

Contingenza e potenzialità sono temi che accompagnano la storia della filosofia, ma che negli ultimi anni, forse per controbattere il necessitarismo incondizionato della politica e biopolitica neoliberale, sono tornati a configurare i discorsi della filosofia. E' comunque uno dei pregi di questa Sommer School aver riaperto il dibattito sulla contingenza nella sua relazione con il vivente. E' mio intento abordare questa relazione nel campo della producibilità tecnica del vivente, mettendo quindi a fuoco uno dei quesiti più inquietanti della filosofia della vita.

La relazione tra contingenza e potenzialità è evidentemente legata al nome di Giorgio Agamben, specialmente al suo saggio su Bartleby che conclude la collezione su *Potentialities*, editada in inglese da Heller-Roazen. Ma l'elogio della contingenza risale allo studio di Gilles Deleuze e Giorgio Agamben *Bartleby. La formula della creazione* (Quodlibet 1993), ove Deleuze scopre in Bartleby il paradigma della "natura prima" e, insieme, il rappresentante del "popolo a venire", mentre Agamben legge appunto nella formula "I would prefer not to" dello scrivano l'espressione della potenza pura, di un possibile che si emancipa da ogni ragione, andando oltre alla relazione tra volere e necessità. Vale la pena cominciare da questa concezione della contingenza, a mio avviso insufficiente, perchè spinge il discorso là ove la politica del vivente può solo essere quella, debole, della desituzione della politica – una destituzione che lascia inalterata e inosservata la terribile relazione tra contingenza e politica. Nessuno più chiaramente di Frank Kafka ha riflettuto sul nefasto ruolo della contingenza in politica e – al contempo – sul fascino che la contingenza esercita entro un'estetica dell'indeterminazione. Ma torneremo su ciò. Partiremo quindi da Giorgio Agamben per dimostrare la difficoltà di pensare la contingenza nella politica del vivente per poi cercare negli ultimi approcci un concetto che relazioni la contingenza alla politica della vita.

Agamben collega la contingenza alla potenza pura riferita ad Avicenna, intesa come la potenzialità completa o perfetta che esiste proprio nel momento in cui lo scrivano si astiene dallo scrivere. La "potenza pura" di Agamben ha una modalità specifica. E' la potenzialità del contrario. I "prefer not to" non è un acconsentimento, ma neanche un rifiuto. E' qualcosa "whose opposite could have happened in the very moment in which it happened"¹. Bartleby è la figura messianica che salva ciò che non è stato – un'idea successivamente sviluppata nell'analisi di Agamben relativa a San Paolo e la lettera ai Romani². Si tratta della deattivazione e dell'inoperosità. La figura della

¹ Agamben, *Bartleby or On Contingency, Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Sanford UP, 1999, 243-271, p. 262.

² Agamben, Giorgio, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*. Bollati Boringhieri, Torino 2000

destituzione è – secondo Agamben – necessaria visto che il biopotere attua distruggendo il cittadino sia quando gli toglie ogni diritto riducendolo a homo sacer, che quando gli conferisce dei diritti. Ed è dalla deattivazione che avrà luogo alla fine del tempo, che scaturirà il *kairos*, l'intensità del momento, dovuta al resto, una zona di indifferenza tra passato e presente, che si introduce nel medio della divisione dei tempi. Come il San Paolo per il quale Agamben s'ispira a Pasolini, tale potenzialità presuppone un soggetto sovversivo, resistente – un soggetto che, artisticamente, è anche terroristico – un soggetto che assume il ruolo di interrogare nuove forme di prassi. E' un soggetto che resiste al potere devastante della matrice politica e che apre la porta all'indeterminazione dell'aperto. Qui reside anche il dissenso tra Deleuze e Agamben. Quest'ultimo critica l'eliminazione del soggetto nella filosofia di Deleuze il quale, in "Immanence et vie" (Paris: PUF, 1998) aveva sottolineato la matrice di un infinito processo di desoggettivazione come mezzo di resistenza al biopotere. Agamben invece insiste in un soggetto "poetico" capace di dare inizio al processo contrario all'assoggettivamento tecnopolitico della modernità. Si tratta di un agente politicamente marginalizzato (*Accattone* di Pasolini, San Paolo etc.), potente nella sua forza creativa. Una manifestazione evidente di un tale soggetto è la figura di Don Quixote nel penultimo capitolo di *Profanazioni* (2005), intitolato "I sei più bei momenti nella storia del cinema" – In tale esempio osserviamo anche la posizione di Agamben rispetto alla critica della tecnologia orientata più verso il Benjamin di *Der Erzähler*, e solo in parte al saggio sulla riproducibilità tecnica. In *Profanazioni* Agamben si riferisce a un segmento del film di Orson Welles ove Don Quixote da l'esempio di ciò che dovrebbe essere la funzione della generazione a venire, ovvero "profanare l'improfanabile". La storia tratta di Don Quixote che, di fronte al film che sta guardando, non sopportando che una donna sia in pericolo, monta sulla scena e distrugge lo spettacolo, rompendo il telone sul quale si proietta il film e rendendo visibili i dispositivi tecnici della rappresentazione. Mentre i bambini festeggiano quest'atto (i bambini rappresentano, come in Benjamin, la relazione pura rispetto alla magia dell'arte³), gli spettatori adulti lo rimproverano duramente. Quixote è l'agente poetico che ama la poesia perchè distrugge il dispositivo che la trasforma in spettacolo. L'arte deve essere terroristica rispetto alla tecnica come "Gestell" – in categorie Heideggeriane -.⁴ Questo principio che Agamben sostiene sin da *L'uomo senza contenuto* (1970), uno dei primi saggi sull'estetica, è in effetti riferito anche alla spettacolarizzazione dell'arte⁵. L'arte deve mettere in scena lo spettacolo per distruggerlo, per liberare le potenzialità della forma. Lo scopo dell'arte è la de-

³ "I bambini che giocano con qualunque anticaglia [...] trasformano in giocattolo anche ciò che appartiene alla sfera dell'economia, della guerra, del diritto" (*Profanazioni*)

⁴ Heidegger, Martin *La questione della tecnica* ["*Die Frage nach der Technik*", in *Gesamtausgabe Volume 7, 1949*]

⁵ Agamben, Giorgio, *Difference and Repetition: On Guy Debord's Films*.

creazione, il mandare in corto circuito i “dispositivi del potere” con il compito di evitare la catastrofe della spettacolarizzazione di immagini tecniche. Il riferimento a Blanchot rispetto all’inoperosità, decreazione e profanità, se da un lato implica in *Profanazioni* la restituzione all’uso comune di “ciò che è stato separato nella sfera del sacro”, e quindi un concetto operativo, si riferisce dall’altro alla potenzialità come pura *dynamis* – un concetto detratto da Aristotele (*De Anima* e *Metafisica*) che scaturisce da un’ontologia negativa. In effetti, il riferimento ad Aristotele riguarda l’esperienza del buio inteso come il “non essere” della vista, e cioè come una condizione della facoltà di vedere (il buio permette di vedere la luce). Questo “not-to” che accompagna ogni facoltà che possediamo rappresenta per Agamben la possibilità che qualcosa non passi nell’esistenza rimanendo quindi allo stato di una potenzialità pura. Questa formula della potenzialità scaturisce da un’anima melanconica e proviene dall’impotenza che, ripiegata su se stessa, diventa atto puro (*Stanze*). L’atto puro è il ritorno – messianico – all’inseparabilità originale di *bios* e *zoe* nella *forma-di-vita* (una referenza non marcata al Dasein di Heidegger. Ma si tratta di un’unità fantasmatica (non è la restituzione di distinzioni politiche e la loro unione, come in Hannah Arendt). Tra *L’aperto* e *Lo stato di eccezione* non esiste mediazione possibile. *L’aperto* resta un’utopia melanconica che continua a essere sottoposta all’ostaggio della catastrofe politica ed è solo una radicalizzazione del possibile Foucaultiano, inteso come resistenza nei limiti del possibile politicamente dato. Qual’è il ruolo della contingenza? Che relazione ha con la politicità? La difficoltà di pensare la politicità della contingenza si può osservare con uno scrittore che spinge la contingenza all’estremo: E’ la contingenza dell’esperienza quotidiana che Franz Kafka elabora in *Der Process* (1912) e anche in *Das Schloss* (1921-1922). La “necessità della contingenza”⁶ è qui il dispositivo del potere sovrano che oscilla tra l’accidente ed il necessario, senza permettere il passaggio nel possibile. E’ il potere della Legge assolutamente insuperabile, una legge la cui matrice viene messa in gioco dal linguaggio, ma che, nello spazio della politica, resta insuperabile (Agamben *Homo sacer*, 1995). Se non si mette a fuoco la relazione tra contingenza e vita, resta solo la possibilità di interpretare Joseph K. nella modalità malinconica, oppure di leggere la contingenza come il principio che struttura la scrittura – per la quale quale, ad esempio, il germanista Joseph Vogl⁷ propone il concetto euforico di “diagramma labirintico” (*labyrinthischer Graph*) (95).⁸ Se però non si relaziona la contingenza con

⁶ Un rimando ovvio allo studio di Meillassoux al quale tornerò in seguito.

⁷ Vogl, Joseph, *Über das Zaudern*, Zürich-Berlin: diaphanes, 2007).

⁸ L’attesa davanti al castello si trasforma nell’esitazione della scrittura che diventa “un giardino dei sentieri che si biforcano” (Jorge Luis Borges), in un mondo in cui tutto è possibile (76). E’ un labirinto di virtualità in attesa di concretizzazione (84), uno spazio nel quale la profondità sta in superficie (85) – tesi Deleuziane che allontanano il testo della sua politicità, nonostante Vogl noti che la contingenza si estende anche alla vaghezza delle istituzioni, effetto interpretato nel senso della destituzione della legge (87-88). L’esitare ha anche il senso Benjaminiano di “Entsetzung des Gesetzes” (spavento e destituzione della legge) (22). Le proposte di Vogl

il principio ontotopolitico (Derrida), ovvero sia non si considera il legame tra elemento spazioterritoriale e governabilità politica, vedendo nella contingenza l'espressione della potenza assoluta della destituzione nello spazio della scrittura (Agamben), si perde di vista il potere totalitario sulla vita da parte di una Legge la cui verità risulta possibile solo nei termini di un'indecifrabile potere che fa dell'indeterminazione una regola universale. In questo spazio la porta (della Legge, del Castello) è sempre aperta. Kafka dimostra come proprio l'apertura paralizzi l'uomo, trasformandola, paradossalmente, in una chiusura assoluta, nell'impossibilità dell'attraversamento. In *Das Schloss*, come in *Das Urteil* (1913), lo spazio corrisponde alla *res extensa*, alla parte inerte della totalità della legge. Il potere del Castello è dentro e fuori, siamo dentro pur stando fuori, e per questo non possiamo passare per la porta. Nello spazio totalitario della politica la contingenza è la zona di indeterminazione che, in politica, richiama lo stato d'eccezione e legittima il potere sovrano. Proprio con Heidegger, per il quale la possibilità è più importante della realtà,⁹ visto che la possibilità interrompe „eine ganz bestimmte Auffassung des Seins“ rappresentata dalla “vecchia” metafisica,¹⁰ si può osservare il pericolo di una contingenza illimitata, priva di relazione con la politica della vita. La indeterminazione può essere un atto di libertà, ma può anche mutarsi nel contrario: in un decisionismo come quello di Heidegger negli anni 20 e 30 del secolo passato.

Una possibilità di lettura è considerare l'indeterminazione come il neutro, l'inaccessibilità del totalmente neutro (La legge, il Castello, Il Tribunale) nel senso che Blanchot dava al *Castello*. L'inaccessibilità sarebbe il vuoto della sua essenza, neutra nel senso di carente di mistero. Con questa interpretazione saremmo di fronte ad un'operazione decostruttiva che potrebbe aprire la porta verso un'altra ontologia (che tratteremo con Roberto Esposito). Si aprirebbe la porta verso l'immanenza nella quale è finalmente possibile definire affirmativamente la forza del vivente e l'importanza della contingenza per la politica della vita.

La difficoltà di pensare il nesso contingenza e potenzialità come politica del vivente si osserva anche nelle accezioni alla contingenza che negli ultimi anni stanno assaltando il necessitarismo, spingendo la contingenza al di là di una semplice concezione del possibile secondo i criteri del realismo modale ove il possibile continuava ad essere dipendente dalla necessità del reale e la contingenza era solo un problema temporale (futuri contingenti discussi da Aristotele nel capitolo 9 di *De Interpretatione*).¹¹ Un vero capovolgimento della relazione tra contingenza e

rispetto all'esitazione dovuta all'esposizione di contingenze sono interessanti, ma oscillano tra la destituzione del politico e l'euforia della scrittura che si avvicina quasi ad una chiave di lettura postmoderna.

⁹ „Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit“. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Bd.2, Frankfurt/M. 1977, § 7, p. 51-52.

¹⁰ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*.

¹¹ Aristotele trova un'eccezione del principio di bivalenza con rispetto al paradosso della battaglia navale, aggiungendo al concetto dell'impossibilità e della necessità anche un terzo termine, quello

necessità sembra essere quello del realismo speculativo di Quentin Meillassoux in *Après finitude. Essay sur la nécessité de la contingence* (2006). Eppure, nonostante l'affascinante "suspense" del testo di Meillassoux, da molti paragonato alla *science fiction* della filosofia, la metafisica della fisica o della matematica che il giovane filosofo francese presenta nella sua proposta di una svolta ptolomeica della filosofia, non lascia nessuna inquietudine. Il ritorno a una filosofia anteriore al correlazionismo Kantiano tra soggetto e mondo, con lo scopo di liberare il mondo dalla catturazione dovuta alla percezione del soggetto, prevede la contingenza dell'essere nella sua dimensione ontica, proposta all'esempio dell' *archifossile*, o la materia-fossile come indice dell'esistenza di una realtà o un avvenimento ancestrale anteriore alla vita terrestre. La necessità della contingenza è la facoltà illimitata di un esercizio speculativo capace di dare il primato alla cosa in sé come contingente, come possibile e no. Problematica è l'indifferenza verso le dimensioni politiche della contingenza che Marquard distingueva come determinazione della vita tramite il destino (*fortuna*) o come arbitrarietà ed indeterminazione.¹² Problematica è anche la confusione tra il possibile illimitato di una *potentia absoluta* e la potenzialità condizionata del mondo attualizzato (una critica rivolta a Meillassoux da studiosi di Whitehead) – Torneremo su Whitehead. La "necessità della contingenza" del realismo speculativo funzionalizza la contingenza per il ritiro della filosofia tanto dal politico che dal vivente.

Immunizzazione della contingenza nella comunicazione sociale e la sfida della soggettività

La contingenza è una categoria tanto temporale come topologica. E come tale è sempre stata il punzone di un' alterità storica e territoriale che la cultura occidentale ha cercato di immunizzare. La sua congiuntura alle soglie della modernità della fine del settecento (per esempio Diderot)¹³ e nel primo ottocento ha portato a chiusure in politica (restaurazione), filosofia (positivismo) ed economia che con il soggetto borghese è direttamente sfociata nell' *homo oeconomicus* del liberalismo. Nessuno più chiaramente di Niklas Luhmann ha dimostrato tanto la virulenza della contingenza, dovuta alla temporalizzazione dell'esperienza e della corporeità, che la necessità di ridurre la contingenza perché abbia luogo la comunicazione sociale. Da

della contingenza che salva la logica lasciando al contempo uno spazio di indeterminazione nella realtà.

¹² Cf. anche lo studio di Peter Vogt. *Kontingenz und Zufall. Eine Begriffs- und Ideengeschichte*. Berlin: Akademie-Verlag, 2011 und David Espinet, *Kontingenz als Hoffnung*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 61 (2) (2013), pp. 325-330.

¹³ Borsò, Vittoria, „Vom Leben der Dinge und Staunen der Subjekte: Präsent-Aktion und Visualisierung im 18. Jahrhundert (Diderot)“, in: Birgit Neumann: *Präsenz und Evidenz der Dinge im 18. Jahrhundert*. (in stampa).

un lato la contingenza è l'indeterminazione dovuta alla possibile alterità temporale e spaziale:

Contingenza è ciò che non è nè necessario nè impossibile, qualcosa che è (era, sarà), che può essere, ma che può essere anche diversamente- Il concetto denota il "dato" (esperito, atteso, pensato, fantastificato) in relazione al possibile essere altro; definisce cose nell'orizzonte delle loro trasformazioni. Presuppone un mondo, definisce quindi non il possibile in sè, ma ciò che visto dal punto di vista della realtà, potrebbe essere diverso.¹⁴

Dall'altro la comunicazione si serve della "doppia contingenza" come condizione dell'esistenza di sistemi sociali, ovverosia: in ogni attività, ambedue i partner, nella formazione dei sistemi della comunicazione, devono esperire una doppia contingenza¹⁵. Il tenere in conto della contingenza implica una voluta e consensuale indeterminazione. Nella comunicazione sociale, la contingenza ha peraltro una doppia funzione: permette di ridurre il rischio e – con l'indeterminazione controllata della doppia contingenza – tiene aperto il futuro.¹⁶

Lumann è uno degli esempi della funzionalizzazione e addomesticazione della contingenza come dispositivo di formazione del sociale. Con il sociale si perde di vista il vivente e il suo luogo epistemologico tanto rispetto alla soggettività come rispetto alla comunità.

Il recente studio di Antonio de Simone sembra avere diverse convergenze con il tema delle mie riflessioni: Nel titolo "la contingenza del vivente tra Vico e Agamben", nella critica di Agamben tesa tra *L'Aperto* e *Lo stato dell'eccezione*, nella vicinanza ad alcune posizioni di Roberto Esposito, specialmente con rispetto al passaggio dal preumano all'umano e riguardo alla forza antinomica del pensiero di Giambattista Vico (anche con riferimento alla paticità della mente secondo Aldo Masullo). De Simone sottolinea la capacità di Vico di pensare una mediazione tra animalità e

1. ¹⁴ (traduzione mia) "Kontingent ist etwas, was weder *notwendig* ist noch *unmöglich* ist; was also so, wie es ist (war, sein, wird), sein kann, aber auch anders möglich ist. Der Begriff bezeichnet mithin Gegebenes (Erfahrenes, Erwartetes, Gedachtes, Phantasiertes) im Hinblick auf mögliches Anderssein; er bezeichnet Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlungen. Er setzt die gegebene Welt voraus, bezeichnet also nicht das Mögliche überhaupt, sondern das, was von der Realität aus gesehen anders möglich ist. ↑ Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. 1.Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987, ISBN 3-518-28266-2, p.152.

1. ¹⁵ Soziale Systeme entstehen jedoch dadurch (und nur dadurch), daß *beide* Partner *doppelte* Kontingenz erfahren und daß die Unbestimmbarkeit einer solchen Situation für *beide* Partner *jeder* Aktivität, die dann stattfindet, strukturbildende Bedeutung gibt ↑ Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. 1.Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987, ISBN 3-518-28266-2, p.154.

¹⁶ In relazione a questo concetto di contingenza si deve vedere il cosiddetto "contingency plan" elaborato in vista di contingenze e quindi di rischi del management con possibili conseguenze catastrofiche. In base ad un tale piano, Cantor Fitzgerald, una compagnia di servizi finanziari che entro due ore dall'attacco dell' 11 settembre aveva perso 658 dei 960 impiegati, ha ricostituito i suoi affari entro due settimane.

socialità e di concepire la libertà come nesso con la naturalità della vita (2012:13).¹⁷ Le riflessioni di de Simone vertono sulle posizioni che non immunizzano la contingenza, ma il tema del suo studio non è la relazione tra contingenza e vivente, bensì il rapporto tra contingenza e soggettività.¹⁸

Ma era stato Richard Rorty¹⁹ che aveva individuato nella contingenza una categoria capace di relativizzare ironicamente il soggetto diventando la base per una solidarietà con l'altro. L'ironia è liberale, e l'ironico, dice Rorty è una persona le cui convinzioni e necessità sono contingenti. Tale persona è nominalistica e storica. Ha rinunciato all'idea che le sue convinzioni e necessità si riferiscono a un'istanza esterna alla relazione spaziotemporale. Ironici liberali sono esseri le cui convinzioni comprendono anche la speranza che il dolore come le umiliazioni dell'essere umano procurate da altri esseri umani possano essere limitate.

Potenzialità e relazionalità: emergenza di un'ontologia generativa (processuale) immanente.

Non dobbiamo dimenticare che la tesi di Master di Richard Rorty aveva come tema l'uso del concetto di potenzialità in Whitehead, un concetto che elaborò anche nella sua dissertazione all'università di Yale, sotto la guida di Paul Weiss. Il pensiero di Whitehead, soprattutto in *Process and reality. Essay on Cosmology* (1927) porta più avanti la solidarietà intesa come nesso (o pluralità di nessi) tra l'infinito numero di "actual entities" e "eternal objects".

Tale nesso sostituisce la sostanza aristotelica e il dualismo cartesiano in cui le leggi di natura sono esterne, polarizzanti tra una coscienza che controlla ed una *res extensa*, ovverosia, corpi materiali, controllati. Con le leggi di natura interne, Whitehead introduce un'ontologia processuale e immanente, sostituendo all'essenza implicita anche in Hume, un'ontologia processuale ove il legame intimo tra l'attualizzazione di separazioni in "actual entities" e il potenziale puro ("eternal objects") fa sì che il potenziale sussista come virtualità in ogni entità attualizzata – non meraviglia peraltro l'intensità attuale degli studi su Whitehead e sulla sua importanza per pensatori come Gilles Deleuze. La cosmologia di Whitehead è essenzialmente indipendente dal pensiero umano – una tesi che il realismo speculativo deve a questo filosofo che prescinde ugualmente da ogni correlazionalismo - ma, contrariamente al realismo speculativo, l'ontologia organicistica di Whitehead non elude il processo inteso come solidarietà,²⁰ e cioè come il continuo, creativo e attivo stabilire nessi dando luogo alla

¹⁷ Vico, come Giordano Bruno, presenta già una ontologia generativa ove le forme sono posteriori al caos dell'origine. De Simone lascia inosservato quest'ultimo aspetto.

¹⁸ cf. Antonio De Simone, *Il soggetto e la sovranità. La contingenza del vivente tra Vico e Agamben*, Liguori, Napoli 2012.

¹⁹ Rorty, Richard. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992, p. 14.

²⁰ Whitehead, Alfred North. *Prozeß und Realität*. Entwurf einer Kosmologie, tr. Hans Günter Holl. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979, p. 93.

configurazione di ordini in base a contingenze e differenti modalità.²¹ Con Whitehead siamo giunti all'ontologia "generativa" che necessiterebbe uno studio genealogico, passando da autori rinascimentali come Giordano Bruno e Baruk Spinoza fino all'impatto su autori posteriori come Gilbert Simondon e Gilles Deleuze. Agli effetti delle nostre riflessioni basterà sottolineare il passaggio di Whitehead al piano d'immanenza – un passaggio che sarà centrale anche nei pensatori successivi. Nonostante resti metafisici nel concetto di Dio, inteso però – Spinozianamente – come un'entità singola e vera (*actual entity*) che comprende tutti gli oggetti eterni e quindi tutte le potenzialità e che a sua volta, facendo parte dell'ordine del mondo reale, è sottoposto a trasformazioni, Whitehead sottolinea esplicitamente il passaggio a una ontologia immanente, quando, sempre in *Processo e realtà* (1927), nega la metafisica, proponendo di considerare il Non-Essere come nullità per l'ontologia processuale (1979: 103).

E' un movimento verso l'immanenza che Heidegger ripeterà nel suo saggio "La frase di Nietzsche Dio è morto".²² La frase indica non solamente la perdita di forza del mondo soprasensibile, ma anche la svolta verso il nichilismo inteso come ricerca della vitalità, della volontà di potenza. Contrariamente a Nietzsche, Heidegger distingue tra 1) il nichilismo come processo storico di distruzione del mondo da parte del soggetto cartesiano che riduceva – e con l'aumento della tecnica continua a ridurre – la vita a un' inerte *res extensa*, e 2) il *nihil* come il "niente per l'Essere. Il disastro della storia di occidente segna anche la scomparsa della metafisica e l'emergenza di un'ontologia immanente. Il "nihil" non è niente per la "vitalità" dell'essere – è una delle poche volte in cui Heidegger usa il concetto di vitalità²³ - Troviamo tale passaggio all'ontologia e al piano d'immanenza nelle riflessioni di Roberto Esposito sulla relazione fra nichilismo e comunità.²⁴ Il niente della comunità non è una malattia o una deficienza, come nella teoria politica che parte dal Leviatano di Hobbes, ma è il correlato stesso della comunità. Il "nihil" non è la negazione dell'essenza della comunità (come entità assoluta), ma il contrario: L'essenza della comunità è nulla. Il niente del niente è il vuoto ontologico dell'origine e proprio per questo è il fondamento della comunità che può esistere solo come

²¹ Un momento sviluppato anche nel successivo *Modes of Thought* (1938). Cf. anche Jan Patrick McHugh, *Creating Creative Nature. Whitehead's Panpsychism as a cosmology of contingent order and a cosmogony of valuation*

²² E' il famoso aforismo No. 14 del 1887.

²³ Roberto Esposito ha rifletto sulla diffidenza di Heidegger rispetto alla biologia da parte di Heidegger che, anche nella sezione del corso del 1929-1930 sui concetti fondamentali della metafisica dedicata al vivente, si ostina ad usare un lessico profondamente etereogeneo rispetto alla biologia, mantenendo le sue distanze anche verso ai maggiori biologi del tempo come per es. Uexküll che cercavano invece il contatto con Heidegger. Una tale ostinazione per il concetto di *Dasein*, leggiamo in *Bíos*, corrisponde a un ribaltamento del rapporto di prevalenza istituito dalla biopolitica nazista tra la "vita esaltata nella sua pienezza biologica" e la pura esistenza vista come "deficitaria, manchevole". Heidegger asserisce infatti il contrario: È la vita ad apparire difettiva rispetto al *Dasein* inteso come "l'unica modalità di essere nell'aperto del mondo." (Esposito. *Bios...* 2004, p.168).

²⁴ Esposito. "Nichilismo e comunità, in.: ders. (Hg.) *Nichilismo e politica*. Bari-Laterza, 2000, 25.24

operazione e relazione.²⁵ La sua potenzialità si trova nel nulla che trasforma l'identità:

Ma è la relazione che non li fa essere più tali – soggetti individuali – perchè interrompe la loro identità con una barra che li attraversa alterandoli: il “con”, il “fra”, la soglia su cui essi s'incrociano in un contatto che li rapporta agli altri nella misura in cui li separa da essi. [...]...la sovrapposizione di essere e niente: l'essere della comunità è lo scarto, lo spaziamento, che ci rapporta agli altri in una comune non-appartenenza. In una perdita di proprio che non perviene mai a sommarsi in un 'bene' comune: comune è solo la mancanza, non il possesso, la proprietà, l'appropriazione (Esposito, *Comunità e Nichilismo*)

Proprio con le operazioni di sottrazione e spostamento, in *Bíos*, Esposito fa anche emergere l'orizzonte ontologico immanente, ma defunto nella filosofia europea contemporanea. Tali operazioni saranno essenziali anche con rispetto alla producibilità del vivente – torneremo sul lavoro di Esposito rispetto al concetto Nietzscheano di *Übermensch*. Per ora constatiamo che la relazionalità o il nesso tra “actual entities” (o soggetto e medio ambiente), ci porterà a specificare il ruolo del medio ambiente della tecnica. Ma prima di abordare il tema, è necessario spingere ancora più in là le riflessioni sulla relazione tra contingenza e vivente.

L'approccio epistemologico alla contingenza - Immanenza e ontologia generativa

Oltre alla cosmologia di Lucrezio,²⁶ è nel suo studio critico rispetto alla fenomenologia,²⁷ che Michel Serres sottolinea la funzione della superficie della pelle come passaggio della soggettività e come residuo della sua contingenza, del suo gioco di luci e ombre. La contingenza è nella pelle. Tramite essa il mondo e il corpo si toccano e definiscono il loro confine comune:

²⁵ “Non è il niente della cosa, ma del suo niente,” [...]. Esposito kontrastiert “lo scioglimento della relazione nell'assolutezza del senza-rapporto” mit “la lacuna, o lo spaziamento, che fa dell'essere comune non un ente, ma un rapporto” (cap. 4).

²⁶ *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrece: Fleuves et turbulences* (1977). La contingenza cosmologica orientata alla ricezione di Lucrezio ed il suo *De Rerum Natura*, è stata rimessa in discussione da Greenblatt (*The Swerve*, 2001) con riferimento al clinamen, la deviazione casuale, minimale, derivata dall'evenenzialità del cosmos come base di un possibile nuovo cosmopolitismo.

²⁷ When I was young, I laughed a lot at Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*. He opens it with these words: "At the outset of the study of perception, we find in language the notion of sensation..." Isn't this an exemplary introduction? A collection of examples in the same vein, so austere and meager, inspire the descriptions that follow. From his window the author sees some tree, always in bloom; he huddles over his desk; now and again a red blotch appears - it's a quote. What you can decipher in this book is a nice ethnology of city dwellers, who are hypertechnicalized, intellectualized, chained to their library chairs, and tragically stripped of any tangible experience. Lots of phenomenology and no sensation - everything via language...My book *Les Cinq sens* cries out at the empire of signs. (Michel Serres with Bruno Latour, *Conversations on Science, Culture and Time*, trans. Roxanne Lapidus (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), pp. 131-132.

Contingency means mutual touching: world and body meet and caress in the skin. I do not like to speak of the place where my body exists as a milieu, preferring rather to say that things mingle among themselves and that I am no exception to this, that I mingle with the world which mingles itself in me. The skin intervenes in the things of the world and brings about their mingling. (Michel Serres. *Les Cinq Sens* (1985), *The Five Senses: A Philosophy of Mingled Bodies*, Continuum 2008, p. 97)...-

Ma come affrontare l'epistemologia del vivente al di là della metonimia dei sensi corporei? Nel primo capitolo di *Immunitas* (2002), Esposito si pone le seguenti domande: Esiste una forma e politica di vita immanente al vivente, senza che venga formulata una norma a posteriori e dall'esterno, cioè dalla politica,²⁸ diventando una politica sulla vita e catturando il vivente? E può evitare questa norma immanente al vivente di venir catturata da sistemi politici o epistemologici esterni? (Esposito 2004, p. 39). Sarà per mezzo di una riflessione sull'epistemologia ispirata dalla materialità della norma del *bíos* che Esposito, alla fine di *Immunitas*, trova il lessico capace di abbandonare un concetto letale di biopotere per rispondere a queste domande: E' un nuovo concetto di immunità elaborato in dialogo con Donna Haraway nel capitolo "Implantato" ed esemplificato con la convivenza di due DNA diversi nel grembo della madre. Tale concetto passa per uno scarto epistemologico formulato da Georges Canguilhem con il quale Esposito cerca il metodo per smantellare il gioco di verità e vita (Bazzicalupo 2008: 57, 64) e spostare il lessico di difesa biologica e comunitaria al di qua della deriva tanatologica, nell'immanenza del vivente. A differenza del diritto politico, la norma biologica, infatti, non ha prescrizioni; la sua dinamica è la plasticità del sistema, ossia la capacità di alterarsi per il *drift*, per la deviazione.²⁹ Nella materialità biologica, la norma è inscritta nella materia in cui si esercita – ed era così che Canguilhem aveva ribaltato la precedenza della norma rispetto all'anormale: "La norma della vita di un organismo è data dall'organismo stesso, è contenuta nella sua esistenza" (Canguilhem 1977, cit. da Esposito 2004:200): "La norma di organismi viventi è la tendenza a una continua decostruzione del proprio" e, in effetti, la biogenetica ci insegna che la normalità e sopravvivenza dell'organismo consiste nell'uscire costantemente fuori di sé, nell'oltrepassarsi, nell'alterarsi. Far emergere il fuori nel dentro è la condizione della forza del vivente.³⁰ Le conseguenze sono notevoli: Contrariamente alla legge in seno alla politica, la vita biologica situa la norma non alla linea delle separazioni, ma nel *munus*, ovvero alla zona di contatto, ove deviazioni o alterazioni sono fonti di vita (il lessico biogenetico parla

²⁸ E' la critica di Esposito a Michel Foucault che non riflette abbastanza su *Bíos*, il primo componente della biopolitica (Esposito, Roberto, *Bíos*, 2004: 28-29).

²⁹ E' uno dei principi fondamentali per sistemi biologici esplorati da Maturana e Varela (1999), ripresa – non senza malintesi – dalla teoria del sistema di Niklas Luhmann.

³⁰ Troviamo qui la concretizzazione biogenetica di ciò che Deleuze e Foucault avevano formulato come le *dehors dans le dedans* (Foucault 1986).

infatti di iterazione/variazione e translazione). L'epistemologia di Canguilhem, osserva Foucault stesso,³¹ cerca il suo fondamento epistemologico nella biologia trovandovi concetti “dans la vie” e non “sur la vie”. Cerca quindi l'intreccio tra “sciences de la vie” e filosofia.³² Il vantaggio della biologia per la filosofia è la dualità della posizione dell'osservatore: da un lato la distanza dell'osservatore esteriore al sistema (Luhmann), dall'altro, come vivente, l'essere parte del sistema biologico, quindi la prossimità, la contaminazione con l'oggetto di studio stesso. Esposito approfondisce questo vantaggio epistemologico arricchendolo con riflessioni di Gisbert Simondon rispetto all'alterazione del soggetto nel suo co-agire con l'oggetto tecnico (Simondon 1989). Concetti “nella vita” dimostrano, osserva Foucault, che la vita è anomala rispetto alla normalità scientificamente controllata. Ovverosia: *A/lea*, e cioè la contingenza dell'imprevisibile, è la norma della vita. Ma, che significa contingenza? Foucault descrive la *a/lea* in maniera appropriata, ma la sua analitica resta su un livello gnoseologico,³³ e lascia quindi fuori dalla sua ottica il fatto che *a/lea*, la contingenza dell'imprevisibile, è la potenza del possibile e dell'impossibile – accerchiata da filosofi italiani come Giordano Bruno che influenzerà Spinoza. L'ascolto della contingenza può invece condurre anche gli scientifici a salti quantici nel conoscenza del vivente³⁴ e che peraltro è una dimensione vicina all'estetica.³⁵ Pur implicando quindi la contingenza di deviazioni inattese la potenza del vivente e la possibile innovazione di concetti immanenti “alla vita”, il lessico di Foucault invece, parlando della predisposizione all'errore, continua a riferirsi alle prescrizioni della norma scientifica, quindi alla dimensione del sapere sulla vita, senza poter far uscire il vivente dalla sua catturazione.³⁶ E qui possiamo anche puntualizzare meglio il

³¹ Si tratta dell'ultimo testo a cui il filosofo francese ha dato l'*imprimatur* alla fine dell'anno 1984, per il numero della *Revue de métaphysique et de morale* (gennaio-marzo 1985) dedicato a Canguilhem. Il testo intitolato “La vie: l'expérience et la science” è un leggero ritocco dell'introduzione alla versione inglese di *Normal et Pathologique* pubblicata nel 1978.

³² In effetti l'epistemologo guadagna al contatto con la biologia “concetti nella vita”, mentre le scienze della vita apprendono (o dovrebbero apprendere) dalla filosofia il metodo di formulare quesiti relativi al valore delle loro osservazioni rispetto al vivente

³³ Ricadendo nel lessico gnoseologico, Foucault interpreta la contingenza come predisposizione della vita all'errore. Riprende quindi il discorso dei giochi di verità. Come nelle lezioni del 1980 recentemente pubblicate sotto il titolo di *Le Gouvernement des vivants*, gli rimane solamente la via di fuga della anarcheologia, e cioè la destituzione della necessità della verità (Foucault 2012: 76-77). Il concetto di *alèthurgie* è un neologismo di Foucault, composto da *alètheia* e *ergon* (nel senso di lavoro, atto di produzione – Foucault si riferisce all'analogia con “métallurgie”, “sidèrurgie”, ecc.) (Foucault 2012, p. 8).

³⁴ La contingenza dell'oggetto epistemologico è anche il momento produttivo del sistema sperimentale nelle scienze naturali e nella biogenetica; un momento che si perde quando i processi materiali della ricerca di laboratorio devono essere tradotti in dati tecnici o in “oggetti tecnici”, secondo la terminologia di Hans-Jörg Rheinberger, biologo e storico della conoscenza (Rheinberger 2001).

³⁵ Per l'elaborazione di questa tesi rinvio alla mia introduzione al volume *Wissen und Leben* (Borsò 2014a).

³⁶ L'operazione “anarcheologica” che destituisce la necessità della verità e quindi della morsa politica sulla vita e che Foucault propone in *Le gouvernement des vivants* non può essere sufficiente. Foucault riformula l'anarchia del desiderio nell'orizzonte del divenire storico del sapere. Se Foucault destituisce la necessità della verità, Agamben adotta il gesto di destituzione della matrice di

problema di soluzioni politiche basate sulla modalità della destituzione, come quelle di Agamben che con la famosa formula di Bartleby “I would prefer not to” intende resistere alla matrice che distrugge il vivente catturandolo nella macchina politica. E’ la “beatitudo” del soggetto vista solo come gesto di rinuncia che delega all’*Ereignis* la destituzione del binomio *proprium/improprio* e crede di trovare nell’aperto le condizioni di messa in gioco della legge³⁷. Ma proprio questa destituzione conduce Agamben alla formula di una ontologia che solo nella modalità della sua disattivazione non è letale, mentre l’indifferenza primordiale di *bíos* e *zoë*³⁸ finisce per essere un’unità fantasmagorica senza possibili mediazioni in politica.

Potenzialità e contingenza nell’ontologia operativa

Con Esposito siamo oramai in un’ontologia della relazionalità (del nesso) completamente diversa del gesto di destituzione di Agamben. Stiamo passando a un’ontologia postumanistica o meglio una topologia primordiale ove la soggettività è il processo (ecologico) del mettersi in relazione con il mondo. Una tale modalità ontologica, materialistica, operativa e generativa si riferisce alla linea di Bergson, Simondon, Deleuze, Roberto Esposito e Bruno Latour. La potenzialità si può qui definire come il *pool* pre-individuale di energia materiale che si attualizza tramite mediazioni e trasposizioni. Dopo la critica di Latour e Graham Harman contro latenza e potenzialità, tali concetti sono stati ripetutamente dibattuti. Harman e Latour rifiutano la latenza del possibile per un malinteso – lo concepiscono come un’essenza, come una riserva interna che prescinde da mediazioni, come the “illusion of actors that move while forgetting the cost of transport” (Latour, *Irreductions*). Ora, mentre Harman and Latour essenzializzano il possibile,³⁹ Deleuze chiarisce il problema quando, in *Différence et Répétition* (Paris: PUF, 1968) distingue tra il possibile come opposto al reale e il virtuale come immanente alla realtà – nel senso che avevamo visto con Whitehead:

The only danger in all this is that the virtual could be confused with the possible. The possible is opposed to the real; the process undergone by the possible is therefore a 'realisation'. By contrast, the virtual is not opposed to

separazione che, secondo la sua interpretazione di Aristotele, separa l’uomo dall’animale (Agamben 2002, p. 43-44).

³⁷ Cf. anche la dettagliata argomentazione di Campbell (2011).

³⁸ Mentre per Aristotele la separazione tra uomini ed animali indica una possibilità dinamica, Agamben proietta lo *zoon politikón* dell’“Etica Nicomachea” sul concetto di *bíos* e lo considera come opposto a *zoë*, facendone una matrice statica ed invariabile. Inoltre l’uccidibilità della vita diventa per Agamben la figura fondazionale della politica. Per la critica dell’interpretazione di Aristotele da parte di Agamben cfr. Ebke 2012, p. 14.

³⁹ Every time we pose the question in terms of the possible and real, we are forced to conceive of existence as a brute eruption, a pure act or leap which always occurs behind our backs and as subject to a law of all or nothing.

the real; it possesses a full reality by itself. The process it undergoes is that of actualization. (Deleuze, *Difference et répétition*, trad. Paul Patton, New York: Columbia University Press, 1994, p. 211).

Come una facoltà del reale, il possibile (nel senso di virtuale) non è il potere o la potenza di un agente, ma immanente alla realtà vera e propria. Si tratta di un'energia materiale preindividuale, la potenzialità che Simondon ha esplorato nel campo della tecnica, ma che appartiene ad ogni entità (la "actual entità" di Whitehead) e si attualizza processualmente, cioè tramite operazioni e mediazioni, trasposizioni e trasformazioni.⁴⁰ E' una facoltà ontologica della materia, un "nuovo materialismo", capace di impattare affettivamente la soggettività. L'esperienza estetica ci insegna che una tale modalità è particolarmente intensa in ciò che Latour denomina "il modo di esistenza" della finzione, sottolineando lo stato ontologico della finzione, o più generalmente, nell'estetica. L'affettività intensa di *Ossi di seppia* nell'arido mattino trasparente della riviera Ligure nella poesia di Eugenio Montale (Premio Nobel 1975), il vento e la luna, o le conchiglie di García Lorca esistono in sé, indipendentemente dalla contingenza della vita umana; eppure la loro intensità cresce a contatto con la contingenza del vivente. L'ontologia immanente e operativa è un momento cruciale nell'arte rinascimentale, sia che si tratti delle ombre delle idee di Giordano Bruno o delle prigioni di Piranesi la cui mediazione estetica attualizza un impossibile e un impensabile che possiede una realtà in se stesso. Se uno considera il modo di "esistenza finzionale" o - anche la modalità dell'estetica - non è incorretto dire che il realismo speculativo potrebbe essere una novità per il discorso filosofico, non però per l'arte. Jorge Luis Borges fu uno dei più spettacolari "realisti speculativi", senza che però avesse perso il contatto con il vivente.

E' un vivente che, in base all'indeterminatezza dell'origine si produce a contatto con il suo intorno. La contingenza è inerente alla processualità del divenire forma. Esposito lo dimostra in vari esempi tratti dalla sua lettura di filosofi e artisti italiani (*Pensiero Vivente*). Un momento di estrema evidenza è l'analisi della *Battaglia di Anghiari* (1505) di Leonardo. L'originale è perso e si conoscono solo le bozze preparatore e copie successive come quella di Peter Paul Rubens,⁴¹ che si trova attualmente al Louvre. Alcuni commentatori credono che il dipinto si trovi sotto gli affreschi nel Salone dei Cinquecento del Palazzo Vecchio, Firenze. Proprio la scomparsa dell'originale è la condizione ontologica della pittura. L'origine come l'originalità restano oscure come il caos primordiale – o la "prima materia" che Giordano Bruno aveva immaginato nelle *Ombre delle idee* come nuvole mosse dai venti in maniera

⁴⁰ Nel decimo capitolo della terza parte di *Processo e realtà*, Whitehead riconosce due linee della processualità: "la concretizzazione", che attualizza la particolarità imbevuta di virtualità (è il nesso tra "actual entities" e "eternal objects") e "le soglie" che mettono in relazione i nessi passati con il presente ed il futuro.

⁴¹ Un'opera del 1603 conosciuta come *La battaglia di Standard*, basata su una stampa del 1553 di Lorenzo Zacchia, possibilmente derivate da un disegno di Leonardo.

da poter assumere qualsiasi forma. Esposito dirige l'interpretazione di Leonardo in questa direzione, appuntando alla superposizione della pittura e del disegno o della pittura e dell'idea (87)- superposizione dalla quale crescono le forme sotto la pressione di forze incontrollabili, rappresentate, ad esempio, dai cavalli in corsa. Esposito descrive la modalità dell'estetica che opera negoziando la condizione ontologica di una indeterminazione primordiale. Tale condizione ontologica va più in là dell'irrepresentabilità sottolineata dalla maggior parte dei commentatori. Infatti, è una dinamica che implica la contingenza proprio per la fragilità dei corpi che è presente nonostante le forze alle quali rispondono. E' l'energia che unisce la pulsione di vita a quella di morte ma che è anche la violenza incontrollabile dell'origine. Oltre all'ontologia generativa che Esposito legge in queste figurazioni c'è da sottolineare la trasformazione delle forme dell'umano al di là della semplice metamorfosi tra animalità e umanità. E' la critica che Leonardo esegue anche nei suoi *Scritti letterari* (Milano 1953 [1974, 179-180, Esposito 95) rispetto all'indecidibilità tra umani e non umani, ove l'umanizzazione degli animali dimostra solo la depravazione della forma animale, corrotta a contatto con l'umanità, la cui violenza è di molto superiore. Con la messa in questione della forma degli umani siamo arrivati all'ultima parte delle nostre riflessioni:

Producibilità tecnica

Nell'*Antiedipo, Capitalismo e schizofrenia* Gilles Deleuze e Félix Guattari, sempre trasversali rispetto al marxismo, avevano effettuato due operazioni: 1) avevano sostituito il regime di produzione inteso da Marx come dominazione di classe con l'apologia della produttività spontanea, legata poi alla eccitata, alla particolarità preindividuale che Deleuze deriva da Gilbert Simondon (e che sarà importantissima per Roberto Esposito). 2) avevano inoltre sostituito la trascendenza del concetto di rivoluzione con l'immanenza (delle linee di fuga). Ma il riferimento a Deleuze è solo un orizzonte. Non parlerò di Deleuze.⁴² Mi interessa il passaggio da produzione a produttività perché offre una svolta al quesito della tecnica e sarà piuttosto Simondon stesso che fa rientrare questo passaggio nel progetto marxiano spiazzando la tesi dell'alienazione dal sociale al tecnologico e localizzando l'ontologia dell'essere umano nel seno della tecnica – la differenza tra riproduzione e produzione non è più essenziale.

Considerando il preindividuale come un pool di forze materiali, Gilbert Simondon ha potuto dislocare il concetto di produttività, dal potere dell'economia politica del capitalismo alla potenza di un fare, prossimo alla poiesis nel senso etimologico del concetto di "fare" "fabbricare" secondo le regole della *techné*. Se però nell' *Etica*

⁴² Bisognerebbe discutere la depoliticizzazione del capitalismo e l'ontologizzazione della politica nel pensiero di Deleuze. Se ha ragione dicendo che non si può uscire dal capitalismo, in cui cerca linee di fuga, è insoddisfacente la politicizzazione della metafisica, ovvero sia l'orizzonte della teologia politica a cui resta orientata la sua proposta di ermeneutica trasversale della schizofrenia capitalista.

Nichomachea la poiesis doveva essere una praxis intesa come forma di vita legata ad un fine morale, per Simondon la poiesis non è più dipendente dalle forme del prodotto, ma è associata ai processi di produzione e di mediazione dell'esistente che, con una marcata riferimento a Heidegger, si disvelano nella loro carica ontologica proprio per le energie inerenti alla *techné* e la loro misteriosa vicinanza alla *physis*.

Nella *longue durée* della topografia cartesiana che separa la *res cogitans* e la *res extensa*, il pensiero occidentale ha messo la tecnologia dalla parte passiva delle cose. E' una divisione di parti che, dice Simondon in *L'individuation psychique et collective* (1989), produce la distanza tra uomo e mondo e occulta la mediazione sotto la forma di caratteri figurali e sensi profondi (caratteri di fondo). La mediazione non è più visibile, ha solo preso una certa densità obiettivandosi nella tecnica e soggettivandosi nella religione, facendo apparire il primo oggetto nell'oggetto tecnico ed il primo soggetto nella divinità, mentre che anteriormente a questa separazione esisteva un'unità del vivente e del suo milieu, del suo intorno (alors qu'il n'y avait auparavant qu'une unité du vivant et son milieu" (1989: 168).⁴³ Simondon denomina la divisione tra soggetto e oggetto un *déphasage* della mediazione. Nella prefazione a *Du mode d'existence des objets techniques*, scritta nel 1952, sei anni prima dell'individuazione, l'opposizione tra il culturale ed il tecnico o tra l'uomo e la macchina viene vista come l'espressione di una primitiva xenofobia rispetto all'estraneo. Il concetto di alienazione marxiano è la manifestazione di questa xenofobia che ha chiuso il soggetto in una incomprendimento rispetto alle macchine. L'alienazione, dice Simondon contraddicendo Marx, non è causata dalla macchina, ma dall'incapacità di capire "la natura e l'essenza della macchina", una incapacità che percorre tutta la filosofia e persisterà finché la macchina resta assente dal mondo del senso, dai valori e concetti che fanno parte integrale della cultura e fino a che oggetti tecnici sono visti solamente nella loro funzione strumentale. L'analisi di Simondon è strutturalmente analoga alla critica del colonialismo – un colonialismo della tecnica. Correlativo alla xenofobia, anzi il suo opposto, è infatti il feticchismo della razionalità tecnologica o del tecnicismo, una forma di idolatria che fornisce la tecnica con un potere incondizionato: E' l'espressione della volontà di potere e di supremazia sul mondo.⁴⁴ Non le macchine, ma la volontà di potere è ciò che rende subalterno il mondo (anche Heidegger nel suo commento al nichilismo Nietzscheano), è il Leviatano moderno il quale crea una macchina androide ed annuncia il suo trionfo come *homo faber*, come suo inventore, rendendo la macchina subalterna e serve dell'uomo (3) – non per caso, Latour sostituirà l'*homo faber* con l'*homo fabricatus*.

Questo *déphasage*, questo sfasamento del pensiero della tecnica occulta il "senso tecnico" delle cose, un senso indipendente dall'uomo e che Simondon descriverà come potenzialità che si manifesta e si trasforma nell'intreccio tra tecnica e uomo visto come l'insieme delle interrelazioni o "associazioni" tra milieu, ambiente, tecnica

⁴³ *L'individuation psychique et collective* (Paris, Aubier, 1989); nuova edizione 2007 con una prefazione di Bernard Stiegler

⁴⁴ "The desire for power confirms the machine as a way to supremacy and makes of it the modern philtre (love-potion)."

e uomo – associazioni che ad un livello superiore possono essere multipli (73-74). Con Marx, Simondon critica la sussunzione della tecnica a necessità economiche, ma contrariamente a Marx e alla sua incondizionata fiducia alla forza dei rapporti sociali (che per Marx sarebbero stati la soluzione dell'economia politica), per Simondon la sottomissione della tecnica a necessità sociali significa distruggere il potenziale dell'ente tecnico. Perché infatti, la tecnica è un pool energetico di potenzialità umane (63). La base della tecnica è un sistema di virtualità, di potenziali e di forze mobili, mentre le forme sono (solo) un sistema dell'attualità. Invenzioni avvengono quando il sistema delle virtualità subentra al sistema dell'attualità (63-64) – motivo per cui le forme in sé sono passive perché rappresentano l'attualizzato e diventano dinamiche solo quando si associano al milieu e riacquistano nella loro concretizzazione la plurifunzionalità naturale. Tutte le strutture sono associate al milieu e influenzate dal milieu che le informa, da loro la forma. Lo strumento tecnico è quindi un veicolo di energia informata (66) – Tale è il principio della *dynamis* ontogenetica di Simondon che sarà recuperata da Deleuze, e giocherà in Italia anche un importante ruolo in Roberto Esposito.

Come si può pensare la tecnica nel senso di una riserva energetica di tutte le forme? A questa cruciale domanda Simondon dà una risposta ontogenetica che parte dal concetto Heideggeriano dell'essere come divenire altro (12-13)– un postulato ripreso da Latour e che Roberto Esposito, con la figura del *munus*, metterà alla base di pensiero evenemenziale (che si sporge sull'esterno storico-sociale) e di una pratica politica. L'oggetto tecnico partecipa a questo divenire. Non è né "autonomo", né predeterminato da funzioni. Se si concepisce predeterminato da costrizioni ad esso esterne, dice Simondon, e quindi in maniera statica, morta, bisogna persino difenderlo dalla natura che invece tende alla metamorfosi. La forza vitale della tecnica sta appunto nel fatto che l'oggetto tecnico è in sé indeterminato, ha una potenzialità che si differenzia a poco a poco con le alterazioni nel processo d'uso, stabilizzandosi nell'intreccio con il medio ambiente e modulato da esso. L'oggetto tecnico è quindi lontano da essere un supervisore o un subalterno, dice Simondon con una precisa referenza a Marx, è piuttosto come il musicista in un'orchestra (4) che sviluppa il proprio senso solo in un insieme coerente alla cui interazione è propenso proprio per l'indeterminazione che lo definisce in origine e che coincide con la sua massima apertura, con la sua più grande libertà di funzionamento (5).⁴⁵ Vista così la tecnologia è fonte di esperienza vitale (7).⁴⁶ Intesa come interrelazione, l'intervenzione dell'uomo sulla macchina non è una supervisione, ma al contrario, è la più grande opportunità che l'uomo ha di farsi informare dall'ambiente (5). Nel descrivere la processualità del divenire, Simondon si riferisce, esplicitamente, all'energeticismo della termodinamica, prima che fosse sostituito dal sistema chiuso di regolazione informatica (9). E' quando si considera l'attività dell'uomo nel senso dell'amministrazione delle macchine (e non della loro associazione) che si creano attitudini astratte verso la tecnica, non considerata per il suo senso, ma in base a una

⁴⁵ In questi passaggi ci sarebbero da sottolineare le convergenze con Whitehead.

⁴⁶ Simondon propone di insegnare il senso della tecnologia e i suoi propri modi di espressione come si insegna la letteratura (5).

logica economica o di un apriori sociale (20), ed è qui che si formano le condizioni in cui la tecnica diventa l'ausiliare dell'uomo nel governo delle vite. L'uomo perde il codice che gli mediatizza la relazione tra gli esseri che governano e la realtà governata, essendo la realtà governata la relazione dell'uomo che lavora associato ai suoi strumenti tecnici.⁴⁷

La relazione sociale che per Marx è la base dell'evoluzione, con Simondon (anche con Canguilhem e oggi le scienze biologico-cognitive e l'ecologia) ha capovolto la topografia del soggetto e della res extensa. La relazione con il contesto materiale, compresa la tecnologia, è la base della lotta contro l'alienazione del soggetto (Latour fatiches).

L'estensione della tecnica alla cultura è positiva sia politicamente che socialmente perchè sopprime una delle maggiori cause dell'alienazione [...]: può conferire all'essere umano la facoltà di pensare la propria esistenza e situazione in termini della realtà che lo circonda.⁴⁸

Il percorso di Simondon conduce a scarti di notevole portata: Con un Bergsonismo paragonabile a quello di Deleuze – e con la referenza termodinamica che aveva ispirato *Matèrie et mémoire* di Bergson, Simondon supera i dualismi della dialettica occidentale relativi a soggetto-oggetto, libertà-oggettivazione, e soprattutto spirito e materia al cui limite si era frantumata la linea di fuga che Marx aveva trovato nella produttività del tempo libero, inteso come energia spirituale. Simondon definisce alienazione come “la rottura tra il background e le forme nella vita psichica” (65). Tale alienazione avviene quando il milieu associato non regola più la dinamica delle forme che si ripetono in maniera automatica (secondo Freud si tratterebbe del fantasma della ripetizione) (65). La forza vitale viene quindi dal milieu e non dalla forma considerata finora l'agente attivo nella vita psicofisica. Ed è qui che Simondon parla a lungo della “materia viva” denominandola – quasi a guisa di Diderot – come “il veicolo dell'energia informata” (66). Materia viva sono anche rappresentazioni, immagini, memorie e percezioni perchè la loro dinamica è associata al “background” alla fisicità del contesto situativo. Al posto della dialettica tra materia e spirito, abbiamo ciò che Simondon chiama “l'associazione materia-forma” (66).⁴⁹

Come abbiamo visto, il materialismo di Simondon ha preso in serio il ruolo della prassi marxiana, mettendo in evidenza le mediazioni materiali della produttività. L'ontologia corre invece il rischio di cadere in una metafisica dell'oggetto tecnico.⁵⁰

⁴⁷ “no longer exists an adequate code of relationship between the reality governed and the beings who govern. The reality governed is made up of man and machine; the code is based on the experience of man working with tools” (7).

⁴⁸ “Such an extension of culture is of value both politically and socially because it suppresses one of the main causes of alienation and because it re-establishes regulatory information: it can give man the means of thinking about his existence and his situation in terms of the reality that surrounds him” (7).

⁴⁹ “We are able to create technical beings because we have within ourselves an interplay of relationships and a matter-form association which is remarkably analogous to that which we establish in the technical object.”

⁵⁰ Simondon distingue infatti tra l'oggetto tecnico e l'oggetto della razionalità tecnica o dell'economia politica in categorie della sostanzialità intesa come essenza. Secondo lui, le esistenze industriali sono contingenti, mentre solo quando l'esistenza è

Se nel processo evolutivo dell'ontogenetica di Simondon il concetto di uso è legato alla produttività intesa come forza performativa dell'associazione, la processualità del divenire sfocia infine nell'essere come essenza, come lo constata Latour criticando questo filosofo della tecnica al quale peraltro deve moltissimo.⁵¹

Con l'approccio di Simondon resta chiaro che non è la critica della tecnologia di cui necessitiamo, ma del biocapitalismo. Ripetiamo la diagnosi di Simondon: Correlativo alla xenofobia verso la tecnica, il biocapitalismo è il fetichismo della razionalità tecnologica o del tecnicismo che si appropria del vivente. E' un'idolatria con un potere incondizionato: E' l'espressione della volontà di potere e di supremazia sul mondo, compensando la perdita di empowerment delle soggettività singolari con nuovi "man-made-selfs"⁵², con l'industria del "self-fashioning".

Contingenza e potenzialità nell'era della producibilità tecnica

Peter Sloterdijk ha lanciato la discussione sulla posizione della filosofia rispetto alle antropotecniche che, con la genetica, hanno fatto della vita umana il campo della producibilità tecnica. La chiarezza di Sloterdijk nel mettere a punto lo *state of the art* in *Menschenpark*⁵³ provocò uno scandalo proprio perché aveva messo in luce la indeterminatezza, dovuta alla contingenza, ormai non più immunizzabile, che operava nell'uso della tecnologia genetica in favore della perfettibilità dell'essere umano. Proprio poco prima della decifrazione del genoma umano, i toni della reazione contro Sloterdijk si fecero apocalittici, come ricorda il filosofo tedesco in *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica* (2009: 386-287).⁵⁴ Sloterdijk ha avuto il merito di evidenziare il fatto che fu il rinascimento ad interrogarsi su altre forme di vita posteriori al cristianesimo. La ricerca rinascimentale di un *modus vivendi* moderno e' una vera e propria *Lebensreform*, constata Sloterdijk in seguito a Nietzsche. Vale la pena ricordare che il rinascimento conta su di un concetto di *potentia absoluta* che già Willhelm von Ockham, nel trecento, aveva riformulato, negando il necessaritarismo nella tradizione di Aristotele e Tommaso d'Aquino. Per quest'ultima la bontà della creazione regolava la *potentia absoluta* divina organizzando anche la relazione tra volontà e potere. Già Don Scotus aveva capovolto la relazione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* introducendo un argomento politico-giuridico per il quale tutti gli agenti potevano possedere ambedue le potenze. Ma è per Ockham che il potere di Dio è *de jure* infinito, è pura virtualità e trascende persino il principio di non contraddizione. Sebbene l'ordine del mondo sia una potenza limitata,

modulata dalla sostanzialità dell'oggetto tecnico, si può produrre un insieme vivo.
(18)

⁵¹ Simondon (e Latour) devono moltissimo a Whitehead che è decisamente conseguente nello sviluppo dell'ontologia processuale.

⁵² Vogl, Joseph: Poetik des ökonomischen Menschen. Metamorphosen des Subjekts in der Moderne

⁵³ Peter Sloterdijk, Règles pour le parc humain, Mille et une nuits, Parigi, 2000.

⁵⁴ Tr. Raffaello Cortina, Milano 2010.

tale ordine è solo l'attualizzazione di un'infinita virtualità del possibile che implica anche la contingenza di altri possibili. Il mondo non è in sé necessario, ma uno dei possibili mondi – da ciò non deriva per Ockham l'impotenza della ragione, ma la necessità di una critica della conoscenza.⁵⁵

Con la scoperta rinascimentale e in seguito alla riforma protestante, l'essere umano già si presenta in una infinita plasticità. Sloterdijk si riferisce inoltre a Comenio che nel 1639 pronuncia il *Tempus est*, ovvero sia la formula secondo la quale è giunto il tempo per diventare "uomini in forma", elaborando l'anno successivo la tecnica corrispondente (*Didactica Magna*, 1640). Sloterdijk ricorda giustamente l'analogia tra la biotecnologia attuale e la pedagogia che, alla fine del '700, si intensifica con il credere nella perfettibilità dell'essere umano.⁵⁶ Ma, fu Darwin a porre l'accento sulla contingenza nell'evoluzione e nella selezione naturale dell'uomo, imprevedibile, perché soggetta a modificazioni non calcolabili. Il punto di riferimento dell'epistemologia non sarà più la riproduzione,⁵⁷ ma la produzione, intesa nel senso di mutazioni che potrebbero giungere a qualcosa di diverso dall'umano. La critica biopolitica a tale decisivo scarto tra riproduzione e producibilità è tanto abbondante quanto ormai "superata" dalle trasformazioni assunte in via di un biocapitalismo che, tra i tanti settori, ha invaso anche quello della biogenetica.⁵⁸

Il problema della tecnica necessita una nuova impostazione che problematizzi l'opposizione tra riproduzione e produzione – l'intento della genealogia proposta da Sloterdijk (e da Nietzsche) è proprio la decostruzione di un tale binomio, ricordando l'immanenza della contingenza nel divenire delle forme umane e non umane.

Torniamo alla lettura che Esposito fa dell' *Übermensch* come "materiale sperimentale" anche postumano:

Egli (der *Übermensch*) è situato letteralmente fuori di se stesso, in uno spazio che non è più – che non è mai stato – quello dell'uomo-in-quanto-tale. Non importa tanto sapere dove – o casa potrà diventare. Perché ciò che lo connota è appunto il divenire, il trapassare, l'oltrepassare il proprio *tópos*. Non che la sua vita non abbia forma – non sia 'forma di vita'. Ma si tratta di una forma essa stessa in perpetuo transito verso una nuova forma – attraversata da un'alterità di cui risulta contemporaneamente divisa e moltiplicata" (2004, p. 112).

⁵⁵ Goldstein, Jürgen, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Freiburg: Karl Alber.

⁵⁶ Sloterdijk, Peter. *La domesticazione dell'essere. Lo spiegarsi della Lichtung* », in : *Non siamo ancora stati salvati*. SAggi dopo Heidegger (2001), Milano : Bompiani, 2004, pp. 113-184.

⁵⁷ Whitehead definisce la "riproduzione" come l'applicazione di una sempre stessa forma da parte di società che cercano di stabilizzare le analogie interne (Whitehead 1979: 177).

⁵⁸ La commercializzazione della linea cellulare denominata HeLa (da Henriette Lacks) è un caso degli anni 50 che ancora occupa le discussioni etiche e politiche.

Vista sotto l'angolo del vivente, l'essere si trova oltre e al di qua dell'identità con se stesso. Ed è questo il messaggio dell'*Übermensch*: non un'antropologia del più forte, ma l'ontologia dell'alterazione del proprio, l'alterazione dell'appartenenza a se stessi proclamata dalla filosofia dell'identità e dall'umanesimo contro il quale l'*Übermensch* agisce. Il Nietzsche di Esposito non è l'aristocratico che opta per le forze vitali escludendo i deboli - quel Nietzsche che ha potuto preparare il cammino alla biopolitica nazista. A dispetto delle risonanze con le tendenze deterministiche ed aggressive del darwinismo sociale, Esposito ricorda che l'alterazione dell'uomo è per Nietzsche anche la sua animalizzazione – e non si dimentichi nemmeno che lo *struggle for existence* per Nietzsche implica anche la propria morte e non il consolidamento del proprio potere. Patologia e norma, malattia e forza di vita per Nietzsche non sono separabili.⁵⁹ Ed è proprio rispetto al *éthnos* ed al *ghénos* che Nietzsche, pensando il divenire,⁶⁰ non solo “spinge più lontano e più a fondo la decostruzione, o la conversione, del paradigma immunitario nel suo opposto” (2004, p. 113), ma giunge anche a una soglia “oltre la quale ciò che si è chiamato ‘uomo’ entra in un rapporto diverso con la propria specie” (*ivi*, p. 114)⁶¹. L'animalizzazione è quindi l'alterazione dell'essere umano capace di ridefinire la “specie umana” in “termini non più umanistici, oppure antropologici, ma antropotecnici e biotecnologici” (*ivi*, p. 113-114)⁶². Si potrebbe rischiare di tradurre *Übermensch* come “dopo-uomo”, aggiunge Esposito.

E' da qui che si rende necessaria un nuovo orizzonte per la politica della vita nell'era della producibilità tecnica. Il valore di uso nel quale Walter Benjamin nella riproducibilità tecnica vedeva il potenziale di un'emancipazione (pensiero ripreso da Agamben in *Profanazioni*) non è più sufficiente per analizzare una *Bioart* che, con sistemi sperimentali di laboratorio (Rheinberger) ci mette di fronte a un valore di uso che non emancipa il soggetto, ma lo sposta sul piano della propria alterazione. L'intensità delle concretizzazioni, oltre ad avere un potenziale critico rispetto alla mercantizzazione biocapitalistica, fa presentire che si sta producendo qualcosa e un

⁵⁹ Non tenendo conto di questo aspetto, la critica di Vanessa Lemm con rispetto alla deduzione della volontà di potere come originariamente politica (Lemm 2013, p. 27) travisa il progetto di Esposito ed anche il pensiero di Nietzsche.

⁶⁰ “Non importa tanto sapere dove – o casa potrà diventare. Perché ciò che lo connota è appunto il divenire, il trapassare, l'oltrepassare il proprio *tópos*. Non che la sua vita non abbia forma – non sia ‘forma di vita’. Ma si tratta di una forma essa stessa in perpetuo transito verso una nuova forma – attraversata da un'alterità di cui risulta contemporaneamente divisa e moltiplicata” (Esposito 2004, p. 112). L'animalizzazione è l'alterazione dell'essere umano capace di pensare la sua specie non più in termini umanistici o antropologici, ma antropotecnici e biotecnologici (113).

⁶¹ Nietzsche ha colto “con la purezza del suo sguardo” il fatto che ci troviamo di fronte ad una soglia. E' qui che Esposito vede in Nietzsche “il punto di precipitazione di una biopolitica della morte e l'orizzonte, appena profilato, di una nuova politica della vita” (114).

⁶² “Nell'animalizzazione dell'uomo c'è certamente qualcosa d'altro che, più che al passato ancestrale, sembra far segno al futuro della specie umana. In Nietzsche l'animale [...] è collegato al destino del ‘dopo-uomo’. [...] Non a caso il destino dell'animale è enigmaticamente connesso – *attraverso* l'uomo – a colui che lo supera in potenza e saggezza” (Esposito 2004, p. 112).

altrove in cui non ci riconosciamo. Il limite che percepiamo, la contingenza che ci trascende, è anche il potenziale di un vivente che eccede e rompe le forme della nostra "umanità". Tale rottura potrebbe essere la porta che si apre al *munus* di altre comunità. Restano da pensare tanto le associazioni tra il vivente e la tecnologia che la potenzialità e le concretizzazioni di queste associazioni. Ma si tratterà di una potenzialità sempre connessa alla contingenza e quindi alla ossimorica fragilità della potenza della vita.