il n'est pas capable de la penser ou de la constituer. L'homme dépasse l'asservissement en organisant consciemment la finalité, comme il a dominé au XVIII^e siècle la nécessité malheureuse du travail en le rationalisant au lieu de souffrir avec résignation pour rendre le travail efficace. La société humaine, connaissant ses propres mécanismes téléologiques, résulte de la pensée humaine consciente, et incorpore par conséquent ceux qui la font; elle est un produit de l'effort humain organisateur, et crée l'adéquation entre le fait d'être situé et le fait de se situer. La place de l'homme dans une société devient alors une relation entre un élément d'activité et un élément de passivité, comme un statut mixte susceptible d'être toujours repris et perfectionné, parce qu'il est de l'humain interrompu mais non aliéné.⁷⁶²

Simondon propone una propria soluzione per “organizzare coscientemente la finalità” rimettendo così al loro posto i problemi di finalità tecnica. Questa soluzione passa attraverso una critica alla nozione cibernetica di informazione che però permetterebbe di utilizzare la teoria cibernetica proprio per invertire quel rapporto tra causalità e finalità che le ideologie tecnocratiche fanno collassare l’uno sull’altro. Per Simondon, si tratterebbe di parlare non tanto in termini di finalità, ma di causalità circolare, reciproca e ricorrente che colloca di volta in volta gli oggetti tecnici nel loro *milieu* e in rapporto con l’individuo che li produce e utilizza. Di conseguenza, è la relazione tra elementi di attività e di passività che risulta centrale per ricollocare non soltanto la finalità, ma anche tutto il problema dell’alienazione nel giusto rapporto tra tecnicità e tecnocrazia, tra uso umano e uso distorto. Angus scrive che, come Marcuse, “Simondon is equally aware that technics in contemporary society has become an enclosing ideology that repels alternatives, however Marcuse’s flattening of Simondon’s analysis misses the important threads that connect to the original break that inaugurated technics and the information channels of contemporary technology”.⁷⁶³ Tanto Laudani quanto Angus, sembrano concordare sulla sovrainterpretazione marcusiana del

⁷⁶¹ Laudani, *Introduzione*, in *La società tecnologica avanzata*, cit., pp. 16-17.

⁷⁶² MEOT, p. 123.

⁷⁶³ Angus, *Logic of Subsumption, Logic of Invention*, cit., p. 620.

pensiero di Simondon per rafforzare la critica alla tecnocrazia. Tuttavia, la teleologia della tecnicità, presente nella seconda lezione e che giustifica l'uso di Simondon da parte di Marcuse, è incompleta della nozione d'informazione che permette a Simondon di definire una finalità interna, omeostatica, e una finalità esterna, socio-ambientale che risponderebbe propriamente al problema di Marcuse dell'uso distorto della vita mediante la tecnologia. Per Simondon, la tecnicità è un valore culturale diverso dall'utilità, la cui finalità inerente corrisponde alla coerenza degli oggetti tecnici da sempre collegati con l'uomo come finalità esterna. Nel cambiamento di prospettiva teoretica dall'ontologia alla tecnologia, Marcuse ha bisogno della determinazione storica di una tecnicità concreta. Tra la concezione essenzialista di Heidegger e la teoria critica della tecnologia di Marcuse, Simondon rappresenta l'operazione intermedia di materializzazione dell'essenza della tecnica come valore umano. In questo senso, la lettura di Simondon fornisce a Marcuse un'idea concreta e normativa della realtà tecnica, condizione preliminare per poter pensare una relazione irriducibile tra tecnologia e dominazione politica nella società contemporanea.

4.3 Dialettica della vita e *Heideggerian Marxism*

In maniera speculativa, la genealogia della nozione di tecnicità – che compare nelle conferenze del 1958 per poi sparire in ODM – può essere ricercata nel cosiddetto *Heideggerian Marxism*, cioè negli anni in cui Marcuse lavora con Heidegger a Friburgo.⁷⁶⁴ In questa prospettiva, l'abbandono dell'ontologia della vita che caratterizza i primi scritti, assieme al progetto di conciliare fenomenologia e materialismo storico, a nostro avviso non è mai definitivamente compiuto da

⁷⁶⁴ Si ricorda che Marcuse aveva iniziato gli studi alla Humbolt Universität a Berlino nel 1919 per poi spostarsi a Friburgo l'anno seguente, dove si laurea in letteratura tedesca con una tesi sul romanzo dell'artista, *Der deutsche Künstlerroman* (1922). Soltanto nel 1927, in seguito alla pubblicazione di *Essere e tempo*, Marcuse decide di riprendere gli studi in filosofia e da Berlino si sposta nuovamente a Friburgo per seguire i corsi di Heidegger e lavorare come suo assistente. Il cosiddetto *marxismo heideggeriano* (1928-1933) caratterizza i primi scritti di Marcuse e costituisce peraltro un rapporto problematico col maestro. Infatti, il progetto marcusiano di unificare fenomenologia e materialismo storico passa da una radicalizzazione del pensiero di Heidegger che, pur mantenendo una cornice esistenziale, si apre alla questione politica dell'atto rivoluzionario e del suo soggetto storico.

Marcuse. Piuttosto, l'ontologia esistenziale è trasformata in qualcosa d'altro attraverso il passaggio alla teoria degli istinti di Freud che gli permette di tradurre con un nuovo apparato concettuale – nuovo rispetto ai linguaggi del marxismo e della fenomenologia heideggeriana – un romanticismo sovversivo che si porterà sempre con sé e che culmina nell'*Essay on Liberation*. Se la lettura di Simondon da parte di Marcuse risulta poco chiara e talvolta fraintesa in ODM, la conferenza del 1958 fa della nozione di tecnicità un elemento chiave non soltanto per un presunto vitalismo nella riflessione di Marcuse, ma obbliga a risalire ai primi scritti per comprendere il nesso tecnicità-storicità-vita su cui la matura dialettica della tecnologia sembra fondarsi. Come scrivono, Brunkhorst e Koch, gli interrogativi di Marcuse negli anni '30, soprattutto quando già ormai è oltreoceano, sono “come può la ragione, che oltrepassa la realtà, essere essa stessa riconosciuta nella società? Quali occasioni per una migliore realizzazione della ragione sono insite nei «rapporti esistenziali materiali»?”.⁷⁶⁵ Di conseguenza, in questi primi scritti, Marcuse deve affrontare tre ordini di problemi: il materialismo storico classico, come punto di vista ortodosso delle possibilità tecniche delle società moderne; il romanticismo nella forma delle forze produttive del soggetto fantastificante con cui le possibilità tecniche potrebbero perdere la loro astrattezza e diventare bisogni individuali; infine, il confronto con la filosofia classica (Platone, Aristotele, Kant, Rousseau, Heidegger, Husserl, Hegel, Marx) nel tentativo pratico-filosofico di superare, nel concetto di mondo sociale comune, il soggetto astratto e il monadico isolamento dell'individuo idealisticamente costituito.

4.3.1 Teoria della storicità

Riferendosi alla seconda lezione del '58, Feenberg sostiene che

Compressed in these few lines is the move Marcuse made in the early 1930s from Heidegger to Marxism via Hegel and Marx's *Economic and Philosophical Manuscripts* of 1844. In the *Manuscripts* Marx describes the ontological unity of man and nature in terms of need and labor. Translated into Heideggerian terms, this would be equivalent to being-in-the-world as the ontological condition realized in everyday instrumental action. But Marx's notion has a normative character, Heidegger's does not. The fulfillment of rich and complex human needs through the application of human capacities and powers in labor contrasts with the impoverishment and alienation of capitalism. In Heidegger's case there is, to be sure, a “final technological cause,” but it is left completely vague, relative to the contingent world of *Dasein*. If Marcuse retained this

⁷⁶⁵ Brunkhorst, Koch, *Marcuse*, cit., p. 46.

curious parallel despite the difference, it is no doubt because he needed the concept of transcendental project to ground the opposition of capitalism and socialism in a historicized theory of the preconditions of experience.⁷⁶⁶

Sotto la supervisione di Heidegger, tra 1928 e 1933, Marcuse sviluppa una propria versione della filosofia dell'esistenza imperniata sulla nozione di *Geschichtlichkeit*.⁷⁶⁷ Questo periodo di formazione è caratterizzato dall'esigenza politica di radicalizzare la riflessione heideggeriana sull'essere attraverso l'integrazione del materialismo storico e culmina con il primo lavoro su Hegel, che insiste proprio sul rapporto tra storicità e vita.⁷⁶⁸ Inoltre, la pubblicazione dei *Manoscritti economico-filosofici del '44* di Marx gioca un ruolo significativo nella fondazione ontologica della storia su cui si fonda una lettura antropologica del lavoro e dell'alienazione da parte di Marcuse.⁷⁶⁹ Questi cinque anni di *Bildung* con Heidegger sono noti anche come il cosiddetto periodo del "marxismo heideggeriano" di Marcuse e si apre con uno scritto del 1928 – *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* – che verte proprio sull'integrazione della fenomenologia heideggeriana con il materialismo storico.⁷⁷⁰ Come scrive Schmidt, gli scritti di questo periodo si articolano sulla questione della storia, poiché rappresenta il terreno in cui l'ontologia esistenziale si scontra con le tendenze materialiste.⁷⁷¹ Schmidt si concentra sui *Beiträge* e sul progetto di una fenomenologia dialettica, che passa per una rivisitazione del pensiero di Heidegger con quello di

⁷⁶⁶ Feenberg, *Marcuse's Phenomenology*, p. 608.

⁷⁶⁷ Dal verbo tedesco *geschehen* ("accadere, succedere"), la nozione di storicità (*Geschichtlichkeit*, "happeningness", "accadevolezza") e il concetto di storia (*Geschichte*) esprimono una natura esistenziale del tempo e osservata al e nel presente.

⁷⁶⁸ Marcuse, *L'ontologia di Hegel*, cit.

⁷⁶⁹ *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus* (1932). "New Sources on the Foundation of Historical Materialism" in *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press, 2005, pp. 86-121 [ed. it. H. Marcuse, "Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico", in *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, traduzione a cura di A. Solmi, introduzione di G. E. Rusconi, Einaudi, Torino, 1975, pp. 61-116]. Si ricorda che i *Manoscritti economico-filosofici del '44* vengono pubblicati nel 1932.

⁷⁷⁰ H. Marcuse, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* (1928); tr. eng. "Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism", in *Heideggerian Marxism*, pp. 1-33. La traduzione italiana è disponibile in H. Marcuse, *Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialistica: tre studi 1928-1936*, a cura di Glauco Casarico, Unicopli, Milano, 1980. Tuttavia, per comodità faremo riferimento all'edizione inglese degli scritti del 1928-1932, non a caso pubblicata con il titolo *Heideggerian Marxism*.

⁷⁷¹ A. Schmidt, *Ontologia esistenziale e materialismo storico in Herbert Marcuse*, in *Risposte a Marcuse* (1968), a cura di J. Habermas, pp. 13-47, Laterza 1969. Come scrive Schmidt, "il terreno dove, nella filosofia di Marcuse, le tendenze ontologico-esistenziali si scontrano con quelle materialiste è, in maniera precipua, quello della *teoria della storia*" [Ivi, p. 13].

Marx anticipando l'esistenzialismo francese.⁷⁷² Tuttavia, secondo Pippin, Schmidt insiste sul *marxismo heideggeriano* concentrandosi sui saggi precedenti all'*Hegels Ontologie* e, di conseguenza, trascura quegli elementi che possono già a questo livello essere incorporati in una critica della situazione storica.⁷⁷³

Questi primi anni di elaborazione filosofica di Marcuse sono una fonte preziosa per comprendere il passaggio dall'ontologia alla tecnologia, cioè da un'ontologia esistenziale imperniata sulla nozione di storicità a una teoria critica della tecnologia che rivendica il recupero della tecnicità. Marcuse, perciò, nei *Beiträge*

⁷⁷² "Marcuse è uno dei pochi pensatori odierni che affrontino con serietà il problema (irrisolvibile a livello della sola teoria) dell'orizzonte utopistico-concreto della situazione attuale. Come Sartre e Merleau-Ponty, Marcuse giunge alla storia partendo da Husserl e da Heidegger. Egli cerca inoltre, e di ciò solo raramente gli si dà atto, prima ancora dei filosofi francesi, di unire pensiero fenomenologico e pensiero marxista e, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, di ricavare dagli esistenzialisti francesi taluni correttivi per un'interpretazione materialistica della storia, deformata ormai in chiave evolucionistica" [Schmidt, *Ivi*, p. 15].

⁷⁷³ Secondo Pippin, "the Schmidt objection (presented in 'Existential-Ontologie und Historischer Materialismus bei Herbert Marcuse') stems from his concentration on only those essays written before *Hegels Ontologie*, where Heidegger and phenomenology play a much more prominent role than Hegel. Basically, Schmidt adopts Karl Lowith's objection to Heidegger, and applies it to Marcuse, that Heidegger has regressed beneath even the level of Dilthey's understanding of history and has produced only an 'empty metaphysics of history'. No talk of a revolutionary 'Grundsituation' or 'authentic decision' (common to Marcuse's early essays) can disguise the lack of concreteness, and indeed the theoretical incapacity to incorporate any consideration of concrete material conditions into a *critique* of a historical situation. Marx's all important discoveries in the *German Ideology*, Schmidt argues in detail, cannot be incorporated into *Daseinformen* or *Existenzbedingungen* without losing their critical force; there is finally no way to connect Marxism with phenomenology, even existential phenomenology. His basic, pointed question: 'Are the historical-political needs of a contemporary level of the capitalist system dialectically understood if they are reduced to a foreground phenomenon for a crisis of *Existenz*?'. The historicity thesis, when pursued with an eye to possible historical action, allows only a vacuous Heideggerean view of 'authentic' decision, with all the infamous ambiguities about what counts as 'authentic'" [R. Pippin, "Marcuse on Hegel and Historicity" in Aa. Vv. *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*, Macmillan, 1988, a cura di R. Pippin, A. Feenberg, C. P. Weber, pp. 68-94; p. 75]. In effetti, la concentrazione di Schmidt sui *Beiträge* a discapito dell'*Hegels Ontologie* non gli permette di ridimensionare il peso della riflessione heideggeriana e soprattutto la critica immanente che Marcuse muove già in questi anni di relativa vicinanza con il maestro. Come scrive Pippin, "contrary to the essays used by Schmidt, Marcuse does not allow such Heideggerean statements of finitude to end or even wholly to determine the discussion. He has tried throughout to demonstrate that while there is always a process of continuous 'difference', dissolution, '*Entzweiung*' and so ultimate self-negation in all human enterprises, there is also a moment of unification, wholeness, internalization and identification with the products of such activity. In many different contexts throughout *Hegels Ontologie*, he holds up this possible 'self-internalization' as a way of understanding what 'essential' continuity in historicity amounts to. What is essential in the manifold possibilities of any historical period is the extent to which subjects can and do understand the "totality" of that period as their own historical doing, and thereby actively *assume* the role of subject. Practices, philosophies, and institutions which help make self-conscious and render concretely possible this 'free' subjectivity are what can be said to be essential, or the 'truly' historical elements of human '*Bewegtheit*'" [*Ivi*, p. 78].

pone la questione: “can human Dasein in general be thought of as primarily historical?”.⁷⁷⁴ Il suo tentativo di fondare il *Dasein* nella storia è condotto mediante la specificazione della *Cura* (*Sorge*) primaria del *Dasein*: vi è una differenza tra *Cura* come funzione pratico-attiva e la motilità della storia come funzione storico-costitutiva del *Dasein* stesso. La storicità consiste nell'accadere del *Dasein*, che, secondo Marcuse, è un accadere storico. Il contenuto (*materiale bestand*) della storicità è “a concrete Dasein in a concrete world”⁷⁷⁵ e, di conseguenza, “the motility of history is the happening of human existence”.⁷⁷⁶ Come scrivono Brunkhorst e Koch, “la stessa «esistenza storica» è già l'origine. Dall'ottica marxista di Marcuse, l'essere-nel-mondo, totalmente al-di-qua, diventa il vero concetto fondamentale della filosofia dell'esistenza, e le questioni, in fondo teologiche, dell'essenza o dell'essere forzano l'orizzonte problematico della razionalità filosofica”.⁷⁷⁷

Marcuse prende in considerazione due specificazioni del *Dasein* come essere-nel-mondo e con-essere (*Mitsein*), entrambe basate sulla nozione di storicità. Da una parte, l'essere-nel-mondo implica la determinazione biologica della specie e le relative generazioni. Di conseguenza, l'essere-nel-mondo è influenzato dalle generazioni passate che trasmettono non soltanto le condotte pratico-attive legate ai bisogni primari e alla relazione con l'ambiente, ma anche il fondamento storico-costitutivo dell'approvvigionamento dello “spazio-vitale”.⁷⁷⁸ Come scrive Marcuse, “Dasein's original mode of conduct is practical-active, as production and reproduction, on which the domains of cultural, spiritual, and intellectual are founded”.⁷⁷⁹ Dall'altra, il *Mitsein* implica l'unità della storicità in una società:

Historical society constitutes itself in the mode of production corresponding to its thrownness, in the modes in which provisions its life-space in accordance with its existential needs. Only

⁷⁷⁴ Marcuse, *Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism*, in *Heideggerian Marxism*, cit., p. 10.

⁷⁷⁵ *Ivi*, p. 24. Sulla nozione di concretezza in Marcuse, soprattutto in questi anni attraversati dall'influenza di Heidegger, troviamo un testo che insiste sull'importanza delle determinazioni materiali dell'esistenza per fondare una filosofia concreta. *Über konkrete Philosophie* (1929); tr. eng. “On Concrete Philosophy” in *Heideggerian Marxism*, pp. 34-52; tr. it. “Sulla filosofia concreta” in *Marxismo e rivoluzione*, a cura di Rusconi, Einaudi 1975, pp. 4-29.

⁷⁷⁶ Marcuse, *Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism*, cit., p. 33.

⁷⁷⁷ Brunkhorst, Koch, *Marcuse*, cit., p. 33.

⁷⁷⁸ Marcuse utilizza un linguaggio heideggeriano e “provision of life-space” traduce il tedesco *Lebensraum*. Si veda *Heideggerian Marxism*, cit., p. 199, nota 57.

⁷⁷⁹ Marcuse, *Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism*, p. 27.

then, when a society truly provisions its life-space in a unified way *as a society*, is it a historical unity, the bearer of historical movement. In the moment when this unity is torn asunder, when the whole society no longer exists in making-provision for its existential needs, and where a *division of labor* is sufficiently advanced that the provision for life-space is no longer regulated through the voluntary act of the whole society, but is rather distributed by means of various coercive measures (such that now the hardest work appears as the activity of the subordinated and inferior) – in this moment the existential needs, too, grow out of and differentiate themselves from this division of labor within a society that was once unified.⁷⁸⁰

L'unità del mondo del *Dasein* è frammentata nel momento in cui l'unità della società, come motilità storica del *Dasein*, è decomposta dall'introduzione della divisione del lavoro. In questi primi scritti, troviamo già quel dualismo che caratterizza le opere successive, non soltanto il dualismo della ragione in ODM, ma anche il dualismo tra istinto biologico e istinto sociale che Marcuse articola in *Eros e Civiltà*. Infatti, la relazione che egli stabilisce tra essere-nel-mondo, come condotta pratico-attiva, e *Mitsein*, come unità sociale frammentata dalla divisione del lavoro, sembra anticipare la lotta tra principio di piacere e principio di realtà. Troviamo dunque un'elaborazione germinale della dialettica tra piacere e realtà nella specificazione e differenziazione di bisogni biologici e sociali nella rottura dell'unità storico-sociale prodotta dalla divisione del lavoro, che funge già in questo momento da principio di realtà. Inoltre, la società unita e unificata, come ulteriore interpretazione del mito delle origini o del modello ideale di un'unità originaria delle società umane, significa assenza di conflitto e identificazione di bisogni e desideri: la società appare come insieme omogeneo in cui ogni individuo produce e riproduce se stesso e la società allo stesso modo. In altre parole, l'introduzione della divisione del lavoro è una necessità storica e, allo stesso tempo, il motore della storia, poiché "the mode of production of such a society necessarily comes into contradiction with its forms of existence, and the authentically productive class must, on the strength of its sheer existence, break through the reification and sublimate the contradiction".⁷⁸¹ Quindi, secondo Brunkhorst e Koch, "Marcuse giunge a un'originale definizione della situazione rivoluzionaria in Marx" che "non segue affatto la logica dei cicli delle crisi economiche e dello

⁷⁸⁰ *Ivi*, p. 29.

⁷⁸¹ *Ivi*, p. 32.

schematico innalzamento graduale della coscienza di classe, dagli ordinamenti corporativistici alla totalità”.⁷⁸²

La divisione del lavoro frammenta l’unità della storicità nella società e produce una forma contraddittoria di esistenza, cioè la classe produttrice. Il modo di produzione – che più avanti Marcuse chiamerà tecnologia – è la determinazione storica del *Dasein*, che si differenzia dal comportamento pratico-attivo della *Cura* e si presenta come movimento storico-costitutivo che produce contemporaneamente ambiente e *Mitsein* nella forma della società.⁷⁸³ La società, di conseguenza, prodotta dalla motilità della storicità che si presenta come *Mitsein* e ambiente, è per questo medesimo movimento storico attraversata da forme contraddittorie di esistenza. Il modo di produzione, come unità ontologica e storica della società, produce un essere-nel-mondo omogeneo ma un *Mitsein* che entra in contraddizione con la forma di esistenza che il modo di produzione modella e incentiva. In breve, l’unità della storicità implica diverse forme di esistenza:

Social production and reproduction are truly the most originary and the ultimate constituent of every historical unity because they, without exception, affect its pure existence, and the essential distinction and characterization of human *Dasein* can only be derived from an existential difference.⁷⁸⁴

Il primo senso della storicità, come *Cura* del *Dasein*, delinea l’autoconservazione individuale come conquista del proprio spazio-vitale. Tuttavia, la divisione del lavoro distrugge l’unità sociale e fa sì che l’unità storica si ricomponga nella conflittualità di classe. Il *Dasein* umano si differenzia esistenzialmente tra produzione e riproduzione biologica e produzione e riproduzione sociale. Marcuse rivendica allora la produzione e riproduzione sociale come fondamento della

⁷⁸² Brunkhorst, Koch, *Marcuse*, cit., p. 34.

⁷⁸³ Come scrive Bascelli, “il comportamento pratico-attivo (in contrapposizione ad ogni attività meramente speculativa) esprimendosi nella produzione materiale è il comportamento geneticamente primario e su di esso soltanto si fondano le produzioni e le oggettività culturali e spirituali. Il fondamento storico-costitutivo del movimento storico è il modo di produzione di una società, nel quale si esprimono i ‘bisogni esistenziali’, ossia l’insieme degli oggetti della cura primaria dell’Esserci. L’unità del modo di produzione determina la società come unità storica, come portatrice autentica del movimento storico. Ma, allorché questa unità viene frantumata, determinandosi una divisione del lavoro, una divisione dei bisogni esistenziali ed una stratificazione economica della società in classi, il ruolo dell’unità storica passa dalla comunità apparentemente onnicomprensiva della città, della regione, della nazione, alla classe, la cui esistenza è determinata dalla posizione che essa occupa nel processo di produzione” [R. Bascelli, *Per una filosofia concreta. Alle radici del pensiero di Marcuse*, Clinamen, Firenze 2018, pp. 80-81].

⁷⁸⁴ Marcuse, *Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism*, p. 28.

differenza esistenziale del *Dasein* umano. In altre parole, quando gli individui vengono all'esistenza, vengono a esistere in un determinato mondo, cioè in un ambiente attraversato da relazioni non soltanto naturali ma anche sociali. Questo mondo non è dato una volta per tutte ma, in quanto mondo di oggetti e entità significative, può essere trasformato materialmente e spiritualmente. Inoltre, non si tratta di un unico mondo, ma cambia da una prospettiva individuale all'altra: dalla classe produttiva all'élite che la sfrutta.

Nella pluralità del *Dasein* storico in cui l'unità frammentata può essere ricomposta con l'azione rivoluzionaria portata avanti da quella forma di esistenza che entra in contraddizione con il mondo dato dal capitale, la tecnologia non è semplicemente un mondo – in senso heideggeriano – ma costituisce un livello di oggettività che si frappone tra oggetto e soggetto.⁷⁸⁵ Infatti, l'oggettività della tecnologia che nella società attuale si dà sempre e soltanto in forma negativa è l'argomento della produzione matura di Marcuse. Tuttavia, persiste nella teoria critica della tecnologia una relazione ontologica con la teoria della storicità dei primi scritti, cioè il senso ontologico dell'accadere storico.

Marcuse concepisce la storia come modo dell'essere⁷⁸⁶ per cui la storicità è, come scrive nell'*Ontologia di Hegel*, "il senso ontologico di ciò che è storico".⁷⁸⁷ Dal momento che la storia è un modo dell'essere, l'ontologia della vita dei primi scritti, si fonda sulla categoria ontologica della storicità. Come scrive Pippin,

To claim that the historicity thesis in Hegel is *ontological* is to deny just this claim; it is to assert that existence is not simply "temporarily" or contingently "historical", self-transformative, or dissatisfied, as a result of a temporary human finitude. Thus, as well, the terminological liberties taken by Marcuse. He insists on historicity (the *permanent* character of human "historicizing") rather than history, and even on the inelegant *Bewegtheit*, rather than *Bewegung*, for the same reasons. [...] What Marcuse is claiming is not just that Hegel has misidentified the *terms* of this identity (with, say, too idealistic a view of "subject", rather than class, or social subject), or its time (it has not "yet" occurred), both familiar Marxist criticisms. He is claiming to find *in* Hegel the resources to show that such reconciliation cannot occur; that existence in its very "being" is unreconcilable, or historical.⁷⁸⁸

⁷⁸⁵ La definizione della tecnologia come mondo intermedio tra oggetto e soggetto si trova nell'intervento del 1961 *The Problem of Social Change in the Technological Society*, mentre l'idea di second nature accompagna trasversalmente la produzione di Marcuse dallo scritto del 1941 fino all'*Uomo a una dimensione*.

⁷⁸⁶ Bascelli, *Per una filosofia concreta*, cit., p.117.

⁷⁸⁷ Marcuse, *L'ontologia di Hegel*, cit., p. 3.

⁷⁸⁸ Pippin, *Marcuse on Hegel and Historicity*, cit., p. 73.

La vita è sempre un accadere storico anche se riposta nell'Idea hegeliana di vita,⁷⁸⁹ poiché, secondo Marcuse, la motilità della storicità come motilità della vita è davvero il movimento dell'esistenza che prende coscienza di se stessa e produce, quindi, conoscenza come autocoscienza del soggetto storico, ovvero della classe produttiva in linea con l'idea di Lukács di una posizione specifica e speciale del proletariato nel modo di produzione. Soggetto che, come scrive Marcuse in *Über konkrete Philosophie* (1929), non è individuale, ma sociale. "Human *Dasein*, as something historical, is in its essence being-with [*Mit-sein*] with others, and the historical unity is always a unity of being-with-one-another, of 'social' being – it is always a 'society'".⁷⁹⁰ Il compito della filosofia concreta consiste perciò nella comprensione storica del *Dasein* umano.

Dasein does not 'make' history as its product, it does not live in history as if history were its more or less coincidental space or element; rather, the concrete existing of *Dasein* 'is' happening [*Geschehen*] that is understood as 'history' [*Geschichte*].⁷⁹¹

Come scrive Bascelli, in linea con la concezione marxiana dell'uomo, si tratta di inserire nella determinazione dell'essenza umana la storicità, di riconoscere che l'essenza umana è determinabile solo nella storia e con la storia. "Il termine di 'storia' designa in Marcuse la concretezza dell'accadere [...] come la «totalità di tutte queste forme di vita umana», come connessione che fonda «l'universalità della realtà (in quanto oggetto dell'esperienza sociale)» e costituisce la condizione di possibilità dell'esistenza umana, «poiché l'uomo può esistere solo nella storia» (Marcuse, *Transzendentaler Marxismus?*, p. 55)".⁷⁹² Dunque, la nozione di storicità permette di comprendere il *Dasein* umano come accadere storico e, allo stesso tempo, la comprensione storica del *Dasein* come storicità è affidata al pensiero filosofico che deve istituire una filosofia concreta.⁷⁹³ La filosofia concreta

⁷⁸⁹ Come vedremo nel paragrafo 4.3.2, il termine "vita" ha uno statuto particolare nella riflessione di Hegel poiché riunisce aspetto soggettivo e oggettivo, prospettiva ontologica ed epistemologica. L'aggiunta della dimensione storica da parte di Marcuse considera la vita, in quanto storicità, come categoria ontologica fondamentale.

⁷⁹⁰ Marcuse, *On Concrete Philosophy*, in *Heideggerian Marxism*, cit., p. 49.

⁷⁹¹ *Ivi*, p. 38.

⁷⁹² Bascelli, *Per una filosofia concreta*, cit., pp. 115-116.

⁷⁹³ Il tema della concretezza in Marcuse è certamente diverso da quello di Simondon. Tuttavia, si tratta in entrambi di definire un tipo di oggettività che non sia riducibile né alla totalità sociale né all'universale della scienza, ma appunto un'oggettività intermedia tra l'astrazione del concetto e la materialità della vita.

rivendicata da Marcuse è, infatti, la teoria della storicità dell'*Ontologia di Hegel*. Da una parte, il *Dasein* umano come concretezza storica rappresenta un fatto particolare e sociale, che quindi non si astrae in una generica totalità. "The concrete mode of existing is the true sphere of happening: 'history' [...], in which a given *Dasein* grasps and lives its fate in its world, a fate, moreover, that unfolds in a particular historical situation, one that can be identified and distinguished through its particular economic and social structure".⁷⁹⁴ Dall'altra, il pensiero filosofico non si subordina alla motilità del *Dasein* inteso come storicità e vita, ma si fa conoscenza e comprende il movimento dell'essere come movimento storico. Altrimenti, "every attempt to 'animate' the concepts of philosophical knowledge by subordinating them to 'life', by trying to make them duplicate movements of life, means abandoning philosophy".⁷⁹⁵ Una filosofia concreta della storia non è né interamente scientifica cioè oggettiva e astratta, né interamente contingente e immanente alla realtà empirica osservata. È il concetto della vita che Marcuse definisce come storicità che si presta a questa ambivalenza di dimensione oggettiva e soggettiva.

Secondo Pippin, Marcuse non abbandona mai la teoria della storicità, ma essa torna implicitamente in *Reason and Revolution*,⁷⁹⁶ guida la lettura della metapsicologia di Freud in *Eros e Civiltà*⁷⁹⁷ e nell' *Uomo a una dimensione* è alla base della tesi antitetica dell'unidimensionalità.⁷⁹⁸ Infatti, "the crucial element for

⁷⁹⁴ Marcuse, *On Concrete Philosophy*, p. 49.

⁷⁹⁵ *Ivi*, p. 52.

⁷⁹⁶ Come scrive Pippin, in merito alla storicità come *fil rouge* che collega i due lavori su Hegel tra cui intercorre quasi 10 anni, "most important in this continuity is the emphasis on historicity or the 'being of the historical' as the *foundational* premise in Hegel, Marx, and any genuinely dialectical theory. This foundational claim, and the resonances of his earlier views of its meaning are clear when he first states his understanding of Hegel's 'idealism'" [Pippin, *Marcuse on Hegel and Historicity*, cit., p. 83].

⁷⁹⁷ Proseguendo la linea di continuità della nozione di storicità con le opere successive, secondo Pippin, "the central thesis of *Eros and Civilization* supports much of what has been said here. One of the aspects of Freud's metapsychology which so appealed to Marcuse was his historical explanation of the basic 'dialectic' of civilization and repression. It was the general idea of repression and social stability as an historically *achieved* result which makes it impossible to consider that 'reality' in its own terms, and which demands that it be assessed in terms of the historical price paid, in terms of the 'return of the repressed'. Indeed Marcuse argued that Freud did not go far enough, did not see that his version of the reality principle was itself a historically contingent one, one that could be assessed differently from our point of view. It thus emerges as a historically contingent 'performance' principle" [Pippin, *Marcuse on Hegel and Historicity*, cit., pp. 85-86].

⁷⁹⁸ Come scrive Marcuse nell'introduzione all'*Uomo a una dimensione*, "*One-Dimensional Man* will vacillate throughout between two contradictory hypotheses: (1) that advanced industrial society

Marcuse in the liberation of historical subjects has been the ability by those subjects to recover *all* the elements, the 'totality', of a specific form of life, as what such elements essentially *are*: products or expressions of that subjectivity".⁷⁹⁹ Un'irriducibile incompletezza della filosofia trova nella storicità – come ricomposizione della totalità in unità in una specifica forma di vita che si esprime storicamente come soggetto conflittuale – il suo fondamento concreto e ad esso deve guardare per un'azione realmente trasformativa.

4.3.2 Ontologia e dialettica della vita

Il tema della vita in questi primi scritti procede parallelamente alla definizione di una teoria della storicità come filosofia concreta. La vita ha uno statuto filosofico particolare in quanto rappresenta quell'oggettività concreta che sfugge alla concettualizzazione pura e necessita di una definizione per così dire spuria, immanente al reale, ma allo stesso tempo necessaria per la formalizzazione scientifica. In altre parole, la vita come storicità, oggettività concreta e dinamismo immanente a tutto il reale, diventa il terreno su cui analitica esistenziale e materialismo possono incontrarsi e integrarsi vicendevolmente. La motilità della vita come storicità è allora analizzata nell'*Ontologia di Hegel*, in cui Marcuse presenta questa ontologia della vita in Hegel, dagli scritti giovanili (in particolare la *Jense-ner Logik*) fino alla *Scienza della Logica*, integrando Dilthey e adottando un lessico heideggeriano – che caratterizza la produzione di Marcuse fino al 1933.⁸⁰⁰ Come

is capable of containing qualitative change for the foreseeable future; (2) that forces and tendencies exist which may break this containment and explode the society. I do not think that a clear answer can be given. Both tendencies are there, side by side – and even the one in the other. The first tendency is dominant, and whatever preconditions for a reversal may exist are being used to prevent it. Perhaps an accident may alter the situation, but unless the recognition of what is being done and what is being prevented subverts the consciousness and the behavior of man, not even a catastrophe will bring about the change" [ODM, p. xlv]. Secondo Pippin, la tensione tra le potenzialità per la trasformazione dell'esistente e l'assenza di un soggetto storico capace di agire una simile trasformazione incarna il problema della storicità degli scritti giovanili.

⁷⁹⁹ Pippin, *Marcuse on Hegel and Historicity*, cit., p. 85.

⁸⁰⁰ Come scrive Bascelli, "il concetto marcusiano di 'vita' nasce sul terreno hegeliano-diltheyano e rimane legato ai problemi della dialettica e della storicità: 'Qui intendiamo con *Lebensphilosophie* soltanto quelle indagini filosofiche che hanno riconosciuto ed esaminato l'essere della vita umana in quanto appartenente alla fondazione della filosofia' (Marcuse, 1931: 354)" [Bascelli, *Per una filosofia concreta*, cit., p. 83]. Sulla nozione hegeliana di vita, invece, Feenberg sostiene che "in the earlier works Hegel's absolute is life as practical engagement, while in the later works the absolute is a theoretical abstraction distinct from life. Heidegger is critical of Hegel's notion of a cognitive absolute, which he sees as a typical Cartesian evasion, substituting epistemology for more

sostiene Pippin, il termine più strano dell'*Ontologia* è proprio l'«ontologia», per cui “one can only say that Marcuse's use of the notion of ontology follows Heidegger's claim that a prior investigation of ‘the meaning of Being’ is necessarily presupposed in any inquiry into specific human dealings with the world”.⁸⁰¹

I *Beiträge* si concludevano con la definizione della storicità come verità vivente (*living truth*),⁸⁰² poi in *Über konkrete Philosophie* Marcuse definisce la differenza tra verità scientifiche e verità culturali,⁸⁰³ infine nell'*Ontologia* passa a analizzare la vita come storicità, cioè come verità vivente nella e con la storia, su cui fondare un'ontologia trascendentale ma allo stesso tempo immanente,

fundamental ontological issues. Marcuse shares this critique, but he draws very different conclusions from it. Hegel's phenomenology attempted to combine two incompatible perspectives and to reconcile life as historicity and the absolute as a form of cognition beyond history. 'As soon as cognition is defined as life, history follows; as soon as life is defined as *cognition*, however, historicity is pushed away from the history of life. The truth of life is then defined in relation to an absolute and thereby unhistorical mode of knowledge. The *Phenomenology of Spirit* is Hegel's first and last attempt to unite as equally fundamental both motives and to construct the historicity of absolute spirit on the basis of history. We can describe this attempt with a brief formula: to show how life, as historical, carries within itself the possibility of its own ahistoricity and how it actualizes this possibility in the course of history' (Marcuse, *L'ontologia di Hegel*, cit., p. 270; ed. eng. (1987), p. 227)" [Feenberg, *Heidegger and Marcuse*, cit., p. 64].

⁸⁰¹ Come scrive Pippin, “first, Marcuse follows Heidegger's phenomenological orientation in assuming that the problem of being cannot be posed simply as ‘What is there?’ Rather, as the above passage begins to make clear, the problem of Being, or of any being, is the problem of the ‘meaning’ of being, where this also assumes that the question must be posed within the ‘horizon’ of that being for whom Being can be an issue, can have a meaning. Ultimately, in Heidegger, this way of asking the question of Being (as the question of ‘*Dasein*’s’ or the human relation to Being) leads to an ‘existential analytic’ of *Dasein* as the primary ontological problematic. In *Hegels Ontologie*, a similar orientation leads Marcuse to pose the problem of Being in terms of the concept of ‘*Leben*’ in Hegel, a notion that Marcuse, interpreting rather freely, treats very much like Heideggerean *Existenz*. Secondly, Marcuse assumes, with Heidegger, a difference between ‘ontological’ and ‘ontic’ issues, and that any relation to any individual being (*Seinde*) always already presupposes an ‘orientation’ to Being (*Sein*), an orientation that is the fundamental component of the ‘world’ within which any one being ‘is what it is’. In *Hegels Ontologie*, this dimension of Heidegger's ontology leads Marcuse to concentrate the first part of his book on Hegel's *Logic*, where, he argues, Hegel's ‘fundamental’ ontological orientation is presented and defended” (Pippin, *Marcuse on Hegel and Historicity*, cit., p. 71).

⁸⁰² “The historicity of the world and its dialectical motility already permeate, as living truth, the externally rigid architectonics of Hegel's teachings as well” [Marcuse, *Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism*, cit., p. 33].

⁸⁰³ “Present existence is not only universally connected to all *Dasein* contemporaneous with it, but it is also determined at its very roots by a universal historical inheritance. As this universal web of connections that originated in the economic structure of society has become more dense, two developments have occurred. On the one hand, the existentially binding truths of each society and its specific elements (status groups, classes, people) have become more differentiated, in their historical particularity. On the other hand, the ‘universally valid’ truths have dissipated into abstractions [*abstrakte Sachverhalten*]” [Marcuse, *On Concrete Philosophy*, cit., p. 43].

necessaria ma legata anche alla contingenza dell'accadere storico. Poiché l'*Ontologia di Hegel* rappresenta la parabola conclusiva del cosiddetto "marxismo heideggeriano" e poiché la lettura fenomenologica della logica hegeliana procede non soltanto integrando la problematica di Heidegger ma anche lo storicismo di Dilthey, è opportuno parlare brevemente di uno scritto contemporaneo all'*Ontologia*. In *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit*,⁸⁰⁴ Marcuse si concentra sulla *Lebensphilosophie* di Dilthey⁸⁰⁵ e, alla luce di questo testo, è più semplice comprendere la lettura dell'ontologia hegeliana in termini heideggeriani e la necessità di integrare la teoria della storicità.

Diltheys Theorie der Geschichtlichkeit darf nun nicht so mißverstanden werden, daß man sie als die Auflösung alles Seienden in Geschehen, als Verabsolutierung der Geschichte auffaßt; mit Schlagworten wie Historismus, Relativismus Vitalismus ist da nichts gesagt. Es ist nicht einfach Geschehen, was hier als Sein des Lebens aufgewiesen wird, sondern eine ganz bestimmte, begrifflich exakt faßbare Weise des Geschehens ("Geschichtlichkeit"), und in dieses Geschehen wird die Wirklichkeit nicht aufgelöst, sondern in ihm konstituiert sich gerade ihre ganz spezifische Festigkeit und Ständigkeit. Die letzte Frage bleibt die nach den Einheiten dieses Geschehens: den Einheiten, als die sich die Subjekte dieses Geschehens abgrenzen, den Einheiten der 'Objektivationen des Lebens' und der Einheit der geschichtlich gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst.⁸⁰⁶

Come riassume Bascelli, l'articolazione dell'ontologia della vita di Marcuse ibrida la vita come autocoscienza di Hegel con l'idea diltheyana di estrinsecazioni della vita come realtà effettuale storico-sociale.⁸⁰⁷

⁸⁰⁴ Per questo testo di fa riferimento all'originale in tedesco (pre-riforma linguistica, infatti, alcuni vocaboli non sono aggiornati) [H. Marcuse, *Das problem der geschichtlichen Wirklichkeit*, in «Die Gesellschaft» VIII (1931), pp. 350-367].

⁸⁰⁵ "Unter dem Schlagwort 'Lebensphilosophie' kommt heute eine unsinnige Mischung aller möglichen philosophischen und pseudophilosophischen Richtungen von Nietzsche und Bergson bis Keyserling und Kleges zusammen. Wir verstehen hier unter Lebensphilosophie nur diejenigen philosophischen Untersuchungen, die das Sein des menschlichen Lebens ab zur Grundlegung der Philosophie gehörig erkannt und erforscht haben. Als einziger Repräsentant dieser Philosophie gilt uns Wilhelm Dilthey (1833-1911). [...] Was wir zu zeigen versuchen wollen, ist, wie in den Forschungen Diltheys die Philosophie aus ihr selbst heraus in eine Situation gedrängt wird, die sie bis an die Grenze einer 'aufhebenden Verwirklichung' (im oben angedeuteten Sinne) treibt, und wie sie in dieser Situation sich mit der von Hegel und Marx neu erschlossenen Dimension (der 'geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit') auseinandersetzt" [Ivi, pp. 354-355].

⁸⁰⁶ Ivi, p. 363.

⁸⁰⁷ "Die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit wird befragt in ihrer wesentlichen Bedeutung für die Philosophie: sie wird als 'Leben' fraglich und nicht als gesichertes Objekt oder Grundlage einer Wissenschaft (wie in der Soziologie). Das vertieft aber noch ihre Problematik, indem gerade von dieser Wirklichkeit aus und mit ihr die Wissenschaft selbst fraglich wird und besonders die Philosophie. [...] Das Leben ist ein 'Wirkungszusammenhang', der in sich wesentlich durch die Kategorie der 'Bedeutung' bestimmt ist. Wirkungszusammenhang ist der 'Grundbegriff der Geisteswissenschaften' (VII, 156), und 'Bedeutung' ist 'ganz allgemein die Kategorie1 welche dem Leben und der geschichtlichen Welt eigentümlich ist' (73). Mit dem Begriff des Wirkungszusammenhanges wird der in der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit waltende

La categoria diltheyana del “nesso di effetto” (*Wirkungszusammenhang*), opponendosi ad ogni mera spiegazione causale di tipo naturalistico, consente di vedere l'accadere storico-sociale come posizione di scopi (*Zwecksetzung*) e produzione di valori, e di caratterizzare il modo d'essere come processo, svolgimento (*Verlauf*) o direzione di movimento (*Bewegungsrichtung*), come mutabilità (*Veränderlichkeit*) e instabilità (*Unruhe*); si tratta dunque di un criterio teleologico immanente. All'interno del flusso storico gli enti finiti (forme politiche, strutture economiche, ordinamenti giuridici, sistemi culturali, prodotti artistici) sussistono come estrinsecazioni della vita (*Lebensäußerungen*) concreta, la quale, una volta trascorsa, fa perdurare in questo modo la sua efficacia (l'ontologicità sembra inerire così piuttosto alla vita in quanto totalità permanente che non agli enti singoli). Tramite il concetto delle estrinsecazioni della vita si fa così avanti il problema del rapporto della vita col tempo e quindi il concetto di storicità. La vita storica appare ora come l'unica dimensione in cui la filosofia può realizzarsi come “scienza del reale”.⁸⁰⁸

La vita come storicità si presenta dunque come concetto ambivalente, auto-coscienza trascendente e principio teleologico immanente. Di conseguenza, nonostante l'impossibilità manifesta di accostare la riflessione di Marcuse alle forme di vitalismo tanto tedesche quanto francese, appare chiaro che la pienezza dell'essere che una filosofia concreta prende a carico comporta tutte queste estrinsecazioni della vita che vanno dalla generazione biologica alle forme sociali più articolate. Illetterati in relazione alla nozione di vita di Hegel sostiene che la difficoltà dipende dall'“idea dell'*inconcepibilità* della vita: la vita – si è detto – è ciò che il concetto non può afferrare, è l'eccedenza rispetto a qualsiasi tentativo di determinazione categoriale, è l'aldilà rispetto a qualsiasi approccio definitorio e rispetto a una logica proposizionale che, al fine di determinare, divide il soggetto dai suoi predicati”.⁸⁰⁹ Di conseguenza, Marcuse ricorre alla nozione di vita

Zusammenhang nicht nur gegen jedem bloßen Kausalzusammenhang abgehoben, sondern zugleich auch die Weise des Wirklichseins dieser Wirklichkeit als Geschehen charakterisiert, näher als Verlauf oder Bewegungsrichtung, Veränderlichkeit und 'Unruhe', 'Zwecksetzung' (157). Alles Fertige, 'gleichsam Ruhende', alles Dinghafte, Gegenständliche ist hier nur als Bewegtheit wirklich und verstehbar, und zwar als eine Bewegtheit des konkreten geschichtlichen Lebens, das sich in ihnen objektiviert. Alle Gestalten und Formen dieser Wirklichkeit sind nur 'Objektivationen des Lebens': von einem bestimmten geschichtlichen Leben erwirkt, haben sie nur als solche Erwirkung im konkreten Zusammenhang des betreffenden Lebens Dasein und Sinn. Staaten, Verfassungen, Rechts- und Wirtschaftssysteme, Kunst- und Kulturformen u. dgl. sind 'geschichtliche Lebensäußerungen' (152), 'Manifestationen des Lebens' und tragen daher den 'Charakter der Historizität' (147) [Ivi, pp. 358-361].

⁸⁰⁸ Bascelli, *Per una filosofia concreta*, cit., p. 84.

⁸⁰⁹ L. Illetterati, “Vita e concetto. Hegel e la grammatica del vivente”, «Il pensiero. Rivista di filosofia» 55, 2 (2016), pp. 59-95; p. 66. Sul concetto di vita scrive Illetterati che esso “è sicuramente uno dei concetti-chiave di tutta la filosofia classica tedesca. E lo è, fondamentale, come si cercherà qui di argomentare, proprio per il peculiare intreccio di dimensione epistemologica e dimensione ontologica che il pensiero della vita implica, ovvero, detto diversamente ancora, per la capacità, che si rivela intrinseca alla dimensione della vita, di rompere la rigida distinzione tra un piano epistemologico e un piano ontologico. Per alcuni dei più significativi pensatori che animano il dibattito post-kantiano, infatti, pensare la vita significa aprirsi alla possibilità di un

di Dilthey che si presenta come estrinsecazione e connessione effettuale che determina “tutte le forme della realtà storica, che sono infatti oggettivazioni della vita stessa, e si caratterizza – ontologicamente – come storicità”.⁸¹⁰ In realtà, la sovrapposizione della nozione di vita di Dilthey a quella di Hegel se, da una parte, è alla base dell’ontologia fondamentale della storicità, dall’altra, assimila due nozioni di vita eterogenee. Come sostiene Casarico, infatti, “impostando così il discorso, Marcuse non sembra però comprendere le profonde differenze che distinguono i due concetti, non ultimo il fatto che quello hegeliano è dialettico [...] mentre quello diltheyano non lo è”.⁸¹¹

Tuttavia, la distinzione tra un concetto dialettico di vita e uno non dialettico non sembra cogliere a pieno la questione che Marcuse cerca di risolvere ibridando Dilthey con Hegel. Infatti, come sostiene Bascelli, è la definizione in termini di realtà effettuale storico-sociale di Dilthey che interessa a Marcuse e che gli permette di concepire unitamente vita e storicità. Inoltre, l’esigenza sintetica sembra concernere principalmente dialettica hegeliana e fenomenologia heideggeriana, su cui poter fondare una teoria della storicità concreta, cioè una teoria materialistica della storia. Come scrive Feenberg,

Marcuse argues that the earlier concept of life can support a true “fundamental ontology” oriented toward history. This is because life implies world, world in Heidegger’s sense. The unity of the living thing and its world can be conceived phenomenologically as an ultimate context embracing all levels of being. Even the nature of the natural sciences can be founded in the world, if not reduced to it. All forms of knowledge can take their place within life. Cognition understood as a life function necessarily involves a people and a history. Thus, historicity lies at the center of the theory so understood.⁸¹²

Il concetto di vita è estremamente problematico, poiché abbraccia tanto l’ambito epistemologico della conoscenza oggettiva di enti finiti che definiamo viventi, quanto l’ambito ontologico del pensiero soggettivo che permette di comprendere processi al di là della finitezza e all’insegna dell’universale e della totalità. Del resto, ciò che Illetterati scrive a proposito della vita nel pensiero di Hegel, è valido anche per Marcuse: “è solo con la vita che non è più possibile

pensiero che si muova al di là (o al di qua, se si preferisce) della distinzione tra epistemologia e ontologia” [Ivi, p. 61].

⁸¹⁰ G. Casarico, *Il problema della storicità nella riflessione filosofica del giovane Marcuse*, Unicopli Milano, 1981, pp. 39-40.

⁸¹¹ Ivi, p. 41.

⁸¹² Feenberg, *Heidegger and Marcuse*, cit., p. 64.

concretamente distinguere tra lato soggettivo e lato oggettivo. È cioè solo con la vita che il concetto è oggetto e l'oggetto è concetto".⁸¹³ Il problema dell'adozione di una prospettiva soggettiva o oggettiva per definire il concetto di vita, nel pensiero di Marcuse, si riflette nel concetto di ragione anch'esso scisso in una ragione umanitaria, soggettiva che però vorrebbe assurgere a universale sociale, e in una ragione oggettiva,⁸¹⁴ socialmente condivisa ma fondata su una semplificazione ed astrazione della funzione stessa della ragione.⁸¹⁵ La nozione di ragione, che caratterizza la produzione del Marcuse della maturazione, autorizza un analogo dualismo epistemologico (soggettivo-oggettivo, empirico-scientifico) della vita che nell'*Ontologia* si presenta come unità scissa. Come scrive Casarico, "la prima figura dell'idea è la vita: essa esiste come unità di soggettività e oggettività e come tale realizza compitamente il senso dell'essere come principio fondamentale".⁸¹⁶ Inoltre, la nozione di vita, al di là dell'evidente questione epistemologica che porta con sé, ha anche e soprattutto un carattere ontologico irriducibile che non si esaurisce all'autocoscienza hegeliana, ma conserva una base biologico-pulsionale che diverrà l'oggetto della produzione matura di Marcuse, in particolar modo in *Eros e Civiltà*.

⁸¹³ Illetterati, *Vita e concetto*, cit., p. 77. Illetterati prosegue dicendo che "la vita, per Hegel, non è semplicemente il farsi oggettivo e reale delle determinazioni logiche. La vita è il concreto superamento della sfera soggettiva e oggettiva: è l'impossibilità di separare il lato soggettivo e quello oggettivo. Concetto, giudizio e sillogismo, per quanto siano strutture concrete e non puramente formali, sono comunque strutture tutte piegate sul lato della soggettività. Meccanismo, chimismo e teleologia, per quanto siano forme concettuali e non meri modi d'essere di un mondo privo di pensiero, sono però forme tutte piegate sul lato dell'oggettività. È solo con la vita che non è più possibile concretamente distinguere tra lato soggettivo e lato oggettivo. È cioè solo con la vita che il concetto è oggetto e l'oggetto è concetto" [*Ibidem*].

⁸¹⁴ Sulla distinzione preliminare tra progresso qualitativo e progresso quantitativo che si fonda rispettivamente sulla definizione di una ragione oggettiva e una ragione umanitaria si rimanda a H. Marcuse, *Die Idee der Fortschritts im Licht der Psychoanalyse*, in *Psychoanalyse und Politik*, cit.; ed. it. *Progresso e felicità*, in Aa. Vv., *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, introduzione a cura di E. Donaggio, Einaudi, Torino 2005, pp. 298-315.

⁸¹⁵ A questo proposito, in ODM, Marcuse si serve della definizione tripartita di Whitehead: "The new idea of Reason is expressed in Whitehead's proposition: 'The function of Reason is to promote the art of life' (A. N. Whitehead, *The Function of Reason*, Beacon Press, Boston 1959, p. 5). In view of this end, Reason is the 'direction of the attack on the environment' which derives from the 'threefold urge: (1) to live, (2) to live well, (3) to live better' (*Ivi*, p. 8)" [ODM, p. 232].

⁸¹⁶ Casarico, *Il problema della storicità nella riflessione filosofica del giovane Marcuse*, cit., pp. 43-44.

La vita è per Marcuse un concetto dialettico⁸¹⁷ preso nella costante contraddizione tra unità scissa e totalità permanente della vita.

The analytic of *Dasein* influences Marcuse's interpretation of Hegel's *Lebensphilosophie*, obscured in the *Logic* by the emphasis on the absolute. Life in Hegel's early work is a process of movement, negating and accommodating an environment. The choice of life as a fundamental ontological theme makes sense of the emphasis on interconnectedness and process in the dialectics of development. The life process has a direction: life seeks to preserve and further itself. Yet it is not confined by a predetermined end but invents its future as it moves. This is of course eminently true of modern human beings and their society. There is no longer a prior essence that defines what it is to be human. Human beings now must make themselves. *In Marcuse's reading, Hegelian life, like Heideggerian Dasein, discovers its meaning ahead of itself as a conditioned choice, an appropriation, not behind as a determining cause. It is negative, not positive.*⁸¹⁸

Che si parli di *Dasein* umano o Vita, si tratta sempre del momento negativo del movimento storico, il momento in cui la rottura dell'unità storico-sociale (dei *Beträge*) o l'unità scissa dell'autocoscienza (dell'*Ontologia*) deve essere ricomposta dialetticamente. Per questo, Feenberg sostiene che la vita fa parte del negativo e non a caso la prima definizione di bidimensionalità compare proprio nell'*Ontologia*, presentando tuttavia delle differenze significative con ODM. Essenza ed esistenza sono le due dimensioni dell'essere, della motilità dell'essere come storicità.

L'essenza è nulla fuori di questo movimento, e questo movimento stesso si trova in connessione ontologica con l'esistenza immediata: anche «l'immediatezza è solo questo movimento medesimo». Questo non vuol dire che le due dimensioni coincidano di nuovo – vedremo ancora come la loro dualità si sviluppi ulteriormente – neppure però sono due «mondi» per sé stanti, posti isolatamente, i quali vengano in un successivo momento collegati, bensì sono dimensioni dell'essere che per loro natura debbono fin da principio fondarsi l'una sull'altra, che «sussistono» solo uno accanto all'altro e si muovono solo nella loro discorde unità.⁸¹⁹

L'ambivalenza della vita come oggetto e concetto, esistenza ed essenza, rende necessaria non soltanto la teoria della storicità, ma anche una dialettica

⁸¹⁷ Come scrive Feenberg, "Hegel's dialectic is in fact an attempt to achieve the very reconstruction of essence Marcuse requires. Hegel's *Logic* dissolves the traditional distinction between essence and appearance in the dynamics of their relation. Things do not have fixed essences separate from their manifestations because things are not themselves stable and fixed. Rather, they belong to a field of interactions which establishes their inner coherence and their boundaries. These interactions are a source of tensions that drive things forward toward their developmental potentialities. For Hegel, potentialities are inscribed in things but do not constitute them as independent Aristotelian substances. Instead, something in the constellation of their present connections gives a direction to their development. But what is this something? Why is development development rather than mere random change? [...] In his early work, Marcuse rejected this interpretation and turned to Hegel's concept of life for a radically future-oriented ontology that owes as much to Heidegger as to Hegel" [Feenberg, *Heidegger and Marcuse*, cit., p. 18].

⁸¹⁸ *Ivi*, p. 19 (*corsivo nostro*).

⁸¹⁹ Marcuse, *L'ontologia di Hegel*, cit., p. 96.

della vita. Come sostiene Casarico, “Marcuse inizia osservando che gli *Scritti teologici-giovanili* e la *Jenenser Logik* presentano due tematizzazioni differenti del concetto di vita, che corrispondono alle due direzioni-guida della filosofia hegeliana, quella che per base il concetto della vita nella sua completa storicità e che consente di sviluppare lo stesso essere dello spirito dalla storicità della vita e quella che fa capo, invece, allo spirito assoluto come principio in cui la teoria supera se stessa e si elide come vita”.⁸²⁰ Perciò, la dialettica della vita degli scritti giovanili permette di articolare la vita come soggetto autocosciente del suo stesso sviluppo con la storicità della vita come realtà effettuale storico-sociale. Come dice Marcuse, “l’essenza accoglie la negatività dell’esistenza”,⁸²¹ la vita è il concetto di un oggetto che si dà come negativo, che muta continuamente in quanto motilità storica. Unità scissa tra essenza e esistenza, medium universale e fluida sostanza, la bidimensionalità attribuita alla vita la rende un concetto tanto empirico quanto trascendentale. Come ricorda anche Feenberg, la prima formulazione della bidimensionalità sottolinea la coesistenza della dimensione storico-materiale con quella ontologico-trascendentale.

Marcuse is famous for having written a book entitled *One-Dimensional Man*. What is less well known is that the notion of dimensions plays a role in this early Hegel thesis where it signifies the relation of essence to immediate or determinate being. [...] The two dimensions, essence and existence, coexist necessarily in the self-manifesting of essence in existence. They cannot be thought independently of each other and their unity is the motility of being.⁸²²

Come scrive Marcuse nell’*Ontologia*, “l’essenza dell’esistente fu posta nell’accadere di questo rapporto”,⁸²³ cioè nel rapporto tra singoli enti e determinatezza effettuale e come universale relazione ontologica dei singoli enti tra loro in cui essi sono ciò che sono. Infatti, prosegue Feenberg, “essence is both the internal relation of the thing in itself to its determinations, and the external relation of the thing to the other things with which it necessarily coexists. Essence is relatedness and the development that proceeds out of relatedness”.⁸²⁴ La dialettica della vita articola dunque la vita come concetto e oggetto, in cui “l’essenza è

⁸²⁰ (Casarico, *Il problema della storicità nella riflessione filosofica del giovane Marcuse*, p. 45.

⁸²¹ Marcuse, *L’ontologia di Hegel*, cit., pp. 98-99.

⁸²² Feenberg, *Heidegger and Marcuse*, cit., p. 59.

⁸²³ Marcuse, *L’ontologia di Hegel*, cit., pp. 114.

⁸²⁴ Feenberg, *Heidegger and Marcuse*, cit., p. 61.

sempre già stata, e tuttavia è al tempo stesso sempre presente nell'esistenza", mentre "l'esistenza è al tempo stesso presupposto e conseguenza dell'esistenza".⁸²⁵

Secondo Pippin, proprio nell'ontologia della vita è possibile cogliere la promessa di una ricomposta totalità come manifestazione ontologica della storicità, distinta da un materialismo storico incentrato sulla trasformazione sociale.

It is only by such an understanding of the historical character of such totality, its origin in human agency and its concrete possibilities, that the "essence" of such appearances can be established, that what even here Marcuse calls the "two-dimensionality" of such forms of life is established. [...] Now what it means to consider this recollected essence of a totality as a historical notion depends for its full defense on Marcuse's insistence that the essence of some historical form of life *can* be understood as the interconnected *unity* of a whole series of historical appearances, that a culture's religion, mode of production, philosophy, law, etc., can be accounted for as a whole, each illuminating what the other is, by all being aspects of human agency, and that this whole, and not the fragmentary self-understanding of any part, *is* what this form of life essentially is. [...] Marcuse seems to have in mind something like a distinction between ontological manifestations of historicity and mere historical change that is based on a distinction between activities that at least in a partial way allow the recovery and preservation of human authorship for a historical totality, and those that are only the continuation of some naturalistic or mechanistic mystification and suppression of that historicity.⁸²⁶

A nostro avviso, non è possibile comprendere a pieno la dialettica della vita dei primi scritti senza seguirne il residuo in *Eros e Civiltà*, che in maniera originale permette di saldare la riflessione del giovane Marcuse con le opere della maturità e, in particolare, con ODM. Secondo Bascelli, infatti, l'ontologia della vita che si fonda, come abbiamo visto, nella teoria della storicità, viene abbandonata da Marcuse, pur costituendo quell'antefatto teoretico delle riflessioni sociopolitiche dal 1933 in poi.⁸²⁷ Tuttavia, Bascelli sembra porre un'alternativa: o si rinuncia all'ontologia fondamentale dei primi scritti, oppure la si segue nella sua trasformazione sociopolitica come presupposto su cui Marcuse non sembra voler ritornare. Diversamente, riteniamo insieme a Feenberg che la dialettica della vita subisca una

⁸²⁵ Marcuse, *L'ontologia di Hegel*, cit., p. 91.

⁸²⁶ Pippin, *Marcuse on Hegel and Historicity*, cit., p. 79.

⁸²⁷ Bascelli sostiene che "successivamente il tema della vita sarà abbandonato da Marcuse. In *Ragione e rivoluzione*, a proposito della *Fenomenologia dello Spirito*, il concetto di vita comparirà, ma senza essere tematizzato, come mero ambito dell'esperienza della coscienza comune. Le ragioni di questo abbandono si possono individuare nell'aver il concetto di vita ormai assolto alla funzione di fondazione ontologica della storicità e di fondazione storica dell'ontologia: il nesso ontologia-storicità costituisce, infatti, a mio parere, l'antefatto teoretico su cui soltanto poggiano le analisi concretamente politico-sociali che dal 1933 in poi materieranno le opere di Marcuse" [Bascelli, *Per una filosofia concreta*, cit., p. 87].

progressiva traduzione nella dialettica della tecnologia di ODM attraverso la mediazione di *Eros e Civiltà* in cui è evidente il passaggio dal concetto ontologico di vita dei primi scritti al principio di piacere come “grande forza unificatrice che conserva tutta la vita”.⁸²⁸ Con Pippin, invece, lungi dal presentare una prospettiva evolutivo-vitalistica, l’ontologia di Marcuse è in stretta connessione con la storia, o meglio l’ontologia della vita coincide con la teoria della storicità. Se, da una parte, l’ontologia della vita rappresenta il tentativo di conciliare materialismo storico con l’approccio esistenzialista, dall’altra, si inserisce in quell’aspirazione romantica che caratterizza la dissertazione sul romanzo dell’artista nella letteratura tedesca, riaffiora in *Eros e Civiltà* e si sistematizza, seppur con qualche ambiguità, nel *Saggio sulla liberazione*. L’unità scissa di vita e arte della dissertazione si trasforma nell’unità scissa di essenza ed esistenza che necessita di una teoria dell’azione rivoluzionaria.

4.3.3 Alienazione e lavoro

L’ultimo elemento di questi scritti giovanili – e che a nostro avviso risulta centrale nella teoria critica della tecnologia – con cui Marcuse ricomprende la fenomenologia heideggeriana all’interno della dialettica della vita è il tema dell’alienazione. Come sostiene Vaccaro a proposito degli scritti del 1928-1932, “in questa analitica esistenziale ormai sempre più di stampo marxiano, alienazione e reificazione si presentano come la forma storica e sociale della deiezione, e la stessa inautenticità si configura non più come una condizione ontologica, ma come una precisa condizione storico-sociale dell’esistenza umana”.⁸²⁹

Nell’*Ontologia*, Marcuse presenta una “dimensione completamente aperta dell’essere-stato”.⁸³⁰

Hegel indica il movimento dell’essenza in tutte le sue caratteristiche come «fare», come «attività». Si trovano qui due indicazioni di straordinaria importanza: in primo luogo, «fare», «attività» significano un superiore grado di intensificazione del movimento dell’essere, e anzi intensificazione nel grado di soggetto dell’ente. Attività è un movimento trattenuto, afferrato e fermato, non più immediatamente compiuto e svolto come nella dimensione dell’esistenza; un movimento mediato, in sé riflesso, in sé permanente: l’ente è ora unità essenziale e motivata. In secondo luogo però nel «fare» e nell’«attività» riecheggia, certo non per semplice caso, il greco *poiein* inteso come

⁸²⁸ EC, p. 71.

⁸²⁹ G. Vaccaro, *Antropologia e utopia. Saggio su Herbert Marcuse*, Mimesis, Milano 2010, p. 26.

⁸³⁰ Marcuse, *L’ontologia di Hegel*, cit., p. 100.

categoria ontologica in cui viene espresso l'ente in quanto esser-prodotto, esser compiuto, «portato a termine»; e, a dire il vero, prodotto non primieramente da qualcun altro o compiuto dall'uomo, bensì costruito da se stesso e in se stesso.⁸³¹

Sempre appoggiandosi su Hegel, Marcuse distingue il concetto di vita tra un significato principale e un significato secondario. In un'accezione principale, la vita è il paradigma dell'attività ed è un concetto eminentemente dialettico. Come scrive Feenberg, in Hegel ci sono due modelli della dialettica: "in one pattern a synthesis leaves behind its contradictory origin by creating a third entity. [...] But there is another pattern in which a continuing mediation between contradictory entities transforms them without dissolving them into a third. This pattern is exemplified in Hegel's notion of 'being at home in the other as such.' It is the pattern of life, which objectifies itself in its environment, transforming object and subject without abolishing their difference".⁸³² In un secondo senso, la vita è attività intesa come lavoro, che in Marcuse è una vera e propria categoria ontologica – come spiega nelle *Neue Quellen*, trovando nei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx gli strumenti per analizzare la nozione di vita nella prospettiva del lavoro alienato. Infatti, nel 1932, lo stesso anno in cui scrive *l'Ontologia*, Marcuse recensisce i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx mostrando un grande entusiasmo per la loro pubblicazione.⁸³³

Nei quaderni del '44, Marcuse ritrova quella fondazione filosofica alla teoria economica del *Capitale* che fino a quel momento aveva soltanto ipotizzato. Il fatto di accertare nella riflessione di Marx dei presupposti filosofici gli permette di estendere l'ontologia della vita verso un'antropologia della produzione e correlare la dialettica della vita con la questione dell'alienazione e del lavoro. Nei *Manoscritti del '44* Marcuse scopre la "philosophical critique and foundation of political economy as a theory of revolution".⁸³⁴ In particolare, si tratta della "economic-philosophical basis of the theory of revolution through a quite particular, philosophical interpretation of human essence (*Wesen*) and its historical

⁸³¹ *Ivi*, pp. 100-101.

⁸³² A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukacs and the Frankfurt School*, Verso Press, London/New York 2014, p. 123.

⁸³³ Si veda la nota 769.

⁸³⁴ Marcuse, *New Sources on the Foundation of Historical Materialism*, in *Heideggerian Marxism*, cit., p. 86.

realization".⁸³⁵ Dunque, all'interno della questione della *Gattungswesen*, Marcuse analizza il conflitto nell'essenza umana, cioè il fatto che "objectification can become reification and that externalization can become alienation".⁸³⁶ Come abbiamo osservato in Simondon, anche in Marcuse sussistono dei gradi di oggettività che non implicano immediatamente il lavoro alienato.⁸³⁷ L'oggettivazione, infatti, è una caratteristica naturale dell'essenza umana e l'uomo non può far altro che produrre ed estrinsecare la propria attività in oggetti, perciò a un livello elementare l'oggettivazione è *sensuousness*.⁸³⁸ Come scrive Marcuse, "in Marx it is this concept of sensuousness (as objectification) that leads to the decisive turn from classical German philosophy to the theory of revolution, for he inserts the basic traits of practical and social being into his determination of man's essential being. As objectivity, man's sensuousness is essentially practical objectification, and because it is practical it is essentially a social objectification".⁸³⁹ La sensualità-sensibilità appare come principale caratteristica dell'essenza umana e, secondo Marcuse, è un concetto ontologico "within the determination of man's essence and that it comes before any materialism or sensualism".⁸⁴⁰ La questione della *Gattungswesen* è allora osservata dalla prospettiva dell'oggettivazione del lavoro, poiché "in labor the specifically human universality is realized".⁸⁴¹

Il tema dell'alienazione non soltanto è centrale per comprendere la successiva dialettica della tecnologia costruita sulla nozione weberiana di razionalizzazione, ma rappresenta il presupposto antropologico di tutta la riflessione di Marcuse che si completa specularmente con l'economia libidinale di *Eros e Civiltà* – cui già fa allusione il concetto di *sensuousness*. Inoltre, come scrive nelle *Nuove*

⁸³⁵ *Ivi*, p. 87.

⁸³⁶ *Ivi*, p. 98.

⁸³⁷ La distinzione di Hyppolite tra oggettivazione e alienazione, che risulta determinante nella riflessione di Simondon per poter pensare due livelli di oggettività (*objectivité* e *objectalité*), sembra essere anticipata da Marcuse. Con ciò non vogliamo sostenere che Marcuse abbia influenzato Hyppolite, ma piuttosto sottolineare un comune approccio al tema dell'alienazione a monte della riflessione essenzialista tanto francese quanto tedesca.

⁸³⁸ Si sceglie di non tradurre *sensuousness* poiché, in Marcuse, questo termine è ambivalente e indica tanto la sensualità quanto la sensibilità. Risulta chiaro come il tema della nuova sensibilità e della liberazione istintuale di *Eros e Civiltà* sia già presente nelle *Neue Quellen*.

⁸³⁹ *Ivi*, p. 100.

⁸⁴⁰ *Ivi*, p. 98.

⁸⁴¹ *Ivi*, p. 102.

fonti, il lavoro alienato è il punto di massima distanza da Heidegger e su cui Marcuse inizia ad articolare dialetticamente il rapporto tra vita e lavoro.

Marcuse believes he can achieve this breakthrough with a Hegelian-Marxist interpretation of the dialectic. As we have seen, his Hegel thesis worked out the alternative to Heidegger in terms of a historical dialectic of life. Life resembles Heidegger's *Dasein* in seeking its unity and wholeness through a future-oriented construction of its own potentialities. It does not have a prior essence but must create itself under the given conditions. In this sense it is "historical," a being that relates its past and future. Yet Marcuse's concept of life differs from Heidegger's *Dasein* in that the master-slave dialectic introduces social division and labor into its motility. The expression of its "care" in work and world leads to objectification and mutual recognition, themes entirely absent from Heidegger's existential analytic. Marcuse conceives the notion of the human "essence" in Hegelian-Marxist terms, as self-conscious unity of self, community, and world, and on this basis he argues that it can only be realized through overcoming the alienation of the worker under capitalism.⁸⁴²

Se quindi la questione della *Gattungswesen* sembra fare eco a Heidegger, in realtà, è a Marx e a Hegel che Marcuse fa riferimento. La vita, l'unità scissa di essenza ad esistenza, passato e futuro, si manifesta fenomenologicamente nell'attività di lavoro, in quel secondo senso dell'attività presentato nell'*Ontologia* che risulta determinato dal primo, cioè dalla vita come motilità dell'essere e storicità. "The discovery of the historicity of human essence does not mean that the history of man's essence can be identified with his factual history. [...] Essence and existence separate in him; his existence is a 'means' to the realization of his essence, or – in estrangement – his essence is a means to his mere physical existence".⁸⁴³ Il lavoro alienato non descrive un mero fatto economico, ma l'alienazione dell'uomo, la svalutazione della vita, l'inversione e la perdita della realtà umana. Come scrive Marcuse, "labor produces itself and the worker as a commodity".⁸⁴⁴ Il concetto di lavoro alienato significa "alienated man, estranged labor, estranged life, estranged man".⁸⁴⁵ Si tratta, cioè, di una particolare relazione dell'uomo all'oggetto e alla sua propria attività, non un semplice fatto economico.

Dunque, il lavoro, come la nozione di *sensuousness*, è una categoria ontologica. È l'atto di auto-creazione dell'uomo, come soggetto conoscente e attività cosciente, e la "specifically human affirmation of essence in which human existence

⁸⁴² Feenberg, *Heidegger and Marcuse*, cit., p. 92.

⁸⁴³ Marcuse, *New Sources on the Foundation of Historical Materialism*, cit., p. 106.

⁸⁴⁴ *Ivi*, p. 92.

⁸⁴⁵ *Ivi*, p. 90.

is realized and confirmed”,⁸⁴⁶ dal momento che l’uomo “is an ‘objective’ or, more exactly, an ‘objectifying’ being”.⁸⁴⁷ La rivalutazione della passività che emerge nei Manoscritti del ’44 nei termini di perdita dell’essere sensibile è centrale per la distinzione tra oggettivazione, alienazione e reificazione in Marcuse e si riverbera anche negli scritti successivi, in particolare in *Eros e Civiltà* in cui il tema della sensualità-sensibilità ritorna come “aspirazione erotica a fare del corpo intero un soggetto-oggetto di piacere, richiede un raffinamento continuo dell’organismo, una sua più intensa ricettività, un aumento della sua sensualità”.⁸⁴⁸ La nozione di *sensuousness* quindi è ricompresa nell’interpretazione del principio di piacere freudiano come sensualità e sessualità che permette una ri-sensibilizzazione nei confronti delle percezioni esterne e una erotizzazione dell’intero corpo.⁸⁴⁹

L’analisi dell’alienazione nelle *Neue Quellen* è un momento centrale della riflessione di Marcuse che si ripercuote e ritorna negli scritti della maturità. Al di là dell’integrazione di fenomenologia e marxismo, si tratta di un tema che articola storia e vita in un movimento incessante di oggettivazione delle condizioni materiali di esistenza, radicato in un’embrionale teoria della corporeità che sarà al centro di *Eros e Civiltà* e che allude alla macchinazione socio-biologica del sistema di produzione capitalistico presentata nell’*Uomo a una dimensione*. La questione della *Gattungswesen* è inestricabilmente legata alla produzione come attività di oggettivazione in quanto necessità storico-biologica dell’uomo.

It is only now, after the totality of the human essence as the unity of man and nature has been made concrete by the practical-social-historical process of objectification, that we can understand the determination of man as a “universal” and “free” species being.⁸⁵⁰

È soltanto mediante l’oggettivazione come processo storico e collettivo che l’uomo acquisisce coscienza della sua vera essenza, cioè del fatto di essere universale e libero. Si tratta propriamente del lavoro della storia, in quanto

⁸⁴⁶ Marcuse, *New Sources on the Foundation of Historical Materialism*, cit., p 95.

⁸⁴⁷ *Ivi*, p. 94.

⁸⁴⁸ EC, p. 227.

⁸⁴⁹ Il tema dell’alienazione che compare nei *Manoscritti del ’44*, in linea con la lettura di Fischbach, non rappresenta una teoria organica in Marx, ma soltanto un materiale preparatorio che già muta nell’*Ideologia tedesca* [K. Marx, *Manuscripts économique-philosophiques de 1844*, cit]. Alla luce dell’alienazione è possibile leggere la concettualizzazione di una sublimazione non repressiva e l’idea marcusiana del gioco-lavoro, come attività volta alla soddisfazione estetica anche se Marcuse non spiega mai come tale attività perda la dimensione dello sfruttamento.

⁸⁵⁰ Marcuse, *New Sources on the Foundation of Historical Materialism*, cit., p 102.

“happening of the whole nature, production of man and reproduction of the whole nature”.⁸⁵¹ Come scrive Vaccaro, “l’introduzione dei concetti di produzione e riproduzione, come base materiale, cioè concreta, della situazione storica è compiuta infatti da Marcuse nuovamente all’interno di un apparato di nozioni heideggeriane. [...] Al centro di questo apparato c’è il concetto di cura”.⁸⁵² Tuttavia, questa riforma interna del pensiero heideggeriano ruota attorno all’impoliticità della cura e all’astrazione delle condizioni materiali d’esistenza dell’uomo che lo costituiscono come storicità concreta. Infatti, come scrive nell’*Ontologia* l’uomo, in quanto “ente finito non ha storia, è storia”.⁸⁵³

Attraverso la lettura dei *Manoscritti del '44*, emerge l’attenzione di Marcuse nei confronti di un’antropologia della produzione che non si riduce alla gettatezza (*Geworfenheit*) nell’esistenza e a quell’inevitabile pro-ducere, come pro-vocazione della cura.⁸⁵⁴ L’atto inevitabile immanente all’esistenza umana di oggettivare porta con sé il rischio dell’alienazione e della reificazione. Tuttavia, sul piano antropologico, questo fatto ha delle conseguenze significative che si riverberano nell’idea dell’azione rivoluzionaria – che per Marcuse è il senso politico dei quaderni del '44 – e della liberazione attraverso la consumazione del dispositivo tecnologico che presenta nell’ultimo capitolo di ODM. Come scrive Vaccaro, in relazione alla radicalizzazione del pensiero di Heidegger, “l’autenticità è definita da Marcuse in riferimento al mondo in cui l’uomo è gettato, cioè a quell’ambiente che in Heidegger è comunque teatro dell’inautenticità e della deiezione e che invece Marcuse rivaluta come ambiente nel rapporto col quale è possibile ritrovare l’autenticità, che viene quindi coinvolto nella ricerca dell’autenticità. L’autenticità appare quindi come qualcosa di immanente e non di destinale, non un essere per la morte che si apre con una decisione anticipante all’unica possibilità sempre mia, ma piuttosto un essere per la vita come apertura alle infinite possibilità

⁸⁵¹ *Ivi*, p. 103.

⁸⁵² Vaccaro, *Antropologia e utopia*, cit., p. 25.

⁸⁵³ Marcuse, *L’ontologia di Hegel*, cit., p. 71.

⁸⁵⁴ Il riferimento che stabiliamo è in relazione alla *Frage* e alla rielaborazione della *Geworfenheit* in termini di pro-vocazione dell’essere. In Heidegger, infatti, presupposto del «pro-ducere», del portar fuori, oggettivare, è il «pro-vocare» come atto di anticipazione dell’oggettivazione stessa che delinea un «pro-getto». Il progetto storico della tecnicità della seconda lezione si innesta propriamente in questa rielaborazione dell’antropologia della produzione a cui sono collegate, secondo Marcuse, i concetti di reificazione e alienazione.

concrete dell'esistenza con una scelta orientata all'azione di volta in volta rinnovata".⁸⁵⁵

L'alienazione marxiana e la reificazione di Lukács, con cui Marcuse ri elabora il dispositivo destinale della cura, pongono al centro della riflessione marcusiana una particolare categoria dell'essere che è il lavoro. Ancora seguendo Vaccaro, quella di Marcuse "è infatti un'antropologia dell'*homo faber* in cui svolge un ruolo centrale il lavoro come situazione in cui si pone la possibilità dell'alienazione o dell'autenticità come alternativa appunto tra lavoro alienato e lavoro liberato inteso come libera attività, gioco, piacere sullo sfondo di una concezione positiva sia dello spazio, inteso come orizzonte non più della deiezione ma della prassi, sia del tempo, inteso come orizzonte non più della finitudine ma della storia".⁸⁵⁶ Si tratta cioè dell'adozione di un'antropologia materialista che salda ontologia e storia nell'esistenza concreta del soggetto storico. Tuttavia, secondo Berardi, è ancora l'elemento storico piuttosto che quello antropologico che caratterizza la concezione dell'alienazione di Marcuse. Infatti, "Marcuse links two very different topics as if they were the same one: the development of potentialities (concretely determined in the social and technical history of the conflict between workers and capital) and human self-realization. The first is a material and precise issue, while the second is instead a quintessentially idealistic, essentialist issue".⁸⁵⁷ In breve, secondo Berardi, l'antropologia di Marcuse sarebbe un'"antropologia dell'essenza" orientata a ricostituire storicamente la totalità negata.⁸⁵⁸ In realtà, ragionare in termini di antropologia dell'essenza introduce un principio

⁸⁵⁵ Vaccaro, *Antropologia e utopia*, cit., p. 24.

⁸⁵⁶ *Ivi*, pp. 13-14.

⁸⁵⁷ F. Berardi, *The soul at work. From alienation to autonomy*, tr. a cura di F. Cadel e G. Mecchia, Semiotext(e), Los Angeles 2009, p. 43.

⁸⁵⁸ Berardi conduce un confronto tra le concezioni dell'alienazione degli anni '60 e, in particolare, quelle di Marcuse e Sartre, con la nozione di straniamento su cui invece insiste l'operaismo italiano (e concludendo che lo straniamento è più produttivo nella costruzione di soggettività). In merito all'alienazione in Marcuse e in Sartre, secondo Berardi, "while Marcuse considers alienation as a historical form that could be overcome historically, Sartre wants to ground anthropologically the historic condition itself: he locates history's anthropological roots in scarcity and alterity" [*Ibidem*]. Di conseguenza, egli conclude che "Marcuse starts from an anthropology of essence and therefore conceives the historical process as the restoration of a negated totality, while Sartre starts from the *condition of alterity and scarcity*, as the anthropological premise of historical becoming: he considers both the historical and the existential process destined to a failure from which only the moment of fusionality will be saved" [*Ivi*, p. 51].

teleologico del divenire storico che va a coincidere con la promessa di liberazione degli scritti più maturi.⁸⁵⁹ Invece, proprio la lettura dei *Manoscritti del '44* nel 1932 fornisce a Marcuse un concetto di lavoro che non si fonda su un'antropologia della mancanza, ma che pone il problema del produrre senza alienare che, da una parte, risponde alla decostruzione interna del dispositivo destinale della cura e, dall'altra, ricerca un'antropologia del soddisfacimento e della realizzazione dell'attività umana che si fonda ancora sulla nozione di *sensuousness*.

La categoria ontologica di lavoro non soltanto è al centro della critica marcusiana a Weber e a quell'appiattimento senza via d'uscita ad opera del dispositivo burocratico, ma attraversa *Eros e Civiltà* e arriva fino all'*Uomo a una dimensione*. Infatti, le considerazioni di *Eros e Civiltà* rispetto alla possibilità di un'auto-sublimazione non repressiva sembrano proseguire il ragionamento delle *Neue Quellen*. Marcuse rifiuta la dialettica fatale della civiltà secondo cui al progresso della società corrisponderebbe una diffusa infelicità,⁸⁶⁰ poiché ci sono le possibilità tecniche per quella liberazione che in *Ragione e rivoluzione* è definita nella forma di un'abolizione del lavoro.⁸⁶¹ Di conseguenza, egli estrapola dalla teoria freudiana la forma reificata dei concetti di repressione e sublimazione mediante lo sdoppiamento di tali concetti in una forma biologica e in una sociale, a partire dal rifiuto che la società attuale sia la sola e unica realizzazione del principio di realtà. Se la sostanza storica della repressione e del principio di realtà resta implicita nella teoria di Freud, per Marcuse si tratta di considerare la dialettica

⁸⁵⁹ Berardi, infatti, fa riferimento soprattutto a *Reason and Revolution* anticipando i temi dell'*Uomo a una dimensione*, mentre invece analizzare un mutato paradigma antropologico da Heidegger a Marcuse già in questi primi scritti permette di fondare filosoficamente la promessa di liberazione in una teoria dell'azione rivoluzionaria imperniata sulla nozione di storicità concreta (che soltanto successivamente Marcuse chiama *a priori* storico).

⁸⁶⁰ EC, p. 47. Nel Freud de *Il disagio della civiltà*, la libera soddisfazione dei bisogni istintuali dell'uomo è incompatibile con la società civile.

⁸⁶¹ Si veda il capitolo 5 della prima sezione "The Abolition of Labour" nella seconda parte di *Reason and Revolution*. Sul tema dell'abolizione del lavoro come fine del lavoro ci sono molti punti di contatto con l'operaismo. Alla *sensuousness* rimanda l'idea del gioco-lavoro e a quella consumazione dell'alienazione in grado di portare alle estreme conseguenze il dispositivo tecnologico, in direzione di una nuova sensibilità estetica e alla definizione di una nuova tecnicità riconnessa finalmente con un sistema di fini della vita e non più del capitale. Tuttavia, la prospettiva erotico-sensibile proposta da Marcuse risulta abbastanza *naïfa* confronto con la pratica del rifiuto del lavoro messa in atto dall'operaismo (Manfredi in una canzone del 1972 - *Sei impazzita per Marcuse* - critica proprio la proposta marcusiana del gioco-lavoro: <https://www.youtube.com/watch?v=L3wpEJLSc70>).

storica tra piacere e realtà che si manifesta nella sua forma reificata: l'attuale struttura storico-sociale appare come "necessità di uno sviluppo biologico universale", nonostante sia la forma fenomenica falsa della realizzazione di Eros, che da pulsione vitale è ridotto all'uso della vita come mezzo produttivo, come riproduzione della specie e lavoro alienato.⁸⁶² Se, infatti, nella forma filogenetico-biologica si può parlare di repressione necessaria alla vita in società, nella forma sociale Marcuse introduce una repressione addizionale in cui il principio di realtà, come forma della regolazione razionale degli istinti, diventa *performance*, prestazione e rendimento, cui corrisponde la modificazione della psiche individuale in una forma di esistenza alienata. Come dice Marcuse, "la civiltà è innanzitutto progresso del lavoro – cioè del lavoro per procurare e aumentare la necessità di vita".⁸⁶³ Nella prospettiva ontogenetica, Eros è sublimato come sessualità genitale monogamica, addomesticando la sessualità polimorfa infantile nella localizzazione genitale finalizzata alla riproduzione; ma, nella prospettiva storico-sociale, Eros diventa sublimazione delle energie libidiche verso un lavoro socialmente utile, che sotto il dominio del principio di prestazione è un lavoro alienato.⁸⁶⁴ Nel momento in cui il dominio del principio di prestazione organizza la vita come puro mezzo, al modo d'essere dello strumento come leggiamo nell'*Uomo a una dimensione*, cessando di essere un fine in sé, l'uomo diventa un soggetto-oggetto di lavoro. Con l'estrapolazione di una repressione addizionale, Marcuse non soltanto si serve del concetto lukàcsiano, presentando la realizzazione storica della modificazione degli istinti come forma reificata, ma suggerisce una sovrapposizione della forma storica del principio di realtà – il principio di prestazione – con l'idea di razionalizzazione formale di Weber alla base della concettualizzazione della ragione strumentale nell'*Uomo a una dimensione*. Si tratta di una sostituzione, verrebbe da dire di un "soddisfacimento sostitutivo" in senso psicanalitico, di Marx con Freud, dell'economia politica con un'economia

⁸⁶²Come scrive Marcuse, "proprio perché ogni civiltà è stata dominio organizzato, lo sviluppo storico assume la dignità e la necessità di uno sviluppo biologico universale. [...] In questo senso la discussione seguente è un' 'estrapolazione' che ricava dalla teoria di Freud nozioni e asserzioni in essa implicite solo in una forma reificata, in una forma cioè nella quale i processi storici appaiono come processi naturali (biologici)" [EC, p. 79].

⁸⁶³ *Ivi*, p. 117.

⁸⁶⁴ *Ivi*, p. 125.

pulsionale basata sulla modificazione repressiva degli istinti, dell'astrazione reale con un'astrazione logico-formale che adatta la teoria degli istinti di Freud ai concetti di razionalizzazione e reificazione.

Appoggiandosi su un'accezione diversa di vita, cioè di Eros come desiderio che eccede la vita biologica come attività di produzione e riproduzione della specie, Marcuse ricomprende nel concetto di vita, al contempo biologica e psicologica, il significato di Eros, come lotta per il piacere, eccedenza del desiderio, potenza di liberazione e possibilità materiale di orientare i mezzi verso la vita stessa come unico vero fine. La liberazione si presenta, dunque, come trasformazione individuale da un sentimento o desiderio biologico a uno culturale, quando l'impulso biologico diventa un impulso culturale e il principio del piacere rivela la propria dialettica: "l'aspirazione erotica a fare del corpo intero un soggetto-oggetto di piacere, richiede un raffinamento continuo dell'organismo, una sua più intensa ricettività, un aumento della sua sensualità".⁸⁶⁵ Il principio di piacere, quindi, secondo Marcuse può fare del corpo un soggetto-oggetto di piacere scindendosi in sensualità e sessualità, ovvero in una ri-sensibilizzazione nei confronti delle percezioni esterne e in una erotizzazione dell'intero corpo. In questo modo, Eros autorizza un'auto-sublimazione non repressiva a partire dalle resistenze interne dell'individuo, che oppongono alla repressione razionale la rivalutazione della corporeità e la passività positiva della sensibilità: la reificazione del principio di piacere nella forma del lavoro alienato può essere superata a partire dall'essenza stessa di Eros, attraverso una sua definizione tanto sensuale quanto sensibile, ovvero richiamandosi alla nozione di *sensuousness* alla base dell'oggettivazione umana.

⁸⁶⁵ EC, p. 227.

4.4 Eros e Prometeo. Dall'ontologia della vita alla teoria critica della tecnologia

Negli scritti della maturità, soprattutto in *Eros e Civiltà* e *L'uomo a una dimensione*, Marcuse presenta una dialettica affermativa incentrata sul dinamismo intrinseco del principio di piacere a cui sono correlate le nozioni di vita, desiderio, eros in un rapporto ambiguo o addirittura contraddittorio tra un dualismo delle forme e un monismo del contenuto, come declinazioni di una potenza creatrice e originaria che nei primi scritti Marcuse chiama vita, poi Eros e infine nuova sensibilità estetica. In linea con le posizioni di Pippin e di Feenberg, osserviamo una continuità tra l'ontologia della vita e la teoria della storicità dell'*Heideggerian Marxism* con la dialettica fatale fra piacere e realtà di *Eros e civiltà* e la teoria critica della tecnologia di ODM. Si tratta, cioè, di una progressiva transizione dalla dialettica della vita degli scritti giovanili a quella della tecnologia dell'*Uomo a una dimensione*, passando attraverso la dialettica tra principio di piacere e principio di realtà di *Eros e Civiltà*. La duplice ambivalenza della ragione, tra repressione ed emancipazione, sembra richiedere una sorta di monismo ontologico di una *dynamis* vitale, creatrice, in cerca continua di soddisfazione e relata in maniera irriducibile con l'immaginazione che ci permette di tornare alla nozione di tecnicità come passaggio dalla teoria della storicità dei primi scritti alla teoria critica della tecnologia che fa della tecnicità *l'a priori* storico della società contemporanea.

4.4.1 La razionalità della soddisfazione⁸⁶⁶

In *Eros e Civiltà*, Marcuse introduce la dialettica storica tra principio di piacere e principio di realtà incarnata dalle figure di Eros e Prometeo – che in realtà sono quattro: da una parte, Narciso e Orfeo e, dall'altra, Prometeo ed Hermes – come correlati simbolici del principio di piacere e del principio di realtà, figure di una fenomenologia post-hegeliana. La dialettica storica del dominio come lotta

⁸⁶⁶ Questo paragrafo è la riscrittura di un mio articolo precedentemente pubblicato [T. Picchi, "Dynamis dell'immaginazione e dialettica dell'Eros" in *Almanacco di Filosofia e Politica 1. Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, series published by R. Esposito and edited by M. Di Piero e F. Marchesi, Quodlibet, 2019, pp. 163-176].

incessante tra i due principi è presentata da Marcuse a partire dalla lettura dei testi di psicologia storica di Freud.⁸⁶⁷ All'interno di una critica al revisionismo freudiano incarnato principalmente da Fromm,⁸⁶⁸ Marcuse sostiene che “gli sviluppi postfreudiani della teoria psicanalitica seguono da più punti di vista il

⁸⁶⁷ Come scrive Finelli, il Freud di Marcuse e dei francofortesi in generale, “è il Freud, non delle grandi opere metapsicologiche, come l'*Interpretazione dei sogni* o la *Metapsicologia*, o dei celeberrimi saggi clinici attenti alla psicologia individuale, ma quello delle opere di psicologia storica e sociale, come *Totem e Tabù*, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* e *Il disagio della civiltà*. Qui, [...] Freud pretende di estendere e generalizzare le scoperte che aveva compiuto sul piano della formazione e dell'evoluzione della psiche individuale a quello della storia e della psicologia collettiva, operando una riduzione, invero assai azzardata, del piano storico e sociale a quello psicologico-soggettivo” [Finelli, *Di nuovo su marxismo e psicanalisi*, cit., pp. 19-20]. Si tratta cioè, con l'eccezione di *Totem e tabù* del 1913, del Freud del primo dopoguerra che, a partire da *Al di là del principio di piacere* (1920), introduce l'idea di un istinto di morte per giustificare – a fronte dell'impatto della prima guerra mondiale – gli istinti aggressivi insiti nella società contemporanea e contrapposti all'istinto di vita – o Principio del Piacere che nello stesso saggio viene esteso oltre l'ambito della sessualità. Perciò, Marcuse, riferendosi principalmente al Freud degli anni '20, opera una selezione all'interno del corpus freudiano. Secondo quest'ultimo Freud, soprattutto de *Il disagio della civiltà*, “la libera soddisfazione dei bisogni istintuali dell'uomo è incompatibile con la società civile: la rinuncia e il differimento della soddisfazione sono i prerequisiti del progresso” e “il sacrificio metodico della libido, la sua deviazione, imposta inesorabilmente, verso attività e espressioni socialmente utili, sono la cultura (*Zivilisation*)” [EC, p. 47].

⁸⁶⁸ La riflessione di Marcuse è parzialmente in debito con gli scritti degli anni '30 di Erich Fromm, ma nel 1955 – anno di pubblicazione di *The Sane Society* di Fromm e di *Eros e civiltà* di Marcuse – tra i due si apre un dibattito che coinvolgerà anche l'anno successivo. Sul dibattito tra Marcuse e Fromm sulla rivista «Dissent» 1955-1956 si veda: H. Marcuse, “The Social Implications of Freudian Revisionism” (1955) che andrà a confluire nell'*Epilogo* del libro in via di pubblicazione. A ciò, seguirà la risposta di Fromm, “The Human Implications of Instinctivistic “Radicalism”. Il dibattito si protrarrà anche nell'anno successivo con Marcuse, “A reply to Erich Fromm” (1956) e Fromm, “A Reply to Marcuse” (1956). Cfr. J. Rickert, “The Fromm-Marcuse Debate Revisited”, «Theory and Society» 15, 3 (1986) pp. 351-400; N. McLaughlin N., “The Fromm-Marcuse Debate and the Future of Critical Theory” in M. Thompson, *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, Palgrave Macmillan, New York 2017. Attraverso la critica al revisionismo neofreudiano, tanto di destra – Jung – ma soprattutto di sinistra – Fromm, Sullivan, Horney – Marcuse rivendica la politicità della teoria di Freud. Come scrive in *Repressione sociale e repressione psicologica. Sull'attualità politica di Freud*, “la discussione dell'attualità politica di Freud non vuole difendere lo stesso Freud contro gli psicoanalisti, né spiegare la politica, la società, attraverso la psicologia. Si tratta di comprendere la psicologia come una scienza politica, di rinvenire i fondamenti della società nelle pulsioni più profonde dell'individuo. Da questo punto di vista, la lotta contro la teoria freudiana appare come una manovra ideologica, volta a *trasformare una teoria radicale in una teoria conformista: trattando la miseria generale come una miseria personale, e la repressione sociale come un complesso privato*, essa contribuisce in effetti ad assoggettare l'individuo alla sua società” [Marcuse, *Repressione sociale e repressione psicologica. Sull'attualità politica di Freud*, in *Teoria critica del desiderio*, cit., p. 55; *corsivo nostro*]. Fromm non comprende, secondo Marcuse, che proprio grazie alla teoria freudiana degli istinti è possibile superare le accuse di biologismo e pensare la configurazione attuale della società come realizzazione storica del principio di realtà, ma non come sua unica realizzazione. Infatti, secondo Marcuse, “la psicanalisi porta alla luce l'universale dell'esperienza individuale”, rivelando altresì “lo stato attuale di alienazione che fa della persona una funzione intercambiabile, e della personalità un'ideologia” [EC, pp. 262-263]. Tanto la critica al revisionismo neofreudiano, quanto la comprensione della psicanalisi nella politica si fondano sulla traduzione della teoria degli istinti di Freud dal piano soggettivo a quello storico.

generale orientamento positivistico del nostro tempo: eliminano la filosofia”⁸⁶⁹ e rinunciano ad esibire la tensione irriducibile tra teoria e pratica psicanalitica.⁸⁷⁰ Infatti, le intuizioni critiche della teoria di Freud – ovvero la base istintuale della società e il suo fondamento nella rimozione di un crimine fondamentale che si manifesta storicamente come ritorno del represso – sono ciò che autorizzano una traduzione politica della teoria degli istinti in quanto prodotto storico della civiltà.⁸⁷¹

Sebbene la dialettica storica del dominio – della lotta tra principio di piacere e principio di realtà – presenti delle variazioni rispetto alla teoria freudiana, l’interesse del nostro autore per la psicanalisi si basa sull’ultima formulazione della teoria degli istinti di Freud, in particolare sull’estensione di Eros oltre l’ambito della sessualità, come piacere e principio vitale. Infatti, in continuità con *Al di là del principio di piacere*, Marcuse estende l’Eros – ridotto a mera sessualità nel primo Freud – a “grande forza unificatrice che conserva tutta la vita”.⁸⁷² Infatti, Jay sottolinea il fatto che in Marcuse i due istinti – Eros e Thanatos – potrebbero ridursi a uno solo, perché “cercano la gratificazione e la fine del desiderio”.⁸⁷³ In altre parole, secondo Marcuse, una vita soddisfatta potrebbe limitare la distruttività del principio di morte, poiché entrambi i principi tenderebbero al Nirvana, ovvero al ritorno alla vita inorganica. Il rapporto che dunque si instaura tra principio di piacere e principio di realtà non è un rapporto simmetrico, poiché l’uno per via affermativa, l’altro per via negativa procedono al raggiungimento di un medesimo risultato che, dalla prospettiva biologica, comporta il ritorno alla vita

⁸⁶⁹ H. Marcuse, “Arte, mito e psicanalisi. Una recensione” (1957) in *Teoria critica del desiderio*, cit., p. 27.

⁸⁷⁰ Come scrive Jay, “in *Eros e civiltà*, Marcuse cercò di salvare il ‘Freud rivoluzionario’ che Fromm aveva rifiutato come mito e che Adorno e Horkheimer avevano trasformato in un profeta di sventure” trattandolo, cioè, come “il profeta dell’identità e della riconciliazione” [M. Jay, *L’immaginazione dialettica*, Einaudi, Torino 1979, p. 160].

⁸⁷¹ Come scrive Finelli, “psicanalisi e politica non stanno l’una fuori o accanto all’altra ma sono intimamente partecipi l’una dell’altra, giacché la politica, che per Marcuse non significa le sole istituzioni dello Stato ma tutta ‘la società in quanto soggetta al dominio e identificata con esso’ (infra, p. 36), non può non includere nel proprio ambito quel dominio del corpo e della psiche, nelle sue interiorizzazioni autoritarie, nelle sue scissioni, nelle sue repressioni pulsionali, di cui si occupa la psicanalisi. La quale è dunque, con le sue teorie sulla corporeità e sull’apparato pulsionale umano, non biologia o scienza naturalistica bensì a tutto tondo scienza e dottrina storico-sociale” [Finelli, *Di nuovo su marxismo e psicanalisi*, cit., p. 18].

⁸⁷² EC, p. 73.

⁸⁷³ Jay, *L’immaginazione dialettica*, cit., p. 165.

inorganica mentre, da quella sociale, la pacificazione dell'esistenza – come dirà nell'*Uomo a una dimensione*. La nozione di istinto presenta quindi un'irriducibile asimmetria tra istinto di vita e istinto di morte, principio di piacere e principio di realtà. Infatti, se è vero che tanto l'istinto di vita quanto l'istinto di morte concorrono entrambi al ritorno all'inorganico (l'unica forma stabile secondo Simondon), la dialettica tra principio di piacere e principio di realtà mette in scena uno scontro tra dinamismo eccedente della vita, alla ricerca continua e senza limiti di soddisfazione, e regolazione economico-sociale del principio di realtà, che richiede un compromesso necessario tra soddisfazione e imperativi sociali. In altre parole, Marcuse identifica nel principio di realtà un carattere normativo nei confronti del principio di piacere che, invece, è un puro dinamismo vitale del desiderio e, di conseguenza, eccedenza nei confronti del tutto razionalmente amministrato.

L'interesse alla psicanalisi che emerge in *Eros e Civiltà* rappresenta anche il pretesto per far confluire l'ontologia della vita dei primi scritti in un'ontologia del desiderio costruita intorno alla ridefinizione di istinto. *Eros e Civiltà*, infatti, fa riecheggiare la categoria ontologica della vita, traducendola in un dinamismo storico che caratterizza il rapporto tra principio di piacere e principio di realtà, tanto in relazione all'individuo quanto alla società. Esso perciò è un testo chiave per ricostruire la genealogia della tecnicità nella teoria giovanile della storicità, con particolare attenzione al rapporto tra biologico e sociale, corpo sensibile e organizzazione politica. Secondo Marcuse, la portata politica della teoria degli istinti risiederebbe nel disvelamento di una relazione di codeterminazione tra i cambiamenti della struttura della società con i cambiamenti della struttura della psiche, a partire da una diversa definizione degli istinti come forze – *dynameis* – che regolano tanto la psiche quanto la società.⁸⁷⁴ Di conseguenza, “la teoria di Freud contiene delle assunzioni sulla struttura dei modi principali di essere: essa contiene implicazioni ontologiche”.⁸⁷⁵ La scoperta di questa dinamicità permette a Marcuse, come sostiene Laudani, di elaborare una “diversa prospettiva

⁸⁷⁴ EC, p. 73: “Gli istinti non sono più definiti nei termini della loro origine e della loro funzione organica, ma nei termini di una forza determinante che dà una direzione ai processi di vita, nei termini di ‘principi di vita’.”

⁸⁷⁵ *Ivi*, p. 140.

ontologica: essere è lotta per il piacere, manifestazione esteriore dell'eccedenza del desiderio".⁸⁷⁶ Laudani, quindi, esplicita la dinamica di Eros attraverso la duplice definizione come potenza (potere) e potenzialità (possibilità) non soltanto in *Eros e civiltà*, ma ritrovando la genealogia di tale forza eccedente nel primo lavoro di Marcuse sull'ontologia di Hegel, in cui il concetto di vita possiede quello stesso significato che Marcuse ritroverà nell'ultima elaborazione del principio di piacere di Freud. Come Laudani, anche Feenberg in questo passaggio dal concetto di vita a quello di *eros* sottolinea il debito con Freud, che permette a Marcuse di elaborare un concetto più complesso di esperienza erotica ed estetica su cui si fonda un'idea totalmente nuova di politica.⁸⁷⁷ Sempre secondo Feenberg, *L'ontologia di Hegel* costruisce una dialettica della vita all'insegna del concetto di potenzialità che, oltre a fornire la condizione teorica per la dialettica della tecnologia nell'*Uomo a una dimensione*, concepisce l'attività vitale come paradigma dell'attività in generale, su cui la *poiesis*, l'attività produttiva, si innesta.⁸⁷⁸

Come spiega molto bene Feenberg, le possibilità di emancipazione e di realizzare una vita pienamente soddisfatta sono affidate da Marcuse a *eros*, al principio di piacere.

The motility of life promises revolutionary social change, but it is closely tied to a rather traditional Marxist politics that is no longer plausible after the triumph of fascism and the rise of post-war consumer society. Marcuse addresses these conditions after he joins the Frankfurt School with a radically historicized version of the Freudian instinct theory. Freud enables him to elaborate a richer concept of erotic and aesthetic experience as the basis for an entirely new kind of politics. Marcuse's early Hegelian interpretation haunts his later Freud interpretation. In *Eros and Civilization*, he recasts the Hegelian idea of life in terms of Freud's metapsychology. With Freud Marcuse describes the affirmation of life in peace and reconciliation as a libidinal attachment to the world, a sort of generalized erotics. The death instinct is mobilized in the struggle for survival and takes exaggerated forms in competition, violence, and aggression. The balance between the instincts is historically relative. The great wealth of modern societies could tip that balance in favor of life if obsolete institutions, technologies, and character structures were transformed. The possibility of such a transformation is now rooted in the aesthetic sphere which, following Freud, Marcuse grounds in *eros*.⁸⁷⁹

Una vita pienamente soddisfatta risulta possibile poiché "sotto le condizioni 'ideali' della civiltà industriale avanzata, all'alienazione si accompagnerebbe

⁸⁷⁶ Laudani, *Introduzione a Marcuse, Teoria critica del desiderio*, cit., p. 15.

⁸⁷⁷ Feenberg, *Heidegger and Marcuse*, cit., p. 93.

⁸⁷⁸ Sul rapporto tra i concetti di vita e lavoro si veda ancora Feenberg, *Heidegger and Marcuse*, in particolare il capitolo *Dialectics of Life*, pp. 47-69.

⁸⁷⁹ Feenberg, *Heidegger and Marcuse*, cit., p. 93.

l'automatizzazione generale del lavoro, la riduzione al minimo della durata del lavoro e l'intercambiabilità delle funzioni".⁸⁸⁰ Con ciò, le energie libidiche liberate possono essere indirizzate non più al lavoro socialmente necessario ma reinvestite nella vita come fine in sé e "la sublimazione tenderebbe a istituire un sistema di relazioni erotiche in espansione e durevoli, che nel loro contenuto sarebbero in senso nuovo relazioni di lavoro".⁸⁸¹ L'unica vera conclusione, per Marcuse, è che gli uomini giungano a "rendersi conto che potrebbero lavorare meno e determinare i loro bisogni e le loro soddisfazioni da sé".⁸⁸² Come riassume Finelli, "consegnato il sistema dei bisogni al sistema delle macchine, l'Eros potrebbe tornare ad essere nella sua pienezza quel creatore di legami e di costruzioni positive di cui parlava lo stesso Freud e la prassi dell'essere umano, cessando di essere "lavoro" nel significato alienato del termine, diverrebbe composizione felice e giocosa, senza dominazione alcuna dell'una sull'altra".⁸⁸³ In altre parole, in *Eros e civiltà*, inizia a farsi strada l'ipotesi, ripresa successivamente nell'*Uomo a una dimensione*, della possibilità di un cambiamento radicale della società attraverso la distruzione o il totale sovvertimento del progresso tecnologico come consumazione storica dell'alienazione e liberazione delle potenzialità umane.

Come sottolinea Laudani,

la scoperta di Freud ha consentito a Marcuse di elaborare una "dialettica dell'illuminismo" che, diversamente da quella fornita da Max Horkheimer e Theodor Adorno, riesce a conciliare la critica della razionalità strumentale occidentale con la definizione di una nuova "razionalità della soddisfazione" di quel "concetto positivo" di ragione, che nella premessa alla prima edizione della *Dialettica dell'illuminismo* Horkheimer e Adorno avevano annunciato, senza che però essa vedesse mai la luce.⁸⁸⁴

L'idea di una razionalità della soddisfazione porta con sé una concezione antropologica che, come rileva Finelli, si distanzia dalla tipica antropologia della mancanza⁸⁸⁵ ed è piuttosto basata sulla centralità di Eros, come vita e desiderio, corporeità e materialità dei bisogni e dei valori sensibili. Marcuse è convinto che un progresso qualitativo, come accordo tra struttura oggettiva e interessi

⁸⁸⁰ EC, p. 178.

⁸⁸¹ H. Marcuse, *Al di là del principio di piacere*, in *Teoria critica del desiderio*, cit., p. 43.

⁸⁸² EC, p. 133.

⁸⁸³ Finelli, *Di nuovo su marxismo e psicanalisi*, cit., p. 23.

⁸⁸⁴ Laudani, *Introduzione a Marcuse, Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 8-9.

⁸⁸⁵ Nello specifico, Finelli oppone a un'antropologia della penuria un'antropologia del riconoscimento e dell'individuazione [Finelli, *Di nuovo su marxismo e psicanalisi*, cit., p. 9.]

parziali, totalità dell'individuo e i suoi fini, si può realizzare soltanto attraverso un progresso quantitativo,⁸⁸⁶ ovvero si può realizzare attraverso la trasformazione della ragione strumentale in una ragione emancipatrice.

Ragione significa assicurare per mezzo di una trasformazione e uno sfruttamento sempre più efficaci della natura, la soddisfazione delle potenzialità umane. Ma nel processo, il fine sembra passare in seconda linea davanti ai mezzi: il tempo dedicato al lavoro alienato assorbe il tempo per i bisogni individuali – e determina i bisogni stessi. Il Logos si rivela come la logica del dominio.⁸⁸⁷

Tuttavia,

giunta al grado in cui la lotta per l'esistenza diventa cooperazione per un libero sviluppo e compimento dei bisogni individuali, la ragione repressiva cede il passo a una nuova razionalità della soddisfazione, nella quale ragione e felicità convergono.⁸⁸⁸

Eros come principio unificatore di tutta la vita, che emerge dalla modificazione degli istinti e presuppone la latenza politica della stessa teoria di Freud, da una parte, è per Marcuse un dinamismo biologico e psicologico, movimento di vita e desiderio volto alla soddisfazione e alla realizzazione individuale; dall'altra, è ancora un concetto della dialettica storica del dominio, scandita dall'affrontamento tra principio di piacere e di realtà e che presuppone un'idea di politica come insieme di istituzioni volte alla conservazione della civiltà. La natura di Eros, che Marcuse ritrova nelle implicazioni ontologiche della teoria freudiana, lo configura dinamicamente come forza eccedente ma, allo stesso tempo, in quanto principio di piacere che si confronta con il principio di realtà – *performance* e prestazione imposte dal capitale – Eros si articola dialetticamente come compromesso tra libertà individuali e conservazione della società, secondo un'economia pulsionale che limita e addomestica l'incontinenza del desiderio. Proprio perché Eros oscilla tra la configurazione economica imposta dal principio di realtà e la definizione dinamica, come forza unificatrice che conserva tutta la vita, il ricorso all'immaginazione risulta indispensabile per poter pensare l'emersione delle forze storiche capaci di agire la trasformazione della società. Lo stesso passaggio dalla sublimazione o soddisfacimento sostitutivo dettato dal vivere in società

⁸⁸⁶ H. Marcuse, "L'idea del progresso alla luce della psicanalisi", in *Psicanalisi e politica*, cit., pp. 67-86.

⁸⁸⁷ EC, pp. 143-144.

⁸⁸⁸ *Ivi*, p. 237.

all'auto-sublimazione non repressiva richiede la presenza di una qualche forza eccedente ma al contempo immanente, che procede dalla definizione di Eros e dal rapporto che intrattiene con l'immaginazione.

4.4.2 Immaginazione e liberazione

Contestualmente alla definizione di Eros come *dynamis*, in *Eros e civiltà* troviamo la definizione di un'attività del pensiero direttamente collegata al principio di piacere: l'immaginazione.⁸⁸⁹ Il principio di piacere è tanto un'attività del pensiero, cioè *phantasy*, immaginazione, quanto un impulso psichico e sociale che conserva la vita. Nella configurazione dinamica di Eros va quindi compresa anche l'immaginazione che alla definizione biologica e pulsionale del principio di piacere aggiunge quella capacità di trasformare la razionalità tecnologica in una nuova sensibilità estetica, annunciata nelle conclusioni dell'*Uomo a una dimensione* e poi ripresa nel *Saggio sulla liberazione*. La questione dell'immaginazione integra e complica l'uso politico della psicanalisi in Marcuse perché, da una parte, disarticola il desiderio dalle imposizioni della società capitalista, collocando così la promessa di felicità in un rapporto libero e senza compromessi con il principio di realtà; dall'altra, evoca un altro uso politico di Freud mutuato dal surrealismo francese.⁸⁹⁰

Nell'ultimo capitolo dell'*Uomo a una dimensione*, è Bachelard che evoca la capacità di *poter rendere felice l'immaginazione* secondo quell'ideale di soddisfazione e di liberazione attribuito potenzialmente alla razionalità.

Toute une psychanalyse matérielle peut [...] nous aider à guérir de nos images, ou du moins nous aider à limiter l'emprise de nos images. On peut alors espérer [...] *pouvoir rendre l'imagination heureuse*, autrement dit, pouvoir donner bonne conscience à l'imagination, en lui accordant pleinement tous ses moyens d'expression, toutes les images matérielles qui se produisent dans les *rêves naturels*, dans l'activité onirique normale. Rendre heureuse l'imagination, lui accorder

⁸⁸⁹ Come sostiene Marcuse in *Eros e civiltà*, "una sola attività del pensiero è 'scissa' dalla nuova organizzazione dell'apparato psichico, e rimane libera dal dominio del principio della realtà: la *fantasia* che è "protetta contro alterazioni culturali" e rimane legata al principio di piacere. Per tutto il resto, l'apparato psichico rimane di fatto subordinato al principio della realtà" [Ivi, p. 61].

⁸⁹⁰ Si veda a questo proposito il capitolo *Fantasia e utopia* di *Eros e civiltà*. Ricordiamo anche A. Breton, *Manifestes du surréalisme*, Folio, Paris 1985, sull'importanza de *L'interpretazione dei sogni* di Freud per l'elaborazione del concetto di *rêve*. Inoltre, la concettualizzazione delle *rêverie* della materia di Bachelard rivela, secondo Sertoli [G. Sertoli, *Le immagini e la realtà. Saggio su Gaston Bachelard*, La Nuova Italia, Firenze 1972], la doppia anima dell'autore: non solo epistemologo-strutturalista, ma anche rêveur-surrealista.

toute son exubérance, c'est précisément donner à l'imagination sa véritable fonction d'entraînement psychique.⁸⁹¹

Marcuse, trova la vera funzione dell'immaginazione come pulsione e forza psicologica nell'*épistémologue* francese. Al razionalismo di Bachelard, basato sulla *coupure* tra scienza e opinione, fa da contraltare la psicanalisi della materia come condizione implicita dello sviluppo della scienza, ambito delle credenze incorporate e poi soppresse dalla razionalità scientifica come qualcosa di nascosto, dimenticato o sognato – in termini psicanalitici, rimosso. Come dice Marcuse, “the scientific, rational character of Imagination has long since been recognized in mathematics, in the hypotheses and experiments of the physical sciences. It is likewise recognized in psychoanalysis, which is in theory based on the acceptance of the specific rationality of the irrational”.⁸⁹² In virtù di questa *razionalità specifica dell'irrazionale*, l'immaginazione, in quanto attività psichica e pulsionale, produce uno slittamento della felicità dalla dimensione individuale a quella sociale attraverso la creazione artistica che, per Marcuse, è uno strumento politico e il potere dell'arte è proprio quello della negazione determinata.⁸⁹³

⁸⁹¹ G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel* [1953], PUF, Paris 1990, p. 18 (in ODM, p. 254).

⁸⁹² ODM, p. 253.

⁸⁹³ Come scrive in ODM, “the rationality of domination has separated the Reason of science and the Reason of art, or, it has falsified the Reason of art by integrating art into the universe of domination. It was a separation because, from the beginning, science contained the aesthetic Reason, the free play and even the folly of imagination, the fantasy of transformation; science indulged in the rationalization of possibilities. However, this free play retained the commitment to the prevailing unfreedom in which it was born and from which it abstracted; the possibilities with which science played were also those liberation – of a higher truth” [Ivi, p. 233]. Il fondamento del ragionamento di Marcuse va forse ricercato in uno scritto del 1945 intitolato *Note su Aragon* [H. Marcuse, “Note su Aragon. Arte e politica nell'era totalitaria” in *Davanti al fascismo, Scritti di teoria critica 1940-1948*, Laterza, Roma/Bari 2001, a cura di C. Galli e R. Laudani, pp. 93-111]. In questo breve scritto, prende in considerazione un'idea concreta di amore contesa tra espressione letteraria e azione politica in cui la relazione tra arte e liberazione si presenta come rapporto tra l'illusione – la costruzione di un mondo irreale – e la possibilità reale della liberazione. L'arte, infatti, è la forza alienante della creazione e costituisce un potente strumento di antagonismo contro il totalitarismo rappresentando il reale come un mondo straniero e conflittuale. Secondo Marcuse, l'irrealtà dell'arte è ciò che la rende un *a priori* politico, o meglio *pre-politico*, “è il vero valore delle proposizioni false”, laddove “il politico deve apparire solo nel modo in cui il contenuto viene concepito e formato” [Ivi, pp. 94-95]. Di conseguenza, l'immaginazione scopre la verità nella realizzazione reificata del principio di realtà, nello straniamento di fronte alla realtà falsificata dall'unilateralità della ragione repressiva.

Il rapporto tra razionalità della soddisfazione in quanto razionalità specifica dell'irrazionale con l'astrazione e razionalizzazione della scienza definisce l'articolazione fondamentale tra scienza ed esperienza – ma anche tra ragione e tecnologia, che nel discorso di Feenberg diventano correlativi di scienza ed esperienza. Come non manca di notare Foucault nel suo ultimo scritto, tanto nella filosofia della vita francese quanto nella teoria critica francofortese si tratta di mostrare la dimensione dispotica della ragione sorretta dall'astrazione scientifica, che aspira all'universale sviluppandosi tutta nella contingenza, che afferma la sua unità ma che però procede attraverso modificazioni parziali; che si verifica essa stessa per sua propria sovranità ma che non può essere dissociata nella storia dalle inerzie, dai pesi o dalle coercizioni che l'assoggettano. Come conclude Foucault, si tratta di un'idea di ragione che produce effetti d'emancipazione alla condizione che essa giunga a liberarsi da sola⁸⁹⁴ e, in effetti, la questione della liberazione in Marcuse sembra affidata all'avvento di una nuova sensibilità estetica nelle conclusioni dell'*Uomo a una dimensione* e nel *Saggio sulla liberazione*, che però non si comprende a prescindere dalla teoria critica della tecnologia – meglio da quella che nel prossimo paragrafo è presentata come dialettica della tecnicità e teleologia della vita.

L'ontologia della vita dei primi scritti in *Eros e Civiltà* si trasforma in un'ontologia del desiderio che ha come correlato la formulazione di una razionalità della soddisfazione, che consentirebbe l'emancipazione umana e l'orientamento del dispositivo tecnologico nella direzione della realizzazione delle possibilità tecniche per migliorare la vita. Il limite di *eros* consiste nella regolazione del principio di realtà che tecnologicamente addomestica il principio di piacere tanto a livello individuale, all'interno dell'individuo come normazione in atto dal superio, quanto a livello sociale, all'interno delle relazioni e dei gruppi non soltanto in relazione all'ordine giuridico-amministrativo ma anche in relazione all'accettazione di convenzioni e forme di aggregazione veicolate dalla trasformazione del mondo del lavoro, e di quella torsione del tempo di lavoro sul tempo di vita. Marcuse attribuisce alla figura di Prometeo il carattere repressivo del principio di

⁸⁹⁴ M. Foucault, "La vita, l'esperienza, la scienza" [1984], postfazione a G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998.

realtà poiché Prometeo rappresenta “l’eroe civilizzatore della fatica, della produttività e del progresso per mezzo della repressione”.⁸⁹⁵ Infatti, secondo Marcuse il titano incarna la *performance*, la prestazione imposta dal capitalismo. Come fanno notare Chicchi e Simone, il merito di Marcuse sta nel mostrare “l’intima e fondamentale connessione, diremmo tutt’altro che immediatamente visibile, tra *repressione* e *prestazione economica*. Ciò che vale la pena sottolineare ancora a riguardo è, infatti, il modo in cui il *dominio* nel capitalismo si è progressivamente sempre più *razionalizzato*”.⁸⁹⁶ In questo modo, Prometeo da rappresentare l’emancipazione umana, in realtà, diventa il principio del tutto razionalmente amministrato dal capitale.

Il principio di realtà della *performance* e del rendimento materialmente è incarnato dal dispositivo tecnologico della quantificazione e messa a valore della vita, dell’amministrazione e della razionalizzazione formale che concepisce l’uomo come cosa tra cose. Tuttavia, secondo Marcuse, le potenzialità per affermare un altro principio di realtà riconnesso con eros sono già implicite nel dominio della *performance*, però “i simboli di un altro principio di realtà vanno cercati al polo opposto”⁸⁹⁷ e in maniera tale che “la parola *ordine* perda il suo carattere repressivo: qui, è l’ordine della soddisfazione che crea l’Eros libero”.⁸⁹⁸

Orfeo e Narciso (come Dioniso al quale essi sono affini: l’antagonista del dio che sanziona la logica del dominio, il regno della ragione) sono gli esponenti di una realtà molto diversa. Non sono diventati eroi civilizzatori del mondo occidentale – la loro è un’immagine di gioia e di compimento: la voce che non comanda ma canta; il gesto che offre e riceve; l’azione che è pace e che conclude il lavoro di conquista; la liberazione del tempo, che unisce l’uomo al dio, l’uomo alla natura.⁸⁹⁹

Orfeo e Narciso incarnano quindi l’idea di una sublimazione non repressiva a partire da un rapporto con l’attività produttiva – l’oggettivazione delle *Neue Quellen* – corporeo, sensibile e autocosciente. Come notano Chicchi e Simone, “è il corpo come campo materiale di espressione del desiderio che torna prepotentemente in gioco nelle dinamiche contemporanee di assoggettamento. Non più meramente come oggetto del potere disciplinare e delle sue tecniche

⁸⁹⁵ EC, p. 185.

⁸⁹⁶ F. Chicchi, A. Simone, *La società della prestazione*, Ediesse, Roma 2017, p. 49.

⁸⁹⁷ EC, p. 183.

⁸⁹⁸ *Ivi*, p. 187.

⁸⁹⁹ *Ivi*, p. 185.

ortopediche, ma come spazio immaginario fondamentale per l'espressione della propria capacità prestazionale".⁹⁰⁰ Di conseguenza, ripartire dal corpo – dalla *sensuousness* – porta con sé la potenza dell'affermazione di eros e della razionalità della soddisfazione, ma anche l'interiorizzazione della capacità prestazionale che si manifesta in una pratica narcisistica contraria alla forma di narcisismo concepito da Marcuse – e che va in direzione di ciò che Foucault chiama *cura di sé*.

Il vitalismo che la nozione allargata di *eros* sembra autorizzare – fantasia, desiderio, immaginazione – ruota intorno alla nozione di vita che, però, non afferra più alla nozione hegeliana di autocoscienza che Marcuse mutua negli anni giovanili. Si tratta piuttosto di una progressiva incarnazione della nozione di vita che diventa consapevolezza corporea, materiale e base istintuale della società perdendo definitivamente l'origine noetica nel momento in cui si storicizza.

4.4.2 Per una dialettica della tecnicità. Il corpo contro la macchina

Una prospettiva materiale e in una certa misura vitalistica – da intendere non nel senso francese del termine, ma a partire dall'economia libidinale di *eros* – costituisce la cornice in cui comprendere la dialettica della tecnologia e la promessa di liberazione affidata alla nuova sensibilità estetica. Infatti, l'ontologia della vita si trasforma in *eros* mentre la teoria della storicità fa del suo oggetto non più il *Dasein* umano come vita – o meglio non solo – ma anche la tecnicità in quanto essenza genetica della tecnica che può essere impiegata in senso emancipatorio oppure repressivo. Perciò, nella riflessione di Marcuse siamo di fronte a due concrezioni storiche specifiche della società capitalista: l'individuo e la macchina. La prestazione richiesta al lavoratore – la sua riduzione a cosa fra cose – e la formalizzazione burocratica dell'infrastruttura tecnologica costituiscono la cornice della dialettica della tecnologia – presa tra ragione ed esperienza, scienza e sensibilità.

La vita che si traduce in *eros* e desiderio nella dialettica della tecnologia diventa il perno per una possibile liberazione che passa attraverso la tecnica nel senso di un'autovalorizzazione del lavoro contro l'alienazione e

⁹⁰⁰ Chicchi, Simone, *La società della prestazione*, cit., p. 52.

un'autosublimazione sensibile del corpo come mezzo attraverso cui passa un rapporto cosciente e non alienato con la tecnica. Negri, coglie l'ambiguità di fondo della riflessione di Marcuse quando scrive che "Eros è un'utopia, amore è concretezza. È strano quanto, dopo l'«uomo a una dimensione», anche le tesi di *Eros e civiltà* finiscano per ricalcarne le tracce individualiste e ne riproducano la critica dell'alienazione in un senso opaco".⁹⁰¹ Secondo Negri, il merito di Marcuse sarebbe allora quello di aver colto la "trasformazione concreta del rapporto collettivo, strappato, di volta in volta, all'emergenza individuale".⁹⁰² E per fare ciò, per cogliere questa trasformazione, serviranno gli scritti politici di Marcuse, poiché l'impressione di Negri è che lasciata alle "categorie universaliste dell'eros e di un freudismo sovversivo" la liberazione resti qualcosa di astratto, una pura teoria. Se la psicanalisi è impiegata come strumento diagnostico dei sintomi nel presente di una promessa implicita di soddisfazione e liberazione per un soggetto generico – la società tutta –, l'attenzione verso i movimenti sociali rappresenta il complemento necessario per agire una trasformazione concreta. In teoria, Eros è *dynamis*, possibilità di una vita pienamente soddisfatta ma, nella pratica, è potenza di costituirsi in lotta che, come scrive Marcuse nella "Prefazione politica" del 1966 a *Eros e civiltà*, si configura come "solidarietà istintiva", lotta del corpo contro la macchina.

Il corpo contro "la macchina" – non contro il meccanismo costruito per rendere la vita più sicura e meno dura, per attenuare la crudeltà della natura, ma contro la macchina politica, la macchina delle grandi società industriali, la macchina culturale ed educativa, che hanno saldato in un tutto razionale bene e male.⁹⁰³

La strada per la trasformazione della ragione della repressione – o razionalità tecnologica – in una ragione della soddisfazione è quella definita da Eros, cioè quella di una rimaterializzazione della corporeità e della sensibilità e, come troviamo nelle conclusioni dell'*Uomo a una dimensione*, si tratta allo stesso tempo di una "rimaterializzazione dei valori", di tornare a considerare la vita come fine in

⁹⁰¹ A. Negri, "Postfazione. Marcuse oggi e ieri", in H. Marcuse, *Scritti e interventi Vol. I, Oltre l'uomo a una dimensione*, a cura di R. Laudani, Manifestolibri, Roma 2005, p. 370.

⁹⁰² *Ivi*, pp. 370-371.

⁹⁰³ EC, p. 38.

sé e non più come mezzo.⁹⁰⁴ Se la possibilità di un'auto-sublimazione non repressiva si presenta con i contorni di un narcisismo positivo, volto al libero sviluppo e soddisfacimento di bisogni e potenzialità individuali, Marcuse sembra prendere in considerazione anche un sentire erotico comune che appare possibile attraverso una cultura condivisa e un ambiente socializzato.⁹⁰⁵ La razionalità della soddisfazione diventa sinonimo di liberazione sotto condizioni che combinano la base tecnica della società con la forza creatrice ed eccedente del desiderio. Infatti, la trasformazione dell'esistenza individuale e collettiva è determinata, da una parte, dal fatto che lo sviluppo tecnologico è giunto al punto in cui può liberare delle energie libidiche e trasformare il lavoro in un'attività non più alienata, dall'altra, che Eros sia assunto come potenza, come forza che fa emergere il soggetto storico di tale trasformazione.

Quella di Marcuse resta è una concezione ancorata a un romanticismo di fondo e a un ottimismo più della volontà che della ragione. Sebbene *L'uomo a una dimensione* si chiuda con la promessa della liberazione, la contraddizione tra la possibilità di una trasformazione radicale della società, da una parte, e l'assenza di forze storiche capaci di agire il cambiamento, dall'altra, non sembra risolversi. Nella dialettica più matura tra razionalità tecnica e ragione della soddisfazione, la questione non è tanto il rovesciamento dell'ordine esistente, quanto la creazione all'interno di quest'ordine di una razionalità sensuale e sensoria che si oppone alla logica del rendimento. Per questo motivo, la possibilità della soddisfazione procede di pari passo con la liberazione che però non può che essere individuale e non sembra suggerire ricetta alcuna per la socializzazione degli obiettivi e l'organizzazione degli antagonismi. La vera proposta politica sembra, quindi, arrivare dalla potenza sovversiva di Eros, "dall'incontinenza del desiderio" come dice Laudani,⁹⁰⁶ che però oscilla inesorabilmente tra una liberazione

⁹⁰⁴ In relazione al "tabooed and ridiculed end of technology, the repressed final cause behind the scientific enterprise", Marcuse sostiene che "if this final cause were to materialize and become effective, the Logos of technics would open a universe of qualitatively different relations between man and man, and man and nature" [ODM, p. 239].

⁹⁰⁵ EC, p. 225: "La libido [...] può promuovere la formazione di una cultura soltanto in condizioni che associno fra di loro gli individui in modo tale da creare un ambiente adatto allo sviluppo dei loro bisogni e delle loro facoltà."

⁹⁰⁶ Laudani, *Introduzione a Marcuse, Teoria critica del desiderio*, cit., p. 15.

individuale – narcisista, appunto – e la promessa di una liberazione completa del lavoro e della cultura.

Nella promessa utopica di liberazione va quindi presa in considerazione la trasformazione di Prometeo e Hermes – quest’ultimo secondo Stiegler simboleggia l’entrata tecnologica nella società – in Orfeo e Narciso che, al di là dell’istaurazione di una nuova economia libidinale, non può prescindere dalla questione della tecnologia. Sebbene in Marcuse le indicazioni di come ciò possa avvenire hanno più lo statuto di una profezia che di una prassi rivoluzionaria, secondo Stiegler, è necessario integrare l’economia libidinale con l’organologia generale.⁹⁰⁷ Infatti, per Stiegler, sebbene Marcuse abbia compreso la successione storica di economie libidinali,

he failed to grasp that this succession is conditioned by the individuation process of the technical system, and that desire occurs only through the technicization of life. Consequently, his interpretation of the question of the drives in *industrial* civilization was incorrect, an interpretation that, with the slogan ‘liberation of the instincts’, nevertheless greatly inspired the youth of the 1960s, becoming a reference point of May 1968 and also the origin of the discourse of desublimation, a discourse that, through marketing and ideology – including the ideology of the post-industrial society of leisure, and hence also including postmodernism – legitimated the spread of flexibility (of modulation, according to Deleuzian analysis) in control societies.⁹⁰⁸

La teoria critica della tecnologia di Marcuse, che consiste in una concezione farmacologica non tecnocratica, mancherebbe di considerare il processo d’individuazione dei sistemi tecnici che è alla base della tecnicizzazione della vita nella società capitalistica – o se vogliamo nella società della prestazione, come suggeriscono di definire Chicchi e Simone. La critica di Stiegler ci permette di ritornare alla questione della tecnicità e alla concretizzazione degli oggetti tecnici come supporti di memoria che retroagiscono sulla vita collettiva e la modificano. Farmacologia e organologia devono potersi integrare reciprocamente. A partire cioè

⁹⁰⁷ Stiegler, criticando proprio *Eros e Civiltà*, si chiede “why the Freudian questions of the super-ego, identification, sublimation, the pleasure principle, the reality principle, the drives, and generational conflict and confusion can be correctly posed, especially in the epoch of biotechnologies and reproductive technologies, only on the condition of considering the *function of tekhnè* in the constitution of this specific form of life called ‘existence’, and which is configured through generations, cultures, and civilizations, in a *succession of libidinal economies*. For each of these libidinal economies, its *artifices*, as supports of projection, form its effective conditions, insofar as they articulate a succession of de-functionalizations and re-functionalizations – a *general organology* supporting the libidinal economy” [B. Stiegler, *Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals. Disbelief and Discredit 2*, tr. a cura di D. Ross, Polity Press, Cambridge 2013, p. 43].

⁹⁰⁸ *Ibidem*.

dall'ambivalenza intrinseca della tecnologia – presa tra uno sviluppo sociale e uno sviluppo capitalistico e inumano – sarebbe possibile riconnettere la tecnicità con la vita. Nel paragrafo 4.2.1. abbiamo presentato il concetto di tecnicità come residuo ontologico nella trasformazione tecnologica della società che, secondo Marcuse, viene scollegato da un sistema di fini umani e innestato nella grande *Maschinerie* capitalistica. Come sostiene Feenberg, la dialettica della vita degli scritti giovanili confluisce nella dialettica della tecnologia della maturità e la questione della teleologia della tecnicità è ancora attiva nell'idea di una negazione determinata immanente allo sviluppo tecnologico stesso. Secondo Feenberg, infatti,

from the 1950s on, his writings attempt to articulate a vision. Eventually this utopianism enters into his conception of instrumental rationality itself where it is formulated as a positive technological alternative. Technology is to be reconstructed around a conception of the good, in Marcuse's terminology, around life. The new technical *logos* must include a grasp of essences, and technology must be oriented toward perfecting rather than dominating its objects. Marcuse thus demands the reversal of the process of neutralization in which technological rationality was split off from substantive rationality and subserved to domination.⁹⁰⁹

Contestualmente alla rivalutazione del corpo e alla rimaterializzazione dei valori, è necessario invertire il processo di progressiva neutralizzazione della tecnologia. Ciò significa postulare un livello di oggettività – quello della tecnicità – che permette di seguire il processo di oggettivazione stesso piuttosto che i suoi prodotti, in termini simondoniani di seguire la genesi del modo di esistenza degli oggetti tecnici. In questo modo, un livello di oggettività proprio all'attività poietica rimanda immediatamente all'attività pratica, a un'eventuale prassi rivoluzionaria che secondo Marcuse passa attraverso un'estetizzazione della tecnologia, cioè dalla torsione della *praxis* in *poiesis*. Se l'attività poietica ha per definizione una finalità esterna nella produzione artigianale o artistica, questa finalità è sempre connessa con un sistema di fini. In altre parole, essa contiene implicitamente un fine in sé che è la vita umana, che la pratica rivoluzionaria eleva a ideale politico. La tecnicità, in quanto il processo genetico dell'oggettivazione, permetterebbe di considerare la finalità esterna della produzione di cose sempre e inevitabilmente connessa a quella interna, allo scopo per cui sono fabbricate. Questa

⁹⁰⁹ Feenberg, *Heidegger and Marcuse*, cit., p. 89.

riflessione che in Simondon è esplicita, è presente implicitamente nella dialettica della tecnologia di Marcuse che a sua volta presuppone la dialettica della vita che dai primi scritti confluisce nella definizione di un'economia pulsionale in *Eros e Civiltà*.

Provando a ricomporre il percorso seguito in questo quarto capitolo, Marcuse stabilisce un nesso tra tecnica e vita nella seconda lezione di Parigi, che però si regge sulle ricerche durante il marxismo heideggeriano e sullo scritto del 1941 che inaugura la riflessione sulla tecnica. Inoltre, questa articolazione tra tecnica e vita è riformulata nell'*Uomo a una dimensione* come nucleo di quella razionalità della soddisfazione che potrebbe migliorare le condizioni di vita attraverso la consumazione del dispositivo tecnologico e la negazione determinata della ragione tecnica. È allora possibile rintracciare in questo periodo di circa trent'anni il prolungamento della teoria della storicità nella nozione di tecnicità, che articola dialettica della vita e della tecnologia secondo una teleologia della vita e contraria all'ideologia capitalistica di un dominio razionale instaurato con la tecnologia dell'uomo sull'uomo e dell'uomo sulla natura. Dunque, nella nozione di tecnicità sono presupposte tre questioni: la prima è quella antropologica che connette antropologia della produzione come oggettivazione della *sensuousness* con cui leggere non soltanto la produzione artigianale ma anche quella artistica e che autorizza quella forma di autosublimazione non repressiva capace di imporre un nuovo principio di realtà riconnesso con *eros*.

Una seconda questione, specificamente tecnologica e politica, che analizza lo sviluppo incontrollato delle possibilità tecniche e si interroga sull'eventuale controllo sociale del progresso. La deroga delle conoscenze specifiche a un gruppo di esperti che il capitale smembra in gruppi dislocati (come ad esempio con la decentralizzazione della produzione e la conseguente impossibilità di comprendere il fine della ricerca scientifica) allo stesso tempo mobilita le soggettività in dispositivi tecnologici che, secondo Feenberg, costituiscono un mondo intermedio tra soggetto e oggetto che egli denomina *technosystem*.⁹¹⁰ La razionalità

⁹¹⁰Come ricorda Feenberg nella prime battute del suo ultimo libro [Feenberg, *Technosystem*, cit.], i concetti di "Reason" e "Technology" ricorrono nella maggior parte dei suoi lavori e Feenberg e l'obiettivo programmatico dell'autore – in questo come negli altri scritti – è quello di una "rational

tecnologica costituisce perciò un livello di oggettività che ancora con Feenberg ha una propria vita sociale, scissa tra un lato empirico psicologico-pulsionale che risponde alla nozione di vita e di eros di Marcuse e un lato tecnico-amministrativo che incarna scientificamente la logica del rendimento e della dominazione. La tecnologia diventa il terreno per la ricomposizione tra ragione ed esperienza in termini umani.

Infine, la questione estetica che lungi dal rappresentare la parabola terminale della produzione di Marcuse, in realtà, attraversa carsicamente gran parte dei suoi lavori. Infatti, l'estetica rappresenta la sintesi delle prime due questioni, quella antropologica e quella tecno-politica: da una parte, la natura sensibile e sociale dell'essere umano (attivo/passivo, produzione/bisogno) e la cosiddetta questione del *general intellect* che sovrasta e determina l'esistenza individuale nella direzione predisposta dal capitale. Come scrivono Brunkhorst e Koch, la "ragione estetica è l'altra faccia nascosta della ragione strumentale, la sua immagine speculare più bella".⁹¹¹ E, come sostiene Feenberg,

Under the influence of the New Left, Marcuse identifies a "new sensibility" that engages with the world aesthetically. What theory had identified as potentiality in the earlier argument now appears in sensation itself, as a new kind of sensitivity to things and their possibilities. Criteria for the reform of technology will now emerge in experience itself. Values will once again be found in the world rather than imposed willfully in defiance of all human and natural limits. These values, values of life, cannot of course appear in the form of scientifically verifiable hypotheses or "eternal truths". But they are not merely subjective. What then are values and how do they relate

critique of reason" usando le parole di Adorno. In *Technosystem*, cerca di delineare una teoria della *sociotechnical rationality*, precedentemente definita in *Between Reason and Experience* come il carattere peculiare di molte istituzioni della modernità. Questa razionalità sociotecnologica risulta dalla modellizzazione su base scientifica e matematica di istituzioni che, conseguentemente, possiamo dire razionali, sebbene non si fondino sulla logica, ma piuttosto su relazioni di tipo causale e simbolico. Feenberg esemplifica queste istituzioni sociotecnologiche nello scambio di equivalenti ovvero il mercato, l'amministrazione burocratica con relativa classificazione e applicazione di leggi, l'adeguamento dei mezzi ai fini ovvero il rendimento. Il *technosystem* quindi è il campo di tutte quelle discipline ed operazioni *tecnicamente* razionali (*technically rational*) associate ai mercati, all'amministrazione e alle tecnologie. *Technosystem* rappresenta il tentativo di fare i conti con la tradizione critica, di apportare dei correttivi e di proporre delle possibili applicazioni di questa "rational critique of reason". Infatti, lo spazio sociotecnico configura anche dei punti, degli interstizi, in cui la pratica interviene, modifica, performa questa razionalità. La razionalità sociotecnologica del *technosystem* consiste, perciò, in un'irriducibile oscillazione tra *Science* e *Experience*, costantemente presa nella sua natura duale e nel movimento della dialettica di reificazione e dereificazione. Il prologo sulla finitezza ontologica ed epistemologica dell'animale umano ci pone fin da subito nell'interstizio del *technosystem*: non poter scegliere tra i due principi ontologici, delle due nature definite da una parte dalla scienza e dall'altra dall'esperienza, ci obbliga a pensare la vita in questa ambiguità e ambivalenza.

⁹¹¹ Brunkhorst, Koch, *Marcuse*, cit., p. 24.

to technology? Like Socrates, Marcuse can only answer this question by relativizing the opposition of nature and culture which underlies this alternative.⁹¹²

La sensibilità estetica presuppone il ricongiungimento della tecnicità con il vero fine – la vita umana – per vivere, vivere bene, vivere meglio e questo nesso tra vita e tecnica fa eco a quel romanticismo di Marcuse che propone per un'altra via una forma di vitalismo materialista incentrato su eros. Tuttavia, secondo Brunkhorst e Koch, proprio la sensibilità estetica comporta un residuo di concezioni metafisiche che si manifestano, ad esempio, in *Eros e Civiltà* con un'interpretazione storico-filosofica della teoria degli istinti, nell'*Uomo a una dimensione* regredendo alla dottrina aristotelica delle cause finali oggettive e nel *Saggio* assicurando il fine del fatto estetico alla determinazione e realizzazione di scopi che esaltino, proteggano e uniscano la vita sulla terra.⁹¹³

La questione della nuova sensibilità che emergerebbe dalla consumazione della tecnologia rappresenta la sintesi delle tre questioni implicate nella tecnicità – antropologica, tecno-politica e, appunto, estetica. Collocare nella *sensuousness* la dialettica della tecnicità che implica una teleologia incentrata sulla vita, in primo luogo, salda il rapporto tra storicità, vita e tecnica che permetterebbe di ricercare il soggetto storico dell'azione trasformatrice nella codeterminazione antropologica, tecnologica ed estetica che la società contemporanea esercita sugli individui. La nozione di tecnicità, che compare nella seconda lezione di Parigi per poi diventare nell'*Uomo a una dimensione* l'*a priori* tecnologico, è un elemento centrale con cui la dialettica della vita si innesta definitivamente nella dialettica della tecnologia e si ricollega alla questione di una dialettica disparativa fondata sulla dissimmetria dei termini che abbiamo presentato a proposito della dinamica dell'individuazione di Simondon.⁹¹⁴ L'elemento storico-filosofico di un superamento dell'analitica esistenziale di Heidegger mediante la riflessione di Simondon è offerto dalle lezioni del '58-'59. Il periodo del marxismo heideggeriano

⁹¹² Feenberg, *Heidegger and Marcuse*, cit., p. 20.

⁹¹³ Secondo Brunkhorst e Koch, "l'utopia di un dovere non-autoritario si riduce alla forma di un'integrazione estetica del sociale. Ma questa è una sopravvalutazione della forza d'integrazione del fatto estetico. Marcuse lo ha ben avvertito e perciò, in varie opere, sempre tacitamente e contro le proprie intenzioni dichiarate, è ricorso a concezioni metafisiche e teologiche" [Brunkhorst, Koch, *Marcuse*, cit., p. 24].

⁹¹⁴ Si rimanda ai paragrafi 3.2.2, 3.2.3 e 3.2.4.

presenta gran parte dei problemi della produzione matura di Marcuse, perciò sostanzia l'ipotesi ermeneutica di una forma di vitalismo che predilige il taglio antropologico e politico.

Infine, la proposta teorica che abbiamo ritrovato in Marcuse di una filosofia concreta incentrata sulla nozione di storicità ci sembra postulare una continuità discontinua nel dispositivo del mimetismo macchinale e separare la costruzione moderna del corpo politico sulla scienza da un'epistemologia politica che comprenda i problemi di governamentalità in termini non tanto negativi, ma anti-entropici.⁹¹⁵

In secondo luogo e conseguentemente, una forma affermativa di dialettica storica volta alla soddisfazione e connessa con sensibilità, piacere e desiderio rappresenta un'alternativa romantica e forse altrettanto ingenua alla soluzione proposta da Simondon di un umanismo tecnologico. Infatti, la dialettica della vita dei primi scritti, che si innesta e si diluisce nella teoria critica della tecnologia della maturità, allude a un presunto vitalismo di Marcuse (diverso per argomento e metodo dalla filosofia della biologia francese) che si manifesta principalmente negli scritti sull'arte e sulla psicanalisi ed è volto ad affermare un umanesimo tecnologico sulla scorta delle esigenze di Canguilhem e Simondon. Psicanalisi, arte, letteratura diventano territori dell'alienazione, di sdoppiamento e sostituzione, che garantiscono la potenza di cambiamento immanente alla società indipendentemente dalla ricomprensione dialettica del conflitto e della contraddizione. Non a caso, negli anni d'incubazione dell'*Uomo a una dimensione*, Marcuse sente l'esigenza di precisare, in occasione della seconda edizione di *Ragione e rivoluzione*, che cosa sia la dialettica e la peculiarità di tale metodo.⁹¹⁶ Un metodo che mostra, da una parte, la verità della vita come fine in sé e, dall'altra, la realtà che si presenta sul modello della razionalità scientifica, della misura e quantificazione. La dialettica dell'attività in termini di vita degli scritti giovanili pone in secondo

⁹¹⁵ Si rimanda all'uso dell'anti-entropia di Stiegler nella *Société Automatique* [Stiegler, *La société automatique I*, cit.].

⁹¹⁶ Si veda la prefazione – *A note on dialectics* – all'edizione del 1960 di *Reason and Revolution* [ed. it. H. Marcuse, "Una nota sulla dialettica", in *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1966, pp. 6-16; p. 16: "Nessun metodo può attribuirsi il monopolio della conoscenza, ma nessun metodo il quale riconosca che le sue proposizioni 'la verità è l'insieme' e 'l'insieme è falso' sono descrizioni significative della nostra situazione, sembra autentico."

piano quella del lavoro come *poiesis*, la dialettica dell'eros si oppone alle imposizioni del principio di prestazione della razionalità tecnologica; infine, la dialettica della tecnologia contrappone rendimento e *performance* della società capitalista avanzata all'estetizzazione della tecnologia, alla scoperta di una nuova sensibilità i cui valori vengono materializzati dall'immaginazione. La potenza creatrice dell'immaginazione, che vede la realtà come falso e funziona come forza di demistificazione, non si dà più come universale ma trova espressione nella dialettica affermativa concepita da Marcuse, in cui vita e desiderio come forze eccedenti e immaginazione come pratica di lotta sono concetti cardine. Pensare una dialettica affermativa di Eros come potenza della vita, incontinenza del desiderio, *dynamis* dell'immaginazione, significa per Marcuse affermare la possibilità dell'emersione delle forze storiche della trasformazione sociale, possibilità che fin dai primi scritti è consegnata al lavoro della storia alla sua essenziale motilità.

CONCLUSIONE

Tecnicità tra politiche della vita e politiche della memoria

La prospettiva adottata, che va dalla proiezione organica all'organologia generale, passando da Espinas, Leroi-Gourhan, Canguilhem e Simondon, e il modo in cui questo percorso articola interpretazioni della tecnica sulla base di dispositivi autonomi e/o normativi, risponde a una "quadratura della tecnica" secondo l'asse politico, storico-filosofico, estetico ed epistemologico in un sistema a quattro elementi: tecnicità, tecnica, tecnologia, tecnocrazia. Piuttosto che ambito tangente all'economia, alla politica, alla scienza o all'arte, la tecnica si presenta come fascio secante che può dirsi in molti modi e mai in maniera univoca. La definizione della tecnica seguendo, da una parte, l'etimologia e, dall'altra, la *philosophie de la technique* che si sviluppa in Francia a partire dal lavoro di Espinas – *Les origines de la technologie* – con cui importa la teoria dell'*Organprojektion* di Kapp, impone questa distinzione a quattro termini. La coppia concettuale *Technik/Technologie* necessita cioè di un'ulteriore specificazione del rapporto tra tecnica e tecnicità e del rapporto tra tecnologia e tecnocrazia. Se, infatti, tecnica e tecnologia costituiscono la base materiale della società, in quanto produzione di mezzi e della cultura materiale umana e modo di produzione, la tecnicità come essenza della tecnica introduce delle implicazioni ontologiche mentre la questione della tecnocrazia interroga l'uso economico e politico della tecnologia. In breve, si tratta di un sistema a quattro elementi che, a partire da una prospettiva strettamente materialistica, declina il rapporto tra tecnica e tecnologica seguendo la latenza politica delle implicazioni ontologiche della tecnicità e le relative conseguenze sul piano sociale.

La *philosophie de la technique*, come sapere che fa della tecnica il suo oggetto privilegiato, prolifera verso la fine dell'800 e inizio del '900 ma già con l'*Encyclopédie* si era profilato un simile orizzonte d'indagine. Questa riflessione che nasce dall'interesse e dall'inquietudine nei confronti del macchinismo industriale, in realtà, assume varie prospettive: biologica, antropologica, psicologica (e psicotecnica), sociologica. Rispetto alla storia della tecnica come modalità di

apparizione di strumenti come in Gille e Daumas, la filosofia della tecnica si occupa del discorso, di una teoria sulla tecnica che si avvale anche di studi di cinematica e dinamica, come nel caso di Reuleaux e Lafitte, e di cibernetica, come in Ruyer e Simondon. Le analisi di Espinas, Koyré, Schuhl, quella delle *Annales* con Bloch, Febvre, Friedmann, e anche la cosiddetta corrente tecnofobica rappresentata da Ellul costituiscono lo sfondo su cui il progetto di un'organologia generale prende forma. La reinscrizione del tecnico nell'organico come fenomeno biologico universale di Canguilhem, l'esteriorizzazione di organi che corrisponde alla liberazione di funzioni di Leroi-Gourhan e la *mécanologie* di Simondon rappresentano rielaborazioni della proiezione organica nonché il tentativo di presentare una forma di vitalismo materialista, veicolato e incoraggiato dalla pubblicazione negli anni '20 del romanzo distopico di Butler, come dimostra l'attenzione di Koyré, Ruyer, Naville, Deleuze e Guattari. Con l'organologia generale si mostra dunque la produttività della proiezione organica che si presta a comporre la normatività biologica con quella tecnica, l'evoluzione umana con quella delle macchine, la produzione di strumenti con il simbolismo psicologico e sociale. L'idea che l'organo-strumento poi performi il *milieu* associato – geografico, tecnico e sociale – permette allora di approcciare la reificazione come costruzione dell'oggettività in base a un paradigma relazionale e il feticismo come effetto di ritorno, come relazionalità intrinseca della realtà esterna (oggettiva e oggettuale) che veicola un legame di tipo storico e collettivo.

Una serie di fattori discriminanti per una “quadratura della tecnica”, oltre a quello politico e socio-economico – che con una sintesi grossolana potremmo chiamare marxista – sono l'epistemologia, l'estetica e l'analisi storico-filosofica. Da una prospettiva epistemologica, la relazione che intercorre tra scienza e tecnica è una preoccupazione che coinvolge anche la riflessione di Marcuse, ma che si risolve in un esito riduzionista, laddove la lezione degli *épistémologues* in Francia giunge a una posizione complessa tra determinismo e indeterminismo.⁹¹⁷

⁹¹⁷ Come ricorda Bardin, Bachelard e Canguilhem pongono la problematica del rapporto tra determinismo e indeterminismo scientifico su cui, a partire da Simondon, è possibile costruire un'epistemologia politica della complessità [A. Bardin, “From Life to Matter: Simondon's Political Epistemology”, «Philosophy Today» 63, 3 (2019), pp. 643-657].

L'estetica getta un ponte con l'antichità attraverso il concetto di *technè/ars* e permette di aprire una lettura della tecnica in termini di teoria dell'esperienza sensibile in generale. Infine, la prospettiva storico-filosofica che in materia di tecnica si scinde in storia della tecnica e filosofia della tecnica, cioè in modalità di apparizione dell'armamentario dell'industria umana e nella rappresentazione della o nel discorso sulla tecnica. Una simile quadratura della tecnica, lungi dal suo riconoscimento come oggetto liminale della filosofia e al contempo senza ricadere nell'idealizzazione sterile di Heidegger, richiederebbe la mobilitazione di tutta la conoscenza umana e dei rapporti di sapere-potere che hanno costruito e ricostruito questo oggetto nel corso della storia. Nell'economia di questo lavoro, questi aspetti hanno costituito linee guida trasversali lungo la lettura inevitabilmente parziale della filosofia francese, della portata del pensiero di Simondon e dell'influenza che esercita su quello di Marcuse.

Il percorso che si è cercato di seguire è stato quello di una ricomposizione di politiche della vita e della memoria, a partire dalla ricostruzione di un materialismo vitalista che concepisce unitamente vita e tecnica e permette, inoltre, di tracciare un collegamento tra la tecnicità di Simondon e l'idea di un uso tanto emancipatorio quanto distorto in Marcuse. *Epistemologia e politica* di Bardin si chiudeva con un capitolo su "Politiche della vita e politiche della memoria" alludendo alle due letture politiche del pensiero di Simondon negli anni '90.⁹¹⁸ Infatti, uno dei primi studi che apparse su Simondon, ormai vent'anni fa, utilizzava questa distinzione per presentare le due modalità con cui era stato approcciato il pensiero dell'autore francese. Il lavoro di Muriel Combes,⁹¹⁹ insistendo su ciò che l'autrice ha definito politiche della vita e ricostruendo il debito di Simondon nei confronti di Canguilhem, intendeva distanziarsi dalla posizione di Bernard Stiegler⁹²⁰ ovvero dalle politiche della memoria. Parteggiare per le politiche della vita o per le politiche della memoria significa prendere una posizione nei confronti della questione della transindividualità – concetto problematico nella riflessione

⁹¹⁸ A. Bardin, *Epistemologia e politica*, cit, pp. 359-369.

⁹¹⁹ Combes, *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*, cit.

⁹²⁰ Stiegler, *La technique et le temps 1*, cit., *La technique et le temps 2*, cit.

di Simondon che scomparirà negli scritti successivi all'*Individuation*⁹²¹ – ma soprattutto nei confronti della tecnica come modalità di accesso al transindividuale. Nel tentativo di leggere una continuità tra *L'individuation* e il *Du mode*, la riflessione sulla tecnica si presenta come concetto chiave e autorizza dunque due modalità differenti di accesso al collettivo transindividuale che insistono, l'una, sulla vita in termini che avvicinano Simondon all'approccio biolitico, l'altra, sulla memoria che la proteticità tecnica garantisce e che propone una lettura del rapporto tra preindividuale e transindividuale in termini di realtà reificata in cerca di de-reificazione. Da una parte, tecnica e vita, dall'altra, tecnica e memoria.

Con Stiegler, le politiche della memoria si inseriscono nella ricezione del pensiero di Simondon come pensatore della tecnica e che, fino alla pubblicazione integrale della tesi di dottorato sull'individuazione, ha rappresentato la lettura non solo principale ma unilaterale di questo autore.⁹²² Secondo Stiegler, la tecnica nel modo in cui è affrontata dal nostro autore rappresenta una ritenzione terziaria che iscrive nella realtà preindividuale una memoria tecnica, basata sulla funzione protetica che guida l'evoluzione dei sistemi tecnici. In questo modo, ciò che prolunga l'individuo al di fuori di sé diventa un oggetto con cui lui stesso e le generazioni future si relazionano; perciò, la tecnica appare come funzione della memoria, come mnemotecnica. Conseguentemente, la preindividualità non presenta soltanto un carattere naturale – fisico, biologico – ma anche un carattere tecnico, che in questa accezione si dà come storico. Su questo aspetto, l'interpretazione di Stiegler incontra quella di Virno⁹²³ che legge il preindividuale come modo di produzione, presentandolo quindi con il carattere di una realtà reificata su cui l'individuazione procede.⁹²⁴ Si tratta di un'identificazione inappropriata tra preindividuale e transindividuale che in Virno è postulata *ex ante*, mentre in Stiegler si mostra come effetto *ex post*.

⁹²¹ Il transindividuale costituisce il *trait-d'union* di Tesi Principale – *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* e la Tesi Complementare – *Du mode d'existence des objets techniques*. In seguito alla lezione inaugurale alla Société Française de Philosophie del 1960 *Forme, information, potentiels*, durante la quale la tesi dell'individuazione verrà duramente criticata, Simondon abbandona il concetto di transindividuale.

⁹²² Le letture sincroniche di Naville, Daumas, Baudrillard e anche quella di Marcuse vertono sulla filosofia della tecnica di Simondon, tralasciando la filosofia della natura di ILFI.

⁹²³ Virno, *Moltitudine e principio di individuazione*, cit.

⁹²⁴ Sul confronto tra Stiegler e Virno rimandiamo a J. Read, *Politics of transindividuality*, cit.

Combes, invece, preferisce adottare la prospettiva normativa della tecnica che si comporta analogamente alla normatività vitale. In particolare, a partire dalla teoria dell'emozione esposta nell'ultima parte dell'*Individuation*,⁹²⁵ Combes concepisce la vita come ciò che resiste ed eccede l'individualità su cui è possibile fondare la dimensione collettiva che si dà in maniera immediatamente politica.⁹²⁶ La vita, in altre parole, si dà come oggetto già da sempre politico e la tecnica si innesta nel dinamismo vitale come sua modulazione, si tratta cioè di riconoscere un dinamismo della natura – o meglio dell'ontogenesi – che si incarna nell'individuo fisico, biologico, psicosociale, senza esaurirsi in esso e senza richiedere un disadattamento nella costruzione collettiva che, invece, si pone in continuità con il processo d'individuazione, proprio in quanto processo che considera e comprende in sé la discontinuità.

Tra dinamismo inventivo e normativo della vita e trasmissione storica di strutture tecniche e relazionali, ovvero tra prospettiva inventivo-biologica che si apre alla riflessione biopolitica della Combes e prospettiva tecnico-ereditaria che innesta il politico e l'economico su questa forma di reificazione della memoria di Stiegler, sta tutto il problema del capitalismo come problema della degradazione dell'attività a lavoro, della riduzione del tecnico all'economico e della sua sussunzione sotto il capitale. Le politiche della vita insistono sull'eccedenza affettiva e biologica della tecnica, avvicinando la riflessione di Simondon alla categoria di lavoro vivo e poi di forza-invenzione che prendono in considerazione la messa a valore delle capacità cognitive, della memoria e degli affetti che riconfigurano il soggetto produttivo oltre i confini della fabbrica e fanno della vita intera il luogo di produzione e valorizzazione. Del resto, anche la prospettiva delle politiche della memoria che concepiscono il mondo come prodotto della memoria, ovvero come spazio a cui sono trasmessi certi caratteri ereditari mediati dalla produzione materiale di oggetti (immaginare un mondo senza ferrovie, senza telefoni, senza internet, oggi appare impossibile se non a seguito di qualche catastrofe

⁹²⁵ Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit, [IPC].

⁹²⁶ Per la critica di Combes a Stiegler si rimanda alla nota 654 [Combes, *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*, cit., p. 69].

atomica), incontra l'istanza di una seconda natura tecnologica che sdoppia e perciò reifica la realtà.

Il valore della tecnica per Simondon si colloca in una zona intermedia tra autonomia e governo, da una parte, come autonormatività tecnica dell'oggetto che, concretizzandosi, si rende sempre più simile alla natura e, per usare un'espressione che l'autore senz'altro rifiuterebbe, dell'oggetto che si soggettivizza; dall'altra come *a priori* storico imbevuto di simbolismo prerazionale e prepolitico ovvero rituale, gestuale, *signification* prelogica. Il confine tra naturale e artificiale e quello tra attivo e passivo si trova sensibilmente ripensato e radicalizzato nella forma tecnica che viene così ricompresa nella forma di vita e nell'attività, nella reificazione che non produce feticci ideologici poiché accompagnata da un sapere sulla tecnica che la presenta come strumento di liberazione e, da qui, la necessità di una cultura costruita dal basso, dalle operazioni meccaniche e informazionali, dal rapporto con la materia quando questa è ancora operazione prima di sedimentarsi in strutture.

Concepita in questi termini, la tecnica, lungi da essere uno strumento di dominazione e di organizzazione razionale, diventa uno strumento di relazione che in qualche modo allontana la tesi di un'originarietà del dominio condivisa più o meno all'unanimità dalla Scuola di Francoforte. La distinzione che Marcuse stesso propone tra tecnica come attività di produzione e tecnologia come modo di produzione si fonda sulla progressiva sussunzione dell'attività tecnica che in questo modo diventa neutrale. A partire dalla distinzione tra tecnica (produzione, attività) e tecnologia (modo di produzione) è possibile comprendere il rapporto tra seconda natura di Marcuse e la riscrittura della relazione natura-cultura mediante la tecnica in Simondon. Nell'ottica di un superamento dell'ontologia dell'azione strumentale di Heidegger, Marcuse si volge alla concretezza storica del dispositivo tecnologico che sopprime l'uomo e adotta il capitale come suo fine. Si tratta allora di considerare la tecnologia come una "filosofia autocratica della tecnica" con le parole di Simondon e una tecnocrazia incompleta della tecnicità che perde la dimensione storico-biologica, cioè la vita umana. Tra base tecnico-antropologica e ideologia capitalista è necessario dunque recuperare quel rapporto simbolico e inconscio con la collettività – che Simondon esprime come

biforcazione dell'unità magica in tecnica e religione e che il marxismo ritiene di aver accantonato, ma che continua ad agire nella società come modalità di accoglienza e rifiuto dell'innovazione secondo la dinamica aperto-chiuso definita da Bergson ne *Le due fonti*.

Far valere la normatività vitale della tecnica oppure la sua funzione storica di memoria significa scegliere tra due modalità con cui è possibile leggere il movimento che dal *Du mode d'existence des objets techniques* arriva fino a *L'individuation psychique et collective*. Se politiche della vita e politiche della memoria sono due dispositivi per leggere la portata della riflessione di Simondon, come suggerisce Bardin e sulla scorta della *Note complémentaire sur les conséquences de l'individuation*, gli studi simondoniani dovrebbero raccogliere la sfida di trovare una loro conciliazione, di quella conciliazione tra "vita tecnica" e "vita biologica" di cui parla Simondon.⁹²⁷ Bardin, tenendo a mente il monito della *Nota Complementare*, cerca di mantenere la trama complessa delle politiche della vita e delle politiche della memoria attraverso la co-genesi di forme di vita e oggetti tecnici, sebbene Simondon non spinga mai la sua riflessione sulla tecnicità verso una concettualizzazione della forma di vita in termini biopolitici.

Entrambe le prospettive non riconoscono la funzione diagnostica della ricostruzione ontogenetica operata da Simondon. [...] Non ha senso in tale ottica opporre e tantomeno scegliere tra 'politiche della vita' e 'politiche della memoria', ciò che porterebbe ad intendere - in senso astratto e ristretto - la vita come pura capacità creativa o la memoria come pura capacità conservativa, ma, *in ogni caso*, a fondare l'umano come 'apertura' piuttosto che indagarne la configurazione strutturale come 'campo'. Se Stiegler rischia di non vedere la continuità di ciò che è biologico, il suo persistere come "fase" il cui riassorbimento è impossibile nell'orizzonte fenomenologico aperto dalla "proteticità tecnica" propria dell'uomo, Combes dal suo canto non sembra cogliere la storicità sedimentata nelle normatività tecniche, il loro aspetto non inventivo ma trasduttivo, la loro appartenenza ad una tradizione senza la quale lo schematismo biologico da esse veicolato sarebbe per così dire disincarnato. Aderire ad una concezione del politico come pura invenzione vitale o sposare l'ottica di una politica come organizzazione tecnica della riproduzione sociale tramite le istituzioni sono, nella prospettiva sviluppata da Simondon, operazioni ugualmente limitate e in fin dei conti complementari. Ovviamente la vita può creare solo a partire da ciò che la memoria collettiva mette a disposizione, e la memoria può conservare solo ciò che la vita ha creato ed ha la forza di riattivare. Ma solamente in questa dinamica in cui il sistema sociale è il campo nel quale è sempre attivo il passaggio natura-cultura, in cui a volte si costituisce ciò che è umano, consiste, per Simondon, l'operare del transindividuale.⁹²⁸

Se le due linee genealogiche, quella di Combes a partire da Canguilhem-Foucault e quella di Stiegler con Leroi-Gourhan e radicalizzando Heidegger,

⁹²⁷ Si rimanda alla *Nota Complementare* in ILFI.

⁹²⁸ Bardin, *Epistemologia e politica*, cit., pp. 368-369.

sembrano presentare il politico in due modi apparentemente inconciliabili, l'uno nell'immanenza inventiva e affettiva dell'aleatorio, l'altro sulla necessità critica di un fondo reificato contro cui opporsi, in realtà, a nostro avviso esiste un punto di contatto nel concetto di tecnicità.

La differenza introdotta da Simondon tra tecnica e tecnicità fa sì che l'accesso al sociale si presenti come un sistema a quattro elementi: tecnicità, tecnica, tecnologia, tecnocrazia. Una simile quadratura si ritrova nella riflessione di Marcuse che, però, restando ancorato ad una concezione oggettiva della natura, articola come sdoppiamento, reificazione della tecnica nella razionalità tecnologica del dominio che si dà come tecnocrazia. Pertanto, questo lavoro non soltanto ha proposto una plausibile connessione di vita e memoria nel concetto di *tecnicità* simondoniano, ma legge in questi termini – ovvero come politiche della vita e della memoria – l'interpretazione di Marcuse della filosofia di Simondon. Attraverso questo studio retrospettivo della filosofia della tecnica di Simondon, che non si comprende a prescindere da una filosofia della vita, è stato possibile mettere in luce alcuni aspetti biologici, psicologici, sociali del fenomeno tecnico che assumono il carattere della totalità nella riflessione di Marcuse.

Il pensiero di Marcuse sottoposto a una genealogia riconnette la dialettica della tecnologia alla dialettica della vita degli scritti giovanili. Nel tentativo di ricostruire la riflessione critica di Marcuse intorno al termine simondoniano di tecnicità, che appare in uno scritto del 1958 e poi si dissolve nella dialettica fatale del dominio che fa della tecnica uno strumento neutrale del capitale, è opportuno operare una rettifica alla teoria critica della tecnologia nella direzione già battuta da Feenberg.⁹²⁹ Infatti, come ricorda Feenberg, le rappresentazioni della tecnologia oscillano lungo due assi: l'uno che oppone neutralità e valore, l'altro che oppone autonomia e controllo. Il marxismo tradizionale, ancorato a un tipo di determinismo storico ed economico, rappresenta la tecnologia come neutrale e autonoma, come un mero strumento della produzione sussunto sotto il capitale. Le teorie liberali, invece, partendo dallo stesso assunto della neutralità della tecnica sostengono una posizione strumentalista legata alla fede liberale nel progresso;

⁹²⁹ Feenberg, *Questioning Technology*, cit.; *Transforming Technology*, cit., e *Technosystem*, cit.

di conseguenza, prevedono il controllo dello sviluppo tecnologico che però è orientato da fini prettamente economici. Sul fronte delle teorie che attribuiscono una forma di valore alla tecnica – valore che non è direttamente economico – troviamo, da una parte, l'essentialismo nichilista, come ad esempio in Heidegger o Ellul, che non contempla la possibilità di un controllo umano della tecnica in quanto autonoma; dall'altra, la teoria critica che invece rivendica la necessità di una tecnica al servizio dell'uomo per il suo libero sviluppo.

Stando a questa schematizzazione, dovremmo collocare il pensiero di Simondon in una posizione intermedia tra quella essentialista e quella critica di Marcuse, poiché secondo il filosofo francese la tecnica ha un valore che soltanto indirettamente e impropriamente si riverbera sulla dimensione socio-politica ed economica. Se seguiamo Feenberg fino in fondo, Simondon sembrerebbe fornire i fondamenti di una concezione costruttivista su cui è basata una riflessione tanto critica quanto disciplinare della tecnica e una definizione di molteplici tecnologie che costituiscono delle vere e proprie infrastrutture del mondo che abitiamo.⁹³⁰ Si tratta di restituire la tecnologia all'uomo, nelle forme e negli spazi che egli può governare, trasformare e orientare nella direzione di una vita realmente soddisfatta. Tuttavia, una tale esigenza critica non sembra permeare la riflessione di Simondon poiché, in una qualche misura, la tecnica conserva una forma di autonomia nei confronti della politica, non nel senso di un'incomunicabilità ma piuttosto nel senso di essere di per sé condizione sufficiente per analizzare le trasformazioni sociali. L'idea simondoniana di un accesso specifico e privilegiato al transindividuale mediante la tecnica sembra ridefinire il rapporto tra base tecnica e ideologia dominante attraverso una non-antropologia, che considera lo sviluppo discontinuo dell'animale umano da una parte e il residuo religioso della vita collettiva come totalità dall'altra. Perciò, le forme simboliche di cui la tecnica si fa portatrice sono prepolitiche ma connaturatamente collettive e normative.

In definitiva, provando a comporre politiche della vita e della memoria, piuttosto che contrapposte tra loro, queste due concezioni del transindividuale articolano un rapporto a due termini (vita/tecnica, memoria/tecnica) che nella

⁹³⁰ Feenberg, "Critical Constructivism" in *Technosystem*, cit., pp. 38-65.

concezione simondoniana del realismo, in realtà, è più propriamente una relazione. Un realismo della relazione tecnica che tiene insieme creatività della vita e trasmissione collettiva di memoria permette di collegare invenzione biologica e meccanica, eredità biologica e memoria storica in una concezione incarnata della tecnica come individualità biologica e storico-sociale. Il binario parallelo di storia naturale e storia dell'uomo si arricchisce di un terzo elemento nella forma dell'attività creativa e secondo i termini di una storia critica della tecnologia, come auspicava Marx nella nota 89 del *Capitale*. Dalla lettura unitaria di politiche della vita e politiche della memoria emerge una filosofia del pieno ontologico che si pone in maniera critica nei confronti di ogni riduzionismo tanto monista quanto dualista (materia-forma, soggetto-oggetto, passività/sensibilità-attività/lavoro).

Le politiche della vita ci permettono di rintracciare anche nella riflessione di Marcuse una dialettica della vita, presa tra un monismo pulsionale e un dualismo della ragione, tra principio di piacere ed economia del rendimento su cui è costruito il sociale. La possibilità di una vita soddisfatta al di là della concessione istintuale si presenta come pienezza ontologica e difettività politica o meglio il politico si manifesta nella forma di vita che incarna pulsioni e desideri. La lettura del preindividuale caratterizzato dalla ricchezza di potenziali di Simondon procede su un'analogia constatazione dell'eccedenza dell'essere *plus qu'un, plus qu'identité* che dalla scala molecolare a quella molare anima un dinamismo inestinguibile, che in maniera riduttiva chiamiamo vita ma che comprende irriducibilmente tanto l'ambito tecnico quanto quello chimico-fisico (ad esempio, la questione sulla natura corpuscolare o ondulatoria della luce permette di dare una lettura della natura nei termini di energia-informazione, piuttosto che materia-forma, e ripensare la cesura organico-inorganico come individuazione *al posto di*, come dice la Combes,⁹³¹ e in direzione opposta ipotizzare forme di alienazione dell'inorganico, non direttamente in termini sartriani).

Le politiche della memoria permettono un confronto pur sempre indiretto tra Marcuse e Simondon ma meglio focalizzato sul rapporto tra oggettivazione e reificazione come strumento con cui analizzare la realtà tecnica. Stiegler, in

⁹³¹ Combes, *Stato nascente: fra oggetti tecnici e collettivo*, cit.

effetti, contrappone due diverse rappresentazioni della tecnologia: l'una come evoluzione dei sistemi tecnici come in Leroi-Gourhan e Simondon, l'altra come dispositivo – come *Gestell* heideggeriano – orientato politicamente in Marcuse. Sebbene questa distinzione tracci una cesura tra i due pensatori, in realtà, permette anche di mettere in luce due diverse concezioni dell'oggettività che passano attraverso la definizione dell'attività tecnica e della sua estroflessione in prodotti, dunque a due modalità con cui è possibile intendere il complesso di alienazione-reificazione-feticismo che trovano espressione nel dibattito tra Hyppolite, maestro di Simondon, e Lukàcs, fonte imprescindibile per Marcuse proprio per il concetto di reificazione.

Se, seguendo Hyppolite, oggettivazione e reificazione non coincidono completamente come invece vorrebbe Lukàcs e la tradizione francofortese con lui, l'oggetto tecnico, supporto e simbolo di memoria, assume una funzione di mediazione proprio grazie alla reificazione della relazione produttiva, che si presenta come positività cioè come reificazione non feticistica del rapporto uomo-natura, realtà complementare del rapporto individuo-*milieu*. Dal rapporto ecologico che emerge tra il *milieu techno-géographique* e l'oggetto tecnico – supporto e simbolo di transindividualità – di Simondon, che si basa su una concezione della natura inoggettiva, alla tecnologia come seconda natura di Marcuse – realtà falsa che si sovrappone a quella autentica e la sopprime – la riflessione di Friedmann, caratterizzata da uno slittamento con cui la *civilisation technicienne* si sostituisce al termine “machinisme”, sembra porsi come mediatrice (nonostante, in un carteggio con Pollock, Marcuse la consideri ancora troppo positivista).

Una politica della tecnicità tiene insieme l'irriducibile rapporto tra ontologia e politica, che Marcuse rileva nelle concrezioni della vita e della tecnicità come storicità concrete, e l'epistemologia storica da costruire sulla base dell'individuazione dei sistemi tecnici di Simondon, irrimediabilmente connessa con la vita biologica e collettiva. In questo modo, risulta possibile strappare la tecnologia alla dominazione del capitale a partire dal rifiuto di una sua sostanziale autonomia. Una prospettiva congiunta di ontologia, politica e epistemologia permette di riconfigurare la questione della tecnica organologicamente, come evoluzione della produzione umana, e farmacologicamente, a partire dalla critica di quella

particolare oggettività che produce eccedenze normative tanto sul piano antropologico delle modalità di relazione dell'animale umano con la tecnologia, quanto sul piano sociale di una performatività tecnica delle relazioni sociali.

BIBLIOGRAFIA

- «Journal de psychologie» (1948), *Le travail et le techniques*, PUF, Paris 1948.
- «Annales d'histoire économique et sociale» 36 (1935), *Réflexions sur l'histoire des techniques*, pp. 531-655.
- Philosophie des techniques*, «Thalès» 5 (1948), Armand Collin, Paris 1948.
- Aa. Vv. *A la lumière du marxisme* [1933-1934], introduzione di H. Wallon, Editions Sociales Internationales, Paris 1935.
- Aa. Vv., *French Philosophy of Technology. Classical Readings and Contemporary Approaches*, a cura di S. Loeve, X. Guchet, B. Bensaude Vincent, Springer, 2018.
- Aa. Vv., *Gilbert Simondon ou l'invention du futur. Colloque de Cerisy*, a cura di Vincent Bontems, Klincksieck, Paris 2016.
- Aa. Vv. *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, introduzione a cura di E. Donaggio, Einaudi, Torino 2005.
- Aa. Vv., *Le Concept d'information dans la science contemporaine*, a cura di L. Couffignal, Editions de Minuit/Gauthier-Villars, Paris 1965.
- Aa. Vv., *Manifattura, società borghese, ideologia*, (F. Borkenau, H. Grossmann, A. Negri), a cura di Pierangelo Schiera, Savelli, Roma 1978.
- Aa. Vv., *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*, a cura di R. Pippin, A. Feenberg, C. P. Webel, Macmillan, New York 1988.
- I. Angus, "Logic of Subsumption, Logic of Invention, and Workplace Democracy: Marx, Marcuse, and Simondon", *Philosophy and Technology*, 32, 2019, pp. 613-625.
- B. Aspe, *Simondon, Politique du transindividuel*, Dittmar, Paris 2013.
- J.-M. Auzias, *La philosophie et les techniques*, PUF, Paris 1964.
- K. Axelos, *Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, Editions de Minuit, Paris 1961.
- G. Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée* [1928], Vrin, Paris 1969.
- G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique* [1934], PUF, Paris 2003.
- G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué* [1949], PUF, Paris 1994.
- G. Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* [1951], PUF, Paris 1965.
- G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel* [1953], PUF, Paris 1990.
- E. Balibar, *Dall'individualità alla transindividualità* [1993], in *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano 2002, pp. 103-147.

- A. Bardin, "Per una teoria delle società in G. Simondon", (2008) ed. online <http://it.scribd.com/doc/29755776/Simondon-Per-unateoria-della-societa> ;
- A. Bardin, *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, Edizioni Fuoriregistro, Vicenza, 2011; versione inglese rivista *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon: Individuation, Technics, Social Systems*, Springer, 2015.
- A. Bardin, "De l'homme à la matière : pour une ontologie difficile. Marx avec Simondon", «Cahiers Simondon 5», L'Harmattan, Paris 2013, pp. 25-42.
- A. Bardin, *La société, « machine autant que vie ». Régulation et invention entre Wiener, Canguilhem et Simondon*, in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur. Colloque de Cerisy*, a cura di Vincent Bontems, Klincksieck, Paris 2016, pp. 33-44.
- A. Bardin, F. Raimondi, "Del hombre a la materia. Simondon a la luz de Marx y Althusser", «Démarcaciones» 4 (2016), pp. 116-132.
- A. Bardin, P. Rodríguez, "A Vindication of Simondon's Political Anthropology", «Australasian Philosophical Review» 2, 1 (2018), pp. 54-61, p. 59.
- A. Bardin, "From Life to Matter: Simondon's Political Epistemology", «Philosophy Today» 63, 3 (2019), pp. 643-657.
- J.-H. Barthélémy, *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, L'Harmattan, Paris 2005.
- J.-H. Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, L'Harmattan, Paris 2005;
- J.-H. Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, PUF, Paris 2008.
- J.-H. Barthélémy, *Simondon*, Les Belles Lettres, Paris 2014.
- J.-H. Barthélémy, "Genèse, histoire et «normativité technique»" in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur. Colloque de Cerisy*, a cura di Vincent Bontems, Klincksieck, Paris 2016, pp. 17-32.
- R. Bascelli, *Per una filosofia concreta. Alle radici del pensiero di Marcuse*, Clinamen, Firenze 2018.
- L. Basso, "La technique et sa philosophie" (1928), «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» CVI (1928), pp. 357-386.
- G. Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art* (1955) in *Oeuvres Complètes IX*, Gallimard, Paris 1979.
- J. Baudrillard, *Le système des objets*, Gallimard, Parigi 1968.
- J.-C. Beaune, *La technologie introuvable. Recherche sur la définition et l'unité de la Technologie à partir de quelques modèles du XVIII^e et XIX^e siècles*, Vrin, Paris 1980.
- J. Beckmann, *Anleitung zur Technologie, oder zur Kentniß der Handwerke, Fabriken und Manufacturen, vornehmlich derer, die mit der Landwirthschaft, Polizey und Cameralwissenschaft in nächster Verbindung stehn: Nebst Beyträgen zur Kunstgeschichte* (1777), Vandenhoeck, Göttingen 1787.

- F. Berardi, *The soul at work. From alienation to autonomy*, tr. a cura di F. Cadel e G. Mecchia, Semiotext(e), Los Angeles 2009.
- H. Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, Parigi 2003; tr. it. *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano 2002.
- H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Félix Alcan, Paris 1932; tr. it. *Le due fonti della morale e della religione*, SE, Milano 2006.
- M. Bloch, "L'avenement du moulin à eau", «Annales» 36 (1935), pp. 538-563.
- V. Bontems, "Actualité d'une philosophie des machines", «Revue de Synthèse» 130, 1, (2009), Springer, Verlag/Lavoisier, pp. 37-66.
- V. Bontems, *Bachelard*, Les Belles Lettres, Paris 2010.
- V. Bontems, "Simondon, le Progrès et l'évolution des lignées techniques", in *Formes, Systèmes et Milieux techniques (après Simondon)*, a cura di D. Parrochia e V. Tirloni, Jacques André, Lione 2012.
- V. Bontems, "Esclaves et machines, même combat ! L'aliénation selon Marx et Simondon", « Cahiers Simondon » 5, L'Harmattan, Paris 2013, pp. 9-24.
- R. Bragastini, *Contributo per una interpretazione filosofica dell'opera di Franz Reuleaux*, Università degli Studi di Milano (Milano 2003).
- J. F. Braunstein, "Canguilhem avant Canguilhem", «Revue d'histoire des sciences» 53, 1 (2000) pp. 9-26.
- H. Brunkhorst, G. Koch, *Marcuse* [1987], Massari, Bolsena 2002.
- J. Burnham, *The Managerial Revolution*, The John Day Co, New York 1941.
- S. Butler, *Erewhon* [1872], Adelphi, Milano 1988.
- Cambiano, *Platone e le tecniche* [1971], Laterza, Roma/Bari 1991.
- G. Canguilhem, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* [1943], riedito con il titolo *Le Normal et le Pathologique, augmenté de Nouvelles Réflexions concernant le normal et le pathologique* [1966], PUF, Parigi 2005; tr. it. *Il normale e il patologico*, postfazione di M. Foucault "La vita, l'esperienza, la scienza", Einaudi, Torino 1998.
- G. Canguilhem, *La connaissance de la vie* [1952]; tr. it. *La conoscenza della vita*, Il Mulino, Bologna 1976.
- G. Canguilhem, "Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société", in *Écrits sur la médecine*, Éditions du Seuil, Parigi 2002, pp. 101-123; tr. it. "Il problema delle regolazioni nell'organismo e nella società" in *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, Einaudi, Torino 2007, pp. 53-65.
- G. Canguilhem *Œuvres Complètes, tome I: Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, Paris 2011.
- G. Canguilhem, *Œuvres Complètes, tome IV: Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*, Vrin, Paris 2015.

- G. Canguilhem, *Œuvres Complètes, tome V: Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*, Vrin, Paris 2018.
- G. Carrozzini, *Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi. Dall'"ontologia dell'individuo" alla filosofia della tecnologia*, Manni, San Cesario di Lecce 2006.
- G. Carrozzini, "Gilbert Simondon et Jacques Lafitte : les deux discours de la "culture technique", «Cahiers Simondon » 1, L'Harmattan, Paris 2009, pp. 25-45.
- G. Carrozzini, *Simondoniana. Commento storico-critico analitico de L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, vol. II, Mimesis, Milano, 2011.
- G. Carrozzini, *Gilbert Simondon filosofo della mentalité technique*, Mimesis, Milano 2011.
- G. Carrozzini, "Aliénation et travail chez Bataille et Simondon après Hegel et Marx", «Il Protagora» XX (2013), pp. 343-361.
- G. Casarico, *Il problema della storicità nella riflessione filosofica del giovane Marcuse*, Unicopli, Milano, 1981.
- P. Chabot, *La philosophie de Simondon*, Vrin, Paris 2013.
- F. Chicchi, A. Simone, *La società della prestazione*, Ediesse, Roma 2017.
- E. Clarizio, *Dalla "tecnologia generale" alla filosofia sociale. L'epistemologia analogica di Canguilhem e Simondon*, «Lessico di etica pubblica» 2 (2015), pp. 66-76.
- M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité, pour une philosophie du transindividuel*, PUF, Paris 1999; riedizione *Simondon, une philosophie du transindividuel*, Dittmar, Parigi 2013. [tr. eng., *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*, traduzione a cura di T. LaMarre, The MIT Press, Cambridge 2013].
- M. Combes, "Tentative d'ouverture d'une boîte noire. Ce que renferme la 'question de la technique'", in *Technique, monde, individuation : Heidegger, Simondon, Deleuze*, a cura di J.-M. Vaysse, Olms, Hildesheim/Zurich/NewYork 2006, pp. 75-98.
- M. Combes, Prefazione à G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, pp. 5-22.
- M. Combes, *Stato nascente: fra oggetti tecnici e collettivo. Il contributo di Simondon*, in Aa.Vv., *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*, a cura di U. Fadini, A. Negri, C.T. Wolfe, Manifestolibri, Roma 2001, pp. 133-39.
- M. Combes, *La vie inseparée. Vie et sujet au temps de la biopolitique*, Dittmar, Paris 2011.
- A. D'Atri, *Vita e Artificio. La filosofia di fronte a natura e tecnica*, Rizzoli, Milano 2008.
- M. Daumas, "L'histoire des techniques : son objet, ses limites, ses méthodes", «Revue d'histoire des sciences et de leurs applications», 22, 1 (1969), pp. 5-32.
- G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-edipo*, Einaudi, Torino 1972.
- G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002.

- G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997.
- G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 106-10.
- F. Del Lucchese, "Monstrous Individuations: Deleuze, Simondon, and Relational Ontology", «differences» 20, 2-3, (2009), pp. 179-193.
- P. Ducassé, *Histoire des techniques* (1945), PUF, Paris 1948.
- P. Ducassé, *Les techniques et le philosophe*, PUF, Paris 1958.
- G. Duhamel, *Scène de la vie future*, 1930.
- G. Duhamel, "Sur la querelle du machinisme", «Revue de Paris» (1933), pp. 721-752 (ed. online <https://archive.org/details/DuhamelMachinisme/mode/2up>).
- G. Duhamel, *L'humaniste et l'automate*, 1933.
- É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* [1912], ed. digitale realizzata da Jean-Marie Tremblay, 2001; ed. it. *Le forme elementari della vita religiosa, Il sistema totemico in Australia*, Mimesis, Milano, 2013.
- J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Armand Collin, Paris 1954.
- J. Ellul, *Le système technicien*, Calman-Lévy, Paris 1977.
- A. Espinas, *Des sociétés animales; étude de psychologie comparée*, Germer-Baillièrre, Paris 1877.
- A. Espinas, "La technologie artificialiste: la technique de l'organon (du VII^e au V^e siècle)", «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 32, 1891, pp. 168-191.
- A. Espinas, *Les Origines de la technologie*, Alcan, Paris 1897.
- A. Espinas, "Les Origines de la technologie. Étude sociologique", *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger*, 47 (1899), pp. 430-441.
- A. Espinas, "L'organisation ou la machine vivante en Grèce au IV siècle avant J. C." *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1903, pp. 703-715.
- A. Espinas, "Être ou ne pas être ou du postulat de la sociologie", «*Revue Philosophique*» 51(11), 1901, pp. 449-80.
- A. Feenberg, "Subversive Rationalisation : Technology, Power and Democracy", in *Technology and the Politics of knowledge*, ed. par Feenberg A. et Hannay A., Indiana University Press, 1995, pp. 3-22.
- A. Feenberg, *Questioning technology*, Routledge, London/New York 1999.
- A. Feenberg, *Transforming Technology. A Critical Theory Revisited*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- A. Feenberg, "Marcuse et l'esthétisation de la technologie", in «Quaderni» 49, 1 (2002), pp. 81-101.

- A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, Routledge, London/New York 2005.
- A. Feenberg, "Critical Theory of Technology: An Overview", «TAILORING BIOTECHNOLOGIES» 1, 1 (2005), pp. 47-64.
- A. Feenberg, *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity*, MIT, 2010.
- A. Feenberg, "Marcuse's Phenomenology: Reading Chapter Six of One-Dimensional Man", «Constellations» 20, 4 (2013), pp. 604-614.
- A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukacs and the Frankfurt School*, Verso Press, London/New York 2014.
- A. Feenberg, "Concretizing Simondon and Constructivism: A Recursive Contribution to the Theory of Concretization", «Science, Technology, & Human Values» 42, 1 (2017), pp. 66-85.
- A. Feenberg, *Technosystem: The Social Life of Reason*, Harvard University Press, 2017.
- W. Feuerhahn, "Les « sociétés animales » : un défi à l'ordre savant", «Romanisme» 154, 4 (2011), p. 35-51.
- L. Febvre, "Technique, sciences et marxisme", «Annales» 36 (1935), pp. 615-623.
- G. Friedmann, *Matérialisme dialectique et action réciproque*, in *A la lumière du marxisme*, pp. 262-284.
- G. Friedmann, *La crise du progrès*, Gallimard, Paris 1936.
- G. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, Gallimard, Paris, 1946; tr. it. *Problemi umani del macchinismo industriale* (1946), Einaudi, Torino 1949.
- G. Friedmann, "Esquisse d'une psychosociologie du travail à la chaîne" (1941). *Journal de psychologie*, no spécial « Le travail et les techniques », 1948, pp. 127-144.
- G. Friedmann, "Machinisme et psychologie du travail", in «Critique» 20, IV (1948), pp. 48-58.
- G. Friedmann, "Les technocrates et la civilisation technicienne" in G. Gurvitch, *Industrialisation et technocratie. Première semaine sociologique du Centre d'études sociologiques*, Alcan, Parigi 1949, pp. 43-60.
- G. Friedmann, *Le travail en miettes*, Gallimard, Paris 1956.
- G. Friedmann, *Sept études sur l'homme et la technique*, Denoël-Gonthier, Paris 1966.
- G. Frison, "Linnaeus, Beckmann, Marx and the Foundation of Technology. Between natural and social Sciences: a Hypothesis of an Ideal Type - First part: Linnaeus and Beckmann, Cameralism, Oeconomia and Technologie", «History and Technology» 10, 3, (1993), pp. 139-160.

- G. Frison, "Second and third Part: Beckmann and Marx. Technologie and Classical Political Economy", «History and Technology» 10, 3, (1993), pp. 161-173.
- G. Frison, "Le diverse e artificiose macchine", in *Attualità di Marx. Atti del Convegno. Urbino, 22-25 novembre 1983*, a cura di G. Baratta, E. Giancotti, L. Piccioni, Unicopli, Milano 1986, pp. 207-216.
- G. Frison, "Le tecniche, l'uso della forza-lavoro e la tecnologia", in *Macchine e Utopia*, a cura di M. Melotti, Dedalo, Bari 1986, pp. 25-48.
- G. Frison, "Per una teoria sociologica della tecnologia e dei fatti tecnici: un confronto fra Mauss e Weber", «La Critica Sociologica» 122-123 (1997), pp. 18-37.
- G. Frison, "The First and Modern notion of technology: from Linnaeus to Beckmann to Marx", «Consecutio Rerum» 6 (2019), pp. 147-162.
- B. Gille, *Les ingénieurs de la Renaissance*, Seuil, Paris 1978.
- J.-Y. Goffi, *La philosophie de la technique*, PUF, Paris 1988.
- J.-Y. Goffi, *Gilbert Hottois, penseur de la technique*, «Laval théologique et philosophique» 44, 3 (1988), pp. 327-337.
- F. Grigenti, *Existence and Machine. The German Philosophy in the Age of Machines (1870-1960)*, Springer, 2016.
- X. Guchet, *Le sens de l'évolution technique*, Léo Scheer, Paris 2005.
- X. Guchet, "Evolution technique et objectivité technique chez Leroi-Gourhan et Simondon", «Revue Appareil» 2 (2008); ed. online <http://revues.mshparisnord.org/appareil/index.php?id=580>.
- X. Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, PUF, Paris 2010.
- J. Guillerme, J. Sebestik, "Les commencements de la technologie", «Thalès» 12 (1966), Armand Collin, pp. 1-72.
- J. Guillerme, "À propos de « mécanologie » de Jacques Lafitte", in *L'art du projet. Histoire, technique, architecture*, Mardaga, 2008, pp. 47-50.
- J. Guillerme, *Technique et technologie*, Hachette, Paris 1973.
- G. Gurvitch, *Industrialisation et technocratie*, Armand Colin, Paris 1949.
- J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, Paris 1990.
- M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005.
- M. Heidegger, "La questione della tecnica", in *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milano 1991, pp. 5-27.
- M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- J. M. Heredia, P. E. Rodríguez, "¿En qué se reconoce el simondonismo?", prologo a M. Combes, *Una filosofía de lo transindividual*, Cactus, Buenos Aires 2017, pp. 9-20.

- M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, tr. a cura di R. Solmi, introduzione di C. Galli, Einaudi, Torino 2010.
- J. Hyppolite, *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, Paris I, 1939; II, 1941.
- J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, Paris 1946.
- J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Rivière, Paris 1948.
- J. Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel* [1955] Rivière, Paris 1965.
- G. Hottois, *Simondon et la philosophie de la culture technique*, De Boeck, Bruxelles 1993.
- G. Hottois, P. Chabot, *Les philosophes et la technique*, Vrin, Paris 2003.
- G. Hottois, "Y a-t-il une philosophie de la technique?", in Aa. Vv., *Penser la technique*, a cura di T. Ferenczi, Editions Complexe, Bruxelles 2001, pp. 27-45.
- Y. Hui, "On automation and free time", «e-flux» ed. online: <https://www.e-flux.com/architecture/superhumanity/179224/on-automation-and-free-time/>.
- Y. Hui, *On the Existence of Digital Objects*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London 2016.
- A. M. Iacono, *Teorie del feticismo: il problema filosofico e storico di un "immenso malinteso"* A. Giuffré, Milano 1985.
- A. Iliadis, "Informational Ontology: The Meaning of Gilbert Simondon's Concept of Individuation", «communication +1» 2, 1 (2013); ed. online: <https://scholarworks.umass.edu/cpo/vol2/iss1/5>.
- A. Iliadis, "Mechanology: Machine Typologies and the Birth of Philosophy of Technology in France (1932-1958)" in «Systema: connecting matter, life, culture and technology» 3, 1 (2015), pp. 131-144.
- L. Illetterati, "Vita e concetto. Hegel e la grammatica del vivente", «Il pensiero. Rivista di filosofia» 55, 2 (2016), pp. 59-95.
- M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*. Quodlibet, Macerata 2019.
- M. Jay, *L'immaginazione dialettica*, Einaudi, Torino 1979.
- E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, 1877; tr. eng. *Elements of a Philosophy of Technology*, by L. K. Wolfe University of Minnesota Press, Minneapolis/London 2018.
- J. W. Kirkwood, L. Weatherby "The Culture of Operations. Ernst Kapp's Philosophy of Technology" Introduzione a *Elements of a Philosophy of Technology*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London 2018.
- A. Koyré, *Etudes de la pensée scientifique* (1966), Gallimard, Paris 1973.
- A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Parigi 1973; tr. it. *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino 2000.

- J. Lafitte, *Réflexions sur la science des machines* [1932], Prefazione di Jacques Guillerme, Vrin, Paris 1972.
- J. Lafitte, "Sur la science des machines", «Revue de Synthèse», VI, 2, (1933), pp. 143-158.
- A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1926.
- B. Latour, "A Door Must Be Either Open or Shut: A Little Philosophy of Techniques" in *Technology and the Politics of Knowledge*, a cura di A. Hannay e A. Feenberg, Indiana University Press, Bloomington 1995, pp. 272-281.
- D. Lecourt, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Vrin, Paris 2002.
- A. Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière. Evolution et technique. I.* [1943], Albin Michel; tr. it. *L'uomo e la materia*, Jaka Book, Milano 1993.
- A. Leroi-Gourhan, *Milieu et technique. Evolution et technique. II.* [1945], Albin Michel; tr. it. *Ambiente e tecniche*, Jaka Book, Milano 1994.
- A. Leroi-Gourhan, *L'Homo faber: la main* [1950], in Aa. Vv., *À la recherche de la mentalité préhistorique*, Albin Michel, Paris 1953, pp. 75-98.
- A. Leroi-Gourhan, *Technique et société chez l'animal et chez l'homme* (1957), in *Le fil du temps. Ethnologie et préhistoire 1920-1970*, Fayard, Paris 1983, pp. 68-84; tr. it. *Il filo del tempo. Etnologia e preistoria*, La Nuova Italia, Firenze 1993.
- A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole. I. Technique et Langage*, Albin Michel, Paris 1964.
- A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole. II. La Mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris 1965; tr. it. *Il gesto e la parola. I. Linguaggio e tecniche. II. Memoria e tecnica*, tr. a cura di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977.
- E. Le Roy, *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, Boivin & Cie, Paris 1928.
- R. Le Roux, « Pierre Ducassé et la revue Structure et Évolution des Techniques (1948-1964) », *Documents pour l'histoire des techniques*, 20, 2011, pp. 119-134.
- H. Letiche, J.-L. Moriceau, "Simondon: Investigating the Pre-Organizational", «Culture and Organization», 23, 1 (2017), pp. 1-13.
- G. Lombroso, *Le tragedie del progresso meccanico*, Torino, 1930; tr. fr. *La rançon du machinisme*, Payot, Paris 1931.
- G. Lukàcs, *Storia e coscienza di classe*, tr. a cura di G. Piana, Mondadori, Milano 1973.
- H. Marcuse, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* (1928); tr. eng. "Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism", in *Heideggerian Marxism*, pp. 1-33.
- H. Marcuse, *Das problem der geschichtlichen Wirklichkeit*, in «Die Gesellschaft» VIII (1931), pp. 350-367.

- H. Marcuse, *Über konkrete Philosophie* (1929); tr. it. "Sulla filosofia concreta" in *Marxismo e rivoluzione*, a cura di Rusconi, Einaudi 1975, pp. 4-29; tr. eng. "On Concrete Philosophy" in *Heideggerian Marxism*, pp. 34-52).
- H. Marcuse, *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus* (1932); tr. it. "Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico", in *Marxismo e rivoluzione*, pp. 61-116; tr. eng. "New Sources on the Foundation of Historical Materialism" in *Heideggerian Marxism*, pp. 86-121).
- H. Marcuse, *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs* (1933); tr. eng. "On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics" in *Heideggerian Marxism*, pp. 122-150.
- H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie des Geschichtlichkeit* (1932); tr. it. *L'ontologia di Hegel e la Fondazione di una teoria della storicità*, traduzione a cura di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1969.
- H. Marcuse, *Eros and Civilisation* [1955], tr. it. a cura di L. Bassi, introduzione di G. Jervis, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1964 [EC].
- H. Marcuse, "De l'ontologie à la technologie" [1958], in «Arguments» (1960) (ed. it. in *La società tecnologica avanzata*; ed. eng. in *Critical Theory and Society: a Reader*).
- H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Beacon Press, Boston 1960.
- H. Marcuse, *One-dimensional man* [1964], Routledge, London/New York 2002 [ODM].
- H. Marcuse, "The End of Utopia" [1967] in *Psychoanalyse und Politik*, Beacon Press, Boston 1970; tr. it. *La fine dell'utopia*, a cura di M. Bascetta, Manifestolibri, Roma 2008.
- H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, 1965; tr. it. *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Einaudi, Torino 1969.
- H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione*, Einaudi, Torino 1975.
- H. Marcuse, *Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialistica: tre studi 1928-1936*, a cura di G. Casarico, Unicopli, Milano 1980.
- H. Marcuse, *Technology, War and Fascism. Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume One*, a cura di D. Kellner, Routledge, London/New York 1998.
- H. Marcuse, *Davanti al fascismo, Scritti di teoria critica 1940-1948*, a cura di C. Galli e R. Laudani, Laterza, Roma/Bari 2001.
- H. Marcuse, *Heideggerian Marxism*, a cura di Abromeit e Wolin, University of Nebraska Press, 2005.
- H. Marcuse, *Scritti e interventi Vol. I, Oltre l'uomo a una dimensione*, a cura di R. Laudani, Manifestolibri, Roma 2005, postfazione di A. Negri, "Marcuse oggi e ieri".
- H. Marcuse, *Psicanalisi e Politica*, Manifestolibri, Roma 2006, introduzione a cura di R. Finelli "Di nuovo su marxismo e psicanalisi".

- H. Marcuse, *Scritti e interventi Vol. II. Marxismo e nuova sinistra*, a cura di R. Laudani, Manifestolibri, Roma 2007.
- H. Marcuse, *Scritti e interventi Vol. III, La società tecnologica avanzata*, a c. di Laudani, Manifestolibri, Roma 2008.
- H. Marcuse, *Scritti e interventi vol. IV, Teoria critica del desiderio*, a cura di R. Laudani, Manifestolibri, Roma 2011.
- H. Marcuse, *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume Five*, a cura di D. Kellner e C. Pierce, Routledge, London/New York 2011.
- K. Marx, *Il Capitale, Libro I*, a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1980.
- K. Marx, *Manuscripts économique-philosophiques de 1844*, a cura di F. Fischbach, Vrin, Paris 2007.
- K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968-70.
- K. Marx, *Capitale e tecnologia. Manoscritti del 1861-1863*, a cura di P. Bolchini, Editori Riuniti, Roma 1980.
- E. Maurer, *Machinisme et automatisme*, Gauthier-Villars et Cie, Paris 1927.
- M. Mauss, H. Hubert, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* [1902-1903], in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950; tr. it. *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1991.
- M. Mauss, *Manuel d'Ethnographie* [1926], Éditions sociales, 1967, [ed. digitale realizzata da Jean-Marie Tremblay, 2002, pp. 22-64].
- M. Mauss, "Divisions et proportions de divisions de la sociologie", «Année Sociologique» 2 (1927), pp. 87-173.
- M. Mauss, "Les techniques du corps" [1934], «Journal de Psychologie» XXXII, 3-4 (1936), [ed. digitale realizzata da Jean-Marie Tremblay, 2002]
- M. Mauss, "La technique et la technologie" [1941], in *Le travail et les techniques*, PUF, Parigi 1948 (adesso in «Revue du MAUSS» 23, 1 (2004), La Découverte, pp. 434-450.
- M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955.
- M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964.
- M. Merleau-Ponty, *La Nature: Notes, cours du Collège de France*, Editions du Seuil, Paris 1995.
- V. Morfino, "Marx pensatore della tecnica", in *Filosofia della tecnica*, a cura di P. D'Alessandro e A. Potestio, LED, Milano 2006, pp. 47-68.
- B. Morizot, *Pour une théorie de la rencontre. Hasard et individuation chez Gilbert Simondon*, Vrin, Paris 2016.
- P. Naville, *Essai sur la qualification du travail*, Marcel Rivière, Paris 1956.

- P. Naville, "Nouvelle recherches sur la nature du travail", «L'année sociologique» troisième série, n°9 (1957-1958), pp. 445-452.
- P. Naville, *L'automation et le travail humain*, CNRS, Paris, 1961.
- P. Naville, *Vers l'automatisme social? Problèmes du travail et de l'automation* [s1963], Gallimard, Paris 2016.
- P. Naville, *Le nouveau Léviathan I. De l'aliénation à la jouissance*, Anthropos, Paris 1967.
- J. Pacotte, *La pensée technique*, 1931.
- J. Pacotte, "Esprit et technique", «Revue de Synthèse», VI, 2 (1933), p. 129-142.
- C. Pages, "Quel maître? Quel esclave? Hegel en débat" in *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Publication de la Sorbonne, 2016, pp. 17-37.
- M. Pasquinelli, "Capitalismo macchinico e plusvalore di rete. Note sull'economia politica della macchina di Turing" in *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, a cura di M. Pasquinelli, Ombre corte, Verona 2014, pp. 81-102.
- M. Pasquinelli, "Italian Operaismo and the Information Machine", «Theory, Culture & Society» 32, 3 (2015), pp. 49-68.
- I. Pelgrefi, *Filosofia dell'automatismo. Verso un'etica della corporeità*, Orthotes, Nocera Inferiore 2018.
- T. Picchi, "Dynamis dell'immaginazione e dialettica dell'Eros" in *Almanacco di Filosofia e Politica 1. Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, diretto da R. Esposito e a cura di M. Di Pierro e F. Marchesi, Quodlibet, 2019, pp. 163-176.
- T. Picchi, "Lorsque Simondon rencontre le 'Fragment sur les machines': La rêverie de l'intellect général", «doisontos» 16, 3 (2019) Curitiba, São Carlos, pp. 99-110.
- T. Picchi, "The Dream of the General Intellect: Simondon between Workerism and Post-Fordism", «Philosophy Today» 63, 3 (2019), pp. 687-703.
- R. Pippin, "Marcuse on Hegel and Historicity" in *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*, a cura di R. Pippin, A. Feenberg, C. P. Webel, Macmillan, New York 1988, pp. 68-94.
- L. Pinzolo, "Ipseità e *Mitsein* in Heidegger alla luce del transindividuale di Gilbert Simondon", «Paradigmi» XXXVII, 2 (2019), pp. 351-364.
- G. Politzer, *La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme* (1929), J.-J. Pauvert, Paris 1967.
- F. Raimondi, "Marx, Darwin e la «storia critica della tecnologia»", *Rivista elettronica della società italiana di filosofia politica*, pp. 1-21 (on line dal 16.6.2014).
- J. Read, *The Politics of Transindividuality*, Brill, Leiden/Boston 2016.
- F. Reuleaux, *Lehrbuch der Kinematics*, F. Vieweg & Sohn, 1875.

- P. M. Rodriguez, *Historia de la noción de información*, Capital Intelectual, Buenos Aires 2012.
- P. M. Rodriguez, "Sobre el vínculo entre humanismo moderno y filosofía de la técnica: Martin Heidegger y Gilbert Simondon", «Revista CTS», 14, 5 (2010), pp. 163-172.
- P. M. Rodriguez, *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*, Cactus, Buenos Aires 2019.
- P. Rossi, *I filosofi e le macchine (1400-1700)*, Feltrinelli, Milano 1962.
- X. Roth, "Le jeune Canguilhem, lecteur de Bergson (1927-1939)", in «Dialogue» 52 (2013), pp. 625-647.
- A. Rouvroy, T. Berns, "Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation?", *Réseaux* 177 (2013/1), pp. 163-196.
- R. Ruyer, *Néo-finalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1952.
- R. Ruyer, *La cybernétique et l'origine de l'information*, Flammarion, Paris 1954.
- R. Ruyer, "Les limites du progrès humain", «Revue de Métaphysique et de Morale», (1958), pp. 412-427.
- A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, PUF, Paris 2009.
- J.-P. Sérís, *La technique*, PUF, Parigi 1994.
- P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie* [1938], PUF, Parigi 1947.
- P.-M. Schuhl, "Perché l'antichità classica non ha conosciuto il «macchinismo»?" in A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, pp. 197-231.
- E. Sfara, *Una filosofia della prassi. Organismi, arte e visioni in Georges Canguilhem*, Nuova Trauben, Torino 2016.
- F. Sigaut, *Homo faber documents*, 2000 (estratti da una scatola di archivio ritrovata nel suo ufficio a Noisy-le-Sec, dopo la sua morte, da René Bourrigaud); <http://www.francois-sigaut.com/index.php/inedits/53-ouvrages-inedits/527-homo-faber-documents#sdfootnote1sym>.
- F. Sigaut, *Comment Homo devint faber, Comment l'outil fit l'homme*, CNRS Editions, Paris 2012.
- G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* [1958], Aubier, Paris 1958 [MEOT].
- G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique* [1964], Jérôme Millon, Grenoble 1995 [IGPB].
- G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (1958), Jérôme Millon, 2005; tr. it. *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, a cura di G. Carrozzini, Mimesis, Milano 2011; [ILFI].

- G. Simondon, *L'individuation psychique et collective* [1958], Aubier, Parigi 1989; tr. it. *L'individuazione psichica e collettiva*, a cura di P. Virno, DeriveApprodi, Roma 2001; [IPC].
- G. Simondon, *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, a cura di J.-Y. Chateau, Seuil, Parigi 2005.
- G. Simondon, *Cours sur la Perception (1964-1965)*, PUF, Paris 2013.
- G. Simondon, *Imagination et invention (1965-1966)*, PUF, Paris, 2014; [II].
- G. Simondon, *Communication et information: cours et conférences*, PUF, Paris 2015.
- G. Simondon, *Sur la technique (1953-1983)*, PUF, Paris 2014; tr. it. *Sulla tecnica*, a cura di A. Caridi, Orthotes, Nocera Inferiore 2017; [ST].
- G. Simondon, *Sur la psychologie*, PUF, Paris 2015.
- G. Simondon, *Sur la philosophie (1950-1980)*, PUF, Paris 2016; [SP].
- G. Simondon, *La résolutions des problèmes*, PUF, Paris 2018.
- B. Stiegler, *La technique et le temps I. La faute d'Epiméthée*, Galilée, Paris 1994.
- B. Stiegler, *La technique et le temps II. La désorientation*, Galilée, Paris 1998.
- B. Stiegler, *Mécréance et Discredit II. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*, Galilée, Parigi 2006; tr. eng. a cura di D. Ross, *Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals. Disbelief and Discredit 2*, Polity Press, Cambridge 2013.
- B. Stiegler, "Chute et élévation. L'apolitique de Simondon", «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 196, 3 (2006), pp. 325-341.
- B. Stiegler, "Questions de pharmacologie générale. Il n'y a pas de simple pharmakon", «Psychotropes» 13, 3 (2007), pp. 27-54.
- B. Stiegler, *Pharmacologie de l'épistémè numérique* in *Digital Studies Organologies des savoirs et technologie de la connaissance*, a cura di B. Stiegler, Fyp Editions, Limoges 2014, pp. 13-26.
- B. Stiegler, *La société automatique I. L'avenir du travail*, Fayard, Paris 2015.
- B. Timmermanns, "L'influence hégélienne sur la philosophie de Ernst Kapp" in *Les philosophes et la technique*, a cura di P. Chabot e G. Hottois, Vrin, Paris 2003, , pp. 95-108.
- M. Tomba, R. Bellofiore, "Lecture del Frammento sulle macchine. Prospettive e limiti dell'approccio operaista e del confronto dell'operaismo con Marx", «Quaderni Materialisti» 11-12 (2013), pp. 145-162.
- A. Toscano, "La disparation", «Multitudes» 18, 4 (2004), pp.73-82; tr. eng. "The Disparate: Ontology and Politics in Simondon", intervento alla Society for European Philosophy/Forum for European Philosophy annual conference, University of Sussex, 9 September 2007.
- A. Toscano, *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, Palgrave Macmillan, London 2006.

- G. Vaccaro, *Antropologia e utopia. Saggio su Herbert Marcuse*, Mimesis, Milano 2010.
- F. Vatin, "Mauss et la technologie", « Revue du MAUSS » 23, 1 (2004), pp. 418-433.
- F. Vatin, "Machinisme, marxisme, humanisme : Georges Friedmann avant et après-guerre", in « Sociologie du travail » 46 (2004), pp. 205-223.
- P. Virno, *Moltitudine e principio di individuazione*, postfazione a G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, pp. 231-241.
- P. Virno, *Quando il verbo di fa carne*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- P. Virno, *Gli angeli e il general intellect*, in *E così via all'infinito. Logica e antropologia*, Bollati Boringhieri 2010, pp. 195-213; in « Multitudes » 18 (2004), ed. online <http://multitudes.samizdat.net/Les-anges-et-le-general-intellect>.
- J. Wahl, *Tableau de la philosophie française contemporaine*, Fontaine, Paris 1945.
- L. Weber, *Le rythme du progrès. Étude Sociologique*, Alcan, Paris 1913.
- L. Weber, "La machine et son serviteur", « Revue de Synthèse » VI, 2 (1933), pp. 159-166.
- C. Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle Due fonti*, Bononia University Press, Bologna, 2009.
- C. Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca. 1907-1932*, Quodlibet, Macerata 2013.
- C. Zanfi, "'Le sociale est au fond du vital': notes sur un débat à l'arrière-plan des Deux Sources d'Henri Bergson", in *Die Lebensphilosophie zwischen Frankreich und Deutschland. Studien zur Geschichte und Aktualität der Lebensphilosophie / La philosophie de la vie entre la France et l'Allemagne. Études sur l'histoire et l'actualité de la philosophie de la vie*, a cura di O. Agard, G. Hartung, H. Koenig, Ergon, 2018.