



Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi
Dottorato di Ricerca in *Filosofia del linguaggio e della mente*
XXII Ciclo

M-FIL/05

Individuazione e confessione.
La Confessione e la ristrutturazione del sé

Coordinatore: *Prof. Franco Lo Piparo*

Tutor: *Prof. Gianni Rigamonti*

Tesi di Dottorato di
Elena Giorgiana Mirabelli

Introduzione o dell'anticipazione.....	1
Primo movimento:	11
1.0 Premessa	11
1.1 Simondon e ontologia: l'ontogenesi	21
1.1.1 <i>Il preindividuale</i>	21
1.1.2 <i>Simondon e la nozione di forma: Isomorfismo e Gestalt</i>	31
1.1.3 <i>Simondon e la riformulazione del concetto di informazione</i>	39
1.2 L'individuo e il soggetto	41
1.2.1 <i>Metafora del corpuscolo: che cos'è? Chi è? Cosa può?</i>	42
1.2.2 <i>L'ente "penna", l'ente "cammello", l'ente "Elena": criteri e differenze di grado</i>	46
1.3 Il Corpo che è Raskol'nikov	56
Secondo movimento	65
2.0 Premessa	65
2.1. L'istanza affettiva:l'angoscia	76
2.1.1 <i>Heidegger: gli stati emotivi del sé</i>	78
2.2 Il luogo delle norme.....	84
2.2.1 <i>Gramsci e il movimento delle norme</i>	86
2.2.2 <i>La crisi: la sospensione delle norme</i>	90
2.2.3 <i>Gramsci e natura umana: vs esperanto</i>	93
Terzo movimento.....	101
3.0 Premessa	101
3.1 Tassonomia delle confessioni.....	108
3.1.1 <i>L'Azione purificatrice</i>	113
3.1.2 <i>La Riconciliazione</i>	124
3.2 Confessione e individuazione.....	131
3.2.1 <i>La Confessione di Raskòlnikov</i>	132
3.3 La Confessione: definizione operativa	138
Conclusioni.....	144
Bibliografia.....	144

Introduzione o dell'anticipazione¹

0. Era il 1859. Dostoevskij era impegnato nella stesura di un romanzo basato principalmente sulla confessione di un delitto. La dichiarazione d'intenti stava tutta lì, nel titolo stesso scelto per il progetto: *Confessione*. Il primo abbozzo del romanzo venne in qualche modo distrutto dallo stesso Dostoevskij sei anni dopo e soltanto nel 1866, dal gennaio del 1866 la forma definitiva iniziò a dispiegarsi: uscì a puntate nella rivista *Rùsskij Vèstnik*. *Delitto e Castigo* era pronto. Dopo una lunga maturazione cominciò a prendere forma e a raccogliere in sé varie linee narrative, la confessione del delitto e la trama per così dire noir, giallo puro, diventa una sorta di pretesto. Semplificando, difatti, *Delitto e Castigo* è la storia di Raskol'nikov, uno studente che decide di compiere un omicidio. La sua vittima, una vecchia usuraia. Un essere inutile e parassitario. Raskol'nikov deve impedire che il giudice istruttore chiamato ad indagare, Porfirij, possa risalire a lui. Nello stesso tempo attorno alla figura dello studente ruotano altre figure. Personaggi potenti e che assieme a Raskol'nikov rappresentano in qualche modo gli assi portanti del romanzo tutto: Sònja e Svidrigàjlov. Centri di gravità delle ulteriori linee narrative che assieme al plot principale rendono *Delitto e Castigo* un romanzo lineare solo superficialmente.

Sonja è la figlia maggiore della famiglia Marmelàdov, costretta a prostituirsi per le condizioni in cui versa il proprio nucleo familiare, Svidrigàjlov è un pretendente della sorella del nostro Raskol'nikov, Dùnja. L'una e l'altro hanno un ruolo preciso e interessante su cui vale la pena soffermarsi: in qualche modo rappresentano delle chiavi significative per il percorso del protagonista.

¹ Scegliamo di battezzare questa introduzione “anticipazione” per una ragione specifica: i Tre Movimenti del presente lavoro - oltre che dialogare fra loro - in qualche modo si ampliano a vicenda. È un po' come se talune questioni, durante il dispiegamento della tesi, si accrescessero ulteriormente. A questo punto è parso per noi necessario porre le basi qui per il futuro accrescimento. Attraverso l'anticipazione dei termini di fatto descriviamo in superficie ciò che verrà ampliato in seguito. Questa anticipazione è come una gemma, un nucleo che richiede uno sviluppo ulteriore.

Sonja è colei che accettando la propria condizione, il peccato, costituisce una sorta di doppio in positivo di Raskol'nikov stesso, Svidrigàjlov, un uomo abietto che ha la facilità di passare attraverso vari e gravi crimini sentendosi al di qua da ogni effettiva colpa, d'altra parte, è il doppio in negativo. Attraverso l'una e l'altro Raskol'nikov prende coscienza dell'inutilità e della gravità del proprio gesto.

Raskol'nikov si sdoppia, quindi. Per amore di semplificazione pensiamo ad un segmento. Raskol'nikov è al *centro* di tale segmento e agli *estremi* troviamo Sonja e Svidrigàjlov. Il movimento compiuto da Dostoevskij è come se si sviluppasse lungo tale segmento. Ma è un movimento che non si dispiega da un estremo all'altro, anzi. Si sviluppa dal centro verso gli estremi. Quasi che Raskol'nikov a mò di gemma *inglobasse* elementi dell'una e dell'altro. E tali elementi si *propagano* in Raskol'nikov, diventano suoi e sono in qualche modo in grado di *agire* e di modificarlo.

0.1 Dostoevskij mette alla prova il suo protagonista. Al principio lo studente viene descritto come totalmente convinto non solo della bontà di quel tipo di delitto - è un delitto compiuto per l'umanità, si estirpa un batterio, il parassita che infetta l'umanità- ma anche totalmente convinto di essere uno fra quegli *esseri superiori* che sono chiamati a commettere l'illegalità per il bene comune, a dare in qualche modo giustizia. Va quindi al di là di sé. Va al di là di ogni norma umana e divina.

È in grado Raskol'nikov di accettare su di sé tale decisione? La risposta offerta da Dostoevskij è chiara. La dichiarazione d'intenti è chiara. Raskol'nikov blocca la propria *individuazione*.

Dopo il delitto Raskol'nikov prova angoscia, è frenato da essa: è una forma di autodistruzione quella descritta da Dostoevskij. Il principio che ha mosso l'azione, quel "tutto è permesso agli esseri superiori" va a cozzare con la realtà dei fatti. Da una parte si sdoppia nel suo positivo Sonja per rendersi conto di quanto, a differenza della ragazza, sia incapace di operare alcun tipo di salto: Raskol'nikov non accetta le conseguenze, non accetta il peccato commesso, sente se stesso come lontano e distante dall'azione e contemporaneamente è come ancorato ad essa. Dall'altra parte, nel suo negativo, osserva le conseguenze del principio da cui si è lasciato dirigere. Anche Svidrigàjlov ha agito seguendo il medesimo principio. Gli aggettivi usati da

Dostoevskij per descriverlo: ripugnante, disgustoso. Il doppio al negativo ha scelto di andare fino in fondo, di seguire quel principio fino alle estreme conseguenze. L'unica soluzione per sottrarsi ad esse: il suicidio. L'unica soluzione per Raskol'nikov: consegnarsi alla legge, confessare.

La confessione di Raskol'nikov è interessante per varie ragioni:

- 1) è il risultato, o meglio, è la soluzione di un sistema *metastabile*², le cui polarità sono rappresentate dai doppi – positivo/negativo- di Raskol'nikov stesso;
- 2) è, di fatto, un salto di tipo *quantico* – permette la rigenerazione/nuova individuazione di Raskol'nikov;
- 3) è una *conversione*

0.2.A a questo punto appare necessario fare un passo indietro e ritornare al movimento operato in scrittura da Dostoevskij. Per facilità abbiamo offerto una descrizione e un'immagine del movimento assimilando questo ad un passaggio da un centro (Raskol'nikov) verso gli estremi (Sonja e Svidrigàjlov).

Cerchiamo adesso:

- a) di guardare al movimento e di capire in che senso gli elementi degli estremi si prolunghino verso il centro e dal centro si propaghino;
- b) di capire poi se di fatto tale movimento sia *trasduttivo*³;
- c) di guardare all'individuazione di Raskol'nikov: l'angoscia come forma di blocco, di interruzione/strozzatura del processo e nello stesso tempo come “immenso rigonfiamento”(Simondon,1989, trad. it 2006 p.115) in cui a prevalere sia il *pre-individuale*⁴.

È necessario per noi isolare i tre momenti, dispiegarli⁵. È necessario inoltre

2 Nel corso della presente introduzione/anticipazione verranno utilizzati termini che riprenderò in maniera più specifica nel corso del Primo Movimento. Il Primo Movimento è dedicato al primo dei due elementi presenti già nel titolo del lavoro: Individuazione. Si utilizzerà come guida argomentativa Gilbert Simondon a cui si deve un ribaltamento programmatico che intendiamo seguire: “conoscere l'individuo attraverso l'individuazione anziché l'individuazione a partire dall'individuo” (Simondon, 1989;p.27 edizione italiana). Termini come metastabilità, trasduzione, pre-individuale vengono qui solo anticipati.

3 cfr nota 1.

4 cfr nota 1.

5 I tre momenti saranno maggiormente dispiegati al termine del Terzo Movimento dove la

introdurre solo brevemente alcuni termini qui evidenziati in corsivo e di cui daremo conto solo in seguito.

0.2.1 Il primo momento. La domanda del primo momento è la seguente: in che senso gli elementi degli estremi si prolungano verso il centro e dal centro si propagano? Quali elementi di Sonja e di Svidrigàjlov vengono assimilati da Raskol'nikov e da esso si propagano? In che senso Sonja e Svidrigàjlov sono doppi di Raskol'nikov?

Anzitutto il rapporto di Raskol'nikov con uno dei due estremi: il negativo Svidrigàjlov. Entrambi sono portatori di un principio e da esso si lasciano agire. “Tutto è permesso” a Raskol'nikov in quanto rappresentante degli *esseri superiori*, “Tutto è permesso” a Svidrigàjlov che è capace di ogni nefandezza – è sospettato di diverse azioni non del tutto legali e anche di pedofilia- perché spinto dal desiderio di affermare la propria volontà. Svidrigàjlov è l'uomo che vuole porre se stesso come figura di libertà e volontà arrivando a confondere il valore del principio stesso. Diventa come capace di annullare quel principio svuotandolo attraverso un'inversione. L'affermazione della volontà e della libertà, quel “tutto è permesso” diventa una regola all'inverso, la negazione di qualsiasi sistema giuridico (Castignone, 1998 p.129). Una regola contro la regola che, incapace di rendersi realmente tale in quanto privata, porta sia l'uno che l'altro in uno spazio logico piuttosto particolare: Svidrigàjlov è contraddittorio, quell'affermazione di libertà che lo muove lo rende come indifferente, è la noia lo stato che comincia ad appartenergli e da cui si sottrae attraverso l'azione suicida; Raskol'nikov mosso dallo stesso principio non riesce come a dialogare con esso, a riconoscersi in esso, “il tutto è permesso” lo supera e lo stato che comincia ad appartenergli è l'angoscia. Per sottrarsi ad essa deve consegnare se stesso alla legge. È come se dovesse ritornare indietro e ristrutturarsi⁶.

Il rapporto fra i due diventa un rapporto fra due polarità. Raskol'nikov si sdoppia in questo senso: vede in Svidrigàjlov un proprio riflesso e allo stesso modo è visto

Confessione di Raskol'nikov diventerà per noi l'esempio paradigmatico di Confessione di cui vorremmo dar conto. Come dichiarato questa introduzione è una sorta di anticipazione dell'intero lavoro e dei luoghi argomentativi di cui ci serviremo.

⁶ Elemento che verrà sviluppato nel terzo dei momenti qui isolati.

da Svidrigàjlov. Non è un caso che la confessione dei propri misfatti – una confessione compiaciuta priva di alcun pentimento- Svidrigàjlov la renda a Raskol'nikov.

Il rapporto con l'altro estremo: il positivo, Sonja.

Sonja e Raskol'nikov sono peccatori. Le due polarità rappresentate da entrambi si situano su di un livello differente rispetto all'estremo negativo ma in stretto rapporto con esso. Anche qui è infatti in gioco la libertà e la via della sua affermazione.

In questo tipo di rapporto l'elemento interessante è rappresentato dalla via proposta da Sonja e che permette a Raskol'nikov di sottrarsi dall'angoscia di cui prima.

Sonja è una peccatrice, si sottrae ad una legge divina e umana, ma assume su di sé la responsabilità delle proprie azioni. In Sonja non c'è angoscia per una ragione sostanziale: la via di affermazione della propria libertà è la fede. Il rapporto di polarità che si instaura fra Raskol'nikov e la ragazza si risolve in una forma di *conversione*.

La fede permette a Sonja di non negarsi com'è accaduto a Svidrigàjlov ma di affermare sé. Il doppio è positivo in tal senso. Dove c'era indifferenza e annullamento e noia (doppio negativo), dove c'era angoscia e caduta (centro) qui c'è affermazione, accettazione e accoglimento. Affermazione, accettazione e accoglimento che vengono riconferiti, al proprio doppio Raskol'nikov. Raskol'nikov prima di consegnarsi alla legge si consegna a Sonja. La confessione di Raskol'nikov - non compiaciuta ma animata al suo interno da pentimento, reale e sofferto- viene resa infatti a Sonja prima che al giudice istruttore.

In entrambe le forme di polarità il centro si relazione e si propaga verso gli estremi, si sdoppia negli estremi e da questi viene accresciuto. Il centro è in rapporto con gli estremi formando con essi una sorta di sistema metastabile in cui le polarità sono in tensione. Mentre in un caso la polarità in qualche modo si annulla (il rapporto fra il centro e l'estremo negativo), in altro caso la polarità crea come un surplus di energia che offre al sistema-centro la via per la propria risoluzione. È l'esistenza di una polarità con Sonja che permetta a Raskol'nikov di rintracciare la via per la propria individuale soluzione: la conversione/confessione. Dove per conversione s'intenda -oltre che nel suo aspetto prettamente dostoevskiano e letterale

di “conversione alla fede”- una sorta di salto quantico.

La confessione/conversione rappresenta una sorta di strappo che permette non solo di sottrarsi all'angoscia ma di ristrutturarsi attraverso la “dissoluzione delle vecchie funzioni e la riduzione di potenziale delle vecchie funzioni”(Simondon, 1989; trad it 2006 p. 115). Attraverso la Confessione Raskol'nikov si rigenera, viene in altre parole riattivata la propria individuazione.⁷

0.2.2Il Secondo momento. La domanda del secondo momento è la seguente: Il primo momento è trasduttivo? Cosa è trasduttivo?

Il movimento dal centro verso gli estremi, la propagazione e le influenze reciproche, e soprattutto il passaggio informativo fra i tre elementi, definisce la trasduttività del primo momento. Ma cosa s'intende per trasduttivo? Anzitutto trasduttiva è un'operazione. Un'operazione caratterizzata da *propagazione*.

L'operazione trasduttiva è la propagazione di una struttura che conquista a poco a poco un campo a partire da un germe strutturale [...].

La propagazione trasduttiva presuppone che il campo sia in equilibrio metastabile, ossia racchiuda in sé un'energia potenziale che può essere liberata solo dall'insorgenza di una nuova struttura. (Simondon ,1989,trad.it. 2006 p. 46)

Il primo momento è trasduttivo in tale senso: il campo in equilibrio metastabile è costituito dai tre elementi (centro/ Raskol'nikov, estremo positivo/Sonja, estremo negativo/Svidrigàjlov). È un campo costituito da polarità in tensione, da energie potenziali che necessitano di essere rilasciate per formare e creare una nuova struttura.

Applicando alle relazioni del primo momento l'operazione trasduttiva si veda come si possano cogliere maggiormente i sistemi di influenze reciproche fra gli elementi. Ogni informazione che da un elemento passa ad un altro non viene perduta nel passaggio ma viene inglobata e ristrutturata dall'elemento che lo riceve così come da chi lo produce.

Raskol'nikov riceve e rilascia informazioni dai due doppi e tali informazioni si

⁷ Al Terzo Movimento spetterà chiarire tali aspetti qui solo anticipati.

propagano in Raskol'nikov stesso così come nei doppi. La tensione prodotta dalle polarità crea le condizioni per un salto quantico

0.2.3Il terzo momento. La domanda del terzo momento è la seguente: l'angoscia provata da Raskol'nikov blocca la sua individuazione? L'angoscia è il sintomo dell'emergenza del pre-individuale? Cosa s'intende per pre-individuale?

Dopo l'omicidio, dopo la realizzazione del "tutto è permesso" Raskol'nikov è fermo. Dostoevskij utilizza un pretesto narrativo: la malattia, il delirio, una forma di anoressia degli appetiti. L'immobilità quindi viene descritta come immobilità fisica. Di fatto all'immobilità fisica si affianca un altro tipo di immobilità, caratterizzata dallo stato emotivo dell'angoscia⁸. Raskol'nikov è più di se stesso. Soffre perché il suo essere si è "rigonfiato" (Simondon, 1989, trad .it 2006 p.115): ha superato la norma e sottraendosi ad essa è come se si fosse delocalizzato. In altre parole il superamento della norma e la presa d'atto del proprio fallimento, portano Raskol'nikov a percepirsi come problema. Percepisce la propria indeterminazione e tale percezione lo blocca. È come se avesse bisogno di un surplus di energia per potersi riavviare, localizzare, determinare, rigenerare.

Nell'angoscia il soggetto si sente esistere come problema per se stesso, sente la sua divisione in natura preindividuale ed essere individuato; l'essere individuato è *qui e ora*, e *questo qui e questo ora* impediscono la manifestazione di altri qui e di altri ora: il soggetto prende coscienza di sé come natura, come indeterminato (*apeiron*) che non potrà mai attualizzare in un *hic e nunc*, che mai potrà vivere.

[...]è qui e altrove, distaccato da qui mediante un altrove universale; si fa carico di tutto lo spazio e di tutto il tempo [...] diventa un mondo privo di coordinate (ibidem)

L'indeterminazione percepita: il nostro Raskol'nikov si sente *qui e altrove*, non ha coordinate, in altre parole viene invaso da ciò che Simondon definisce *preindividuale*.

⁸ Nel corso del Secondo Movimento guarderemo all'angoscia attraverso le lenti offerte da Heidegger e Simondon. Al momento anticipiamo solo superficialmente la questione.

Simondon scrive:

Si potrebbe chiamare *natura* questa realtà preindividuale che l'individuo porta con sé, sforzandosi di ritrovare nella parola "natura" il significato che le attribuivano i filosofi presocratici: i Fisiologi ioni vi coglievano l'origine di tutte le specie di essere, anteriore all'individuazione; la natura è *realtà del possibile*, con le fattezze di quell'*apeiron* da cui Anassimandro fa scaturire ogni forma individuata. (Simondon op. cit pp 189-190)

Come ogni individuo Raskol'nikov è sì portatore di *apeiron* - è l'*aperion* che rende possibile l'avvio di ogni nuova individuazione- ma nel momento in cui la realtà del possibile emerge due sembrano essere le conseguenze:

- 1) angoscia che delocalizza e blocca l'individuazione;
- 2) situazione di crisi che prepara ad un'ulteriore individuazione.

Raskol'nikov si muove in 1.

Per far sì che da 1) si realizzi e si passi a 2) è necessario una sorta di ristrutturazione e annullamento delle funzioni e delle polarità che muovono 1). Ciò è possibile, in linea di principio, se l'individuo accetti in qualche modo di "negarsi".

Cerchiamo di essere maggiormente chiari: l'angoscia di fatto dilata le cariche potenziali dell'individuo e di fatto chiede all'individuo un ulteriore riallineamento. Di fatto l'angoscia è in qualche modo uno stadio che precede e che "lascia presentire" (Simondon op.cit p.115) una nuova nascita, ma che necessita di un surplus energetico. Raskol'nikov riceve tale surplus grazie alla propria appartenenza al sistema *metastabile* costituito dalle sue relazioni con gli estremi, con altre polarità che permettono l'annullamento e la dissoluzione delle vecchie strutture.

La fase critica 2 è la fase ricca di tensioni e virtualità. Tensioni e virtualità che risultano risolversi nella creazioni di nuove strutture e forme di vita. Le nuove strutture potremmo vederle come nuove direzioni nell'agire, come strutture in grado di far sì che le cariche potenziali si scarichino e si attualizzino.

Le virtualità che muovono Raskol'nikov e lo delocalizzano e lo bloccano sono

proprio le virtualità che permettono a Raskol'nikov di risuonare internamente con altre cariche e di rinnovare le proprie strutture.

Muovendo da 1 Raskol'nikov passa a 2 per giungere al salto compiuto attraverso la risonanza con gli estremi, passando per l'azione confessoria.

0.3 Finora sono stati in qualche modo anticipati i temi che andranno a costituire l'intera ossatura del presente lavoro. Nello specifico il Primo e il Terzo Movimento saranno dedicati ai due elementi dichiarati già nel titolo. La dichiarazione d'intenti e il centro di gravità dell'intera tesi sta tutta lì: Individuazione e Confessione.

Al primo dei due elementi sarà dedicato il Primo Movimento. Nel corso del quale ci interesserà abbracciare la posizione teorica che ha operato un ribaltamento prospettico rispetto al problema dell'individuazione: guardare all'operazione stessa per rintracciarvi l'individuo. Ci riferiremo in tal senso a Gilbert Simondon. Cercheremo di chiarire termini, alcuni dei quali già presenti nella presente anticipazione, quali operazione trasduttiva, metastabilità, pre-individuale e trans-individuale.

. Il Primo Movimento diventerà una sorta di vera e propria introduzione terminologica e metodologica necessaria per giungere ad una definizione operativa di Confessione che possa dar conto di questo: del potere della parola, del poter dire.

La Confessione sarà il centro di gravità del Terzo Movimento. Primo e Terzo risultano essere nella nostra struttura elementi di un dialogo reale. IL Primo è necessario per il Terzo, il Terzo si struttura a partire dal Primo e – nella nostra volontà- vorrebbe esserne in qualche modo un elemento in più.

Il Terzo Capitolo presenta anzitutto una parte che risponde ad un'esigenza più che metodologica: la prima parte infatti sarà dedicata alla tassonomia delle Confessioni, o quanto meno di quei tipi di Confessioni più ampie e perspicue. Isoleremo due tipi di confessioni (Mondo Pre-cristiano, Mondo Cristiano) per approdare ad una definizione operativa di Confessione che è stata già anticipata in tal sede: la Confessione di Raskol'nikov come esempio paradigmatico di confessione come forma di ristrutturazione del sé.

Di Raskol'nikov parleremo quindi diffusamente e in maniera più approfondita.

Il Secondo Movimento sarà invece dedicato a due specifici elementi introdotti in parte in tale anticipazione: il problema dell'affettività e della normatività. L'angoscia e la violazione delle regole. Elementi legati tanto all'Individuazione quanto alla Confessione. Il Secondo Movimento sarà per noi a questo punto una sorta di prolungamento del Primo Movimento nel Terzo.

Primo movimento: Il Processo d'Individuazione

1.0 Premessa

“Se si ipotizzasse che l'individuazione non produce solo l'individuo, non si cercherebbe di passare in tutta fretta attraverso la tappa dell'individuazione per arrivare a quella realtà ultima che è l'individuo: si tenterebbe piuttosto di cogliere l'ontogenesi in tutta la sua realtà, dunque di *conoscere l'individuo attraverso l'individuazione anziché l'individuazione a partire dall'individuo*”

G. Simondon, 1989

1. L'esergo scelto per il **Primo Movimento** è già di per sé la dichiarazione della presa di posizione teorica delle pagine che seguiranno e nello stesso tempo la dichiarazione implicita di un patto che tentiamo di stipulare con chi si avvicina a tali pagine.

La presa di posizione teorica riguarda la piena adesione al programma simondoniano di ribaltare la prospettiva rispetto al problema dell'individuazione; il patto che intendiamo stipulare riguarda la scelta di utilizzare la figura letteraria di Raskol'nikov vedendo in essa un'espressione di tale ribaltamento.

Ci muoviamo in altre parole su due piani: guardiamo a Simondon perché crediamo che offrire una descrizione della realtà dell'essere individuale in termini dinamici possa aprirci alla possibilità di cogliere l'individuo nella sua complessità; guardiamo a Dostoevskij perché crediamo che una figura narrativa come quella di Raskol'nikov possa essere per noi una sorta di rappresentazione perspicua della tesi che vogliamo portare avanti. Da un lato quindi guarderemo ad un metodo, dall'altro ci serviremo di uno sguardo per affinare il nostro. Sguardo che sarà rivolto all'individuazione, all'affettività e alla pratica della Confessione, la tesi che

intendiamo sostenere guarda a tale pratica come ad una modalità di soggettivazione (Foucault 1982; trad.it 1989, p. 237).

Portare avanti un'argomentazione che ci permette di pensare alla confessione in tali termini, e che ci restituisce del soggetto un'immagine debole, necessita di alcuni dati che si dispiegheranno nel corso dei tre movimenti.

Guardare all'individuazione nei termini del ribaltamento programmatico effettuato da Simondon, significa anzitutto comprendere la necessità del ribaltamento e da cosa esso sia stato, in qualche modo, prodotto.

La teoria dell'informazione, la biologia molecolare come la fisica quantistica, la Cibernetica e le loro scoperte hanno portato Simondon a porre il problema dell'individuazione attraverso una sorta di rifondazione metodologica. Le scienze umane per guardare all'individuo devono guardare ad esso come ad un essere dinamico e, per tale motivo, Simondon pare dirci che non si possa continuare ad utilizzare l'apparato concettuale classico, ma si deve riformarlo attraverso i dati, le nozioni offerte dallo sviluppo delle nuove scienze. Non a caso l'argomentazione simondoniana è puntellata da nozioni quali *metastabilità* (nozione utilizzata in termodinamica), *trasduzione* (nozione utilizzata in biologia e in ambito tecnologico) *cariche potenziali* (ambito fisico-chimico), *carattere e salto quantico* (fisica quantistica) e *informazione* (Teorie dell'informazione e Cibernetica).

Accanto a tale esigenza il nuovo sguardo, la nuova prospettiva alla quale ci avviciniamo - e che è chiaramente espressa nello scritto del 1989 *L'Individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, - può essere descritta in due modi:

1) come un vero e proprio ribaltamento/presa di distanza attuata rispetto alle posizioni sostanzialista e ilomorfica;

2) come un ripensamento di concetti quali informazione e forma, con un riferimento agli ambiti della Cibernetica e della Gestalt.

Nel primo caso alle nozioni di sostanza, forma e materia - nozioni utilizzate tradizionalmente per rispondere alla domanda *che cos'è?* e che restituirebbero dell'individuo un'immagine statica- Simondon sostituisce la nozione di individuo

come *sistema* d'individuazione (Simondon 1989; trad.it 2006, p.33)⁹.

Nel secondo caso attraverso la critica del concetto di forma, nel senso aristotelico e gestaltico, e di informazione in ambito cibernetico¹⁰ Simondon propone la sostituzione della forma intesa come termine unico con l'informazione, "significato che nasce da una disparazione" (Simondon 1989; trad.it. p. 42).

Ma cosa intende per individuo Simondon? E perché siamo disposti ad accettare tale prospettiva e ad affiancarla allo sguardo dostoevskiano? In che senso la narrazione di Dostoevskij può essere intesa quale una sorta di espressione del ribaltamento di Simondon?

La descrizione di Dostoevskij si caratterizza dal collasso di voci e prospettive e punti di vista nella coscienza del protagonista, che è coscienza *coesistente* e *interagente* rispetto ad altre coscienze (Bachtin 1968; trad. It. 2002 , p. 46,65-67). *Coesistenza* e *interazione* risultano essere, per Bachtin, le categorie entro le quali Dostoevskij vede il mondo e da cui scaturisce la caratteristica del romanzo stesso dostoevskiano: la polifonia. La compresenza, cioè, in un unico personaggio di visioni del mondo e punti di vista che coesistono e interagiscono fra loro e che *risuonano propagandosi* – per utilizzare la terminologia del metodo di Simondon- all'interno del protagonista (nel nostro caso all'interno di Raskol'nikov risuonano, propagandosi, le voci di Sonja, Svidrigajlov, Dunja e delle altre voci del romanzo). Simondon e Dostoevskij descrivono attraverso modalità differenti il movimento dell'essere. Differenza che riguarda anche il piano della descrizione scelta. Se per Simondon è in questione l'essere e i diversi ambiti di individuazione, vitale, psichico, psico-sociale (Simondon 1989; trad.it 2006 p. 37), l'interesse in Dostoevskij riguarda il movimento dell'autocoscienza. Di fatto le diverse modalità ci permettono di guardare all'essere come ad un essere dinamico, che ha la capacità di sfarsarsi, modularsi e variare.

9 Cfr. § 1.1

10 Cfr § 1.1

2 L'utilizzo di uno sguardo plurisospettico come quello di Simondon e Dostoevskij, uno sguardo cioè in grado di cogliere l'oggetto da diverse angolazioni per restituirne un'immagine multidimensionale, permette di aprirci alla possibilità di guardare al problema del soggetto in termini di indeterminatezza e debolezza.

È come passare da una descrizione che può essere raffigurata monodimensionalmente a una a più dimensioni. Significa passare da una descrizione lineare in cui il movimento dell'essere può descrivere una retta, ad una descrizione che procede per andamenti instabili in cui il movimento dell'essere è caratterizzato da una sorta di schizofrenia, in cui ogni progresso porta in sé i germi della crisi, in cui ogni movimento è *sfasamento* rispetto al proprio asse, in cui l'essere è chiamato a riallinearsi rispetto alle dimensioni che gli appartengono e che descrivono la sua posizione: le relazioni che l'essere instaura fra sé e il mondo, fra sé e gli altri enti, relazione che esso instaura con se stesso. Relazioni che non sono poste in termini di opposizione e frattura, anzi. L'individuo di cui parla Simondon è un individuo “*in quanto processo e in quanto relazione (sic)*” (Bardin, 2010, p. 10). L'individuo è relazione, è processo, è sistema di individuazione. E l'individuazione viene intesa come “simultaneità di processi e coesistenza di relazioni” (Bardin, 2010, p. 10)

“Ogni autentica relazione ha il rango dell'essere e si sviluppa all'interno di una nuova individuazione (sic); la relazione non insorge tra due termini già individuati, ma è un aspetto della risonanza interna di un sistema d'individuazione (sic); fa parte di uno stato di sistema” (Simondon 1989; trad. It. 2006, p. 33)

La relazione di cui parla Simondon non si instaura fra due enti già individuati, una relazione di tale genere presupporrebbe un'idea oppositiva dei termini in gioco, diversamente è una relazione in cui i termini appartengono allo stesso campo e si istituiscono in essa. È come se Simondon organizzasse un sistema che procede per accrescimento e per oscillazioni, dove il progresso accrescitivo implica un ritorno al passato inteso in termini di preindividuale, sorta di serbatoio di cariche potenziali inattuali ma attualizzabili, ma anche “natura”, “fondo biologico della specie”,

“lingua storico naturale” o “rapporto di produzione” (Virno 2002 p. 51)¹¹.

Immaginiamo un tipo di relazione fra due enti viventi: gli individui “Elena” e “Pietro” (si badi bene che in questo esempio ci si muove su di un piano che è parziale rispetto al sistema, in altre parole è come se stessimo guardando ad una delle fasi dell’essere; l’essere a cui Simondon dedica la propria descrizione è un essere “che è più che unità”¹²) e vediamo come tale relazione sia in qualche modo terreno di individuazione. La relazione che si instaura e i passaggi informativi connessi accrescono l’uno e l’altro ente attraverso una forma di modificazione. L’interazione fra i due enti può essere descritta come una sorta di circuito in cui il passaggio informativo fra i due enti retro-agisce sugli enti stessi. Si vuole dire che “Elena” interagisce con “Pietro”, la risposta di “Pietro” *retro-agisce* su “Elena” modificandone le strutture. Ma è un tipo di retroazione differente da quella presente in ambito cibernetico.¹³

La modificazione veste i panni di un nuovo teatro di individuazione. Di fatto il rapporto del primo ente con le proprie *cariche potenziali ed energetiche*, attraverso la relazione con il secondo ente, vengono attualizzate¹⁴. Un accrescimento che implica un ritorno al “passato”. Si vuole dire che è attraverso la relazione che l’ente “Elena” può modificare sé entrando in contatto con le proprie cariche potenziali. La propria potenza d’agire è in qualche modo riattivata dalle informazioni ricevute attraverso la relazione con “Pietro”.

Nel vivente vi è una individuazione mediante l’individuo, non soltanto un funzionamento derivante da una individuazione già realizzata, paragonabile a una fabbricazione. Il vivente risolve problemi non soltanto adattandosi, cioè modificando la propria relazione con l’ambiente (come anche una macchina può fare: si pensi all’omeostasi e all’omeostata di Aschby), ma modificando se stesso, inventando nuove strutture interne. (Simondon 1989; trad.it 2006, p. 32)

L’individuazione dell’ente “Elena” avviene mediante l’ente “Pietro” e viceversa. È un rapporto fra i due di reciprocità. Il primo ente non è già individuato del tutto,

11 Per la questione del preindividuale cfr 1.1

12 Simondon 1989; trad it 2006, p 29.

13 Cfr. 1.1.

14 Tali cariche potenziali sarebbero quote di preindividuale che appartengono al vivente. Per il preindividuale cfr 1.1

non è per dirla in termini grossolani una sostanza ben costituita con una data struttura e un dato carattere per così dire cristallizzato. Non stiamo parlando di esseri invariabili e il cui rapporto è descrivibile come causa di un comportamento puramente adattativo. Simondon prende in considerazione l'omeostasi e l'omeostata di Aschby per descrivere i termini della relazione di cui parla per evidenziarne una differenza di fatto. Guardiamo all'omeostasi e al congegno. Per omeostasi si intenda la disposizione degli organismi viventi al mantenimento delle proprie caratteristiche al variare delle condizioni esterne. Ciò che viene mantenuto è lo stato di equilibrio dell'ambiente interno. Nel caso del corpo umano, le regolazioni corporee e quindi la possibilità di sopravvivenza stessa dell'organismo, si reggono sull'omeostasi. Un corpo umano funziona attraverso e grazie ai rapporti fra l'ambiente esterno e interno, fra l'ambiente extracellulare e l'ambiente intracellulare. Se si rilevano delle variazioni dei rapporti, il corpo si ammala e per poter sopravvivere è necessario che si ridefinisca la costanza perduta. I rapporti fra l'extra e l'intracellulare si basano sull'equilibrio ad esempio dei rispettivi pH. Se la variazione ambientale porta alla produzione di un pH acido il corpo deve ristabilire la costanza, il giusto rapporto cioè fra sostanze acide e basiche. E questo accade attraverso una serie di processi che definiscono l'omeostasi: sistemi tampone, respirazione, secrezione urinaria. Grossolanamente è come se il corpo andasse a riempire una sorta di falla attraverso il ripristino, del tipo: un pH acido porta all'accumulo di sostanza tossiche e alla perdita di sostanze basiche come il potassio, il corpo attraverso quei processi fa in modo che si mantenga la costanza dei rapporti acidi-base mediante il reintegro di potassio.

A questo livello la costanza di un equilibrio stabile avviene attraverso una serie di processi che risolvono un problema nei termini di una modificazione e di un adattamento.

Non diversamente il congegno di Aschby.

Il congegno di Aschby è costituito da quattro identici sottosistemi autoregolantesi e tutti interconnessi in modo tale che una perturbazione provocata in uno qualunque di essi influenza gli altri e a sua volta ciascuno reagisce attraverso gli altri. Nessun sottoinsieme può quindi ottenere il proprio equilibrio isolandosi dagli altri [...]
(Watzlawick, Beavin, Jackson 1967; trad.it. 1971 p 26)

Il mantenimento dell'equilibrio avviene anche in questo caso per adattamento. Un adattamento che riguarda i sottosistemi del congegno. Nel primo caso, nel caso dell'omeostasi fisiologica, la modificazione si risolve nei termini di un adattamento dell'ambiente intracellulare rispetto all'ambiente extracellulare (nel caso del corpo umano: si pensi alla risposta corporea rispetto alle variazioni climatiche); nel secondo caso, l'omeostata di Aschby, descrive un doppio circuito adattativo e di modificazione dello stato. Il congegno non varia adattandosi soltanto in relazione all'ambiente esterno ma la modificazione investe i diversi sottosistemi di cui il congegno è costituito. Doppia variazione che investe i sottosistemi che devono modificarsi alla variazione di uno di essi, e il congegno tutto che si adatta in risposta ai mutamenti esterni.

Si veda che in questi due casi abbiamo un tipo di relazione di grado differente rispetto agli enti del nostro esempio, "Elena" e "Pietro". Una differenza di grado che descrive la complessità della relazione che si instaura nel vivente quando si individua mediante l'individuo. Se nel caso della disposizione al mantenimento dell'equilibrio stabile di una cellula, o nel caso della capacità autoregolantesi del congegno di Aschby, ci situiamo ad un livello tale che i termini della relazione siano in qualche modo delle *sostanze* che certo variano, si adattano e modificano le proprie strutture, ma si fermano ad un dato stadio di accrescimento, nel caso di una relazione fra "Elena" e "Pietro" quella relazione diventa terreno fertile per un ulteriore accrescimento (variazione-strutturazione-individuazione) degli enti. Si vuole dire che mentre nei primi due casi, sia la variazione della cellula che del congegno descrivono la capacità di modificazione nei termini di possibilità n di modificazione; nel caso degli enti vitali quella possibilità di modificazione potrebbe essere descritta come $n+1$. Nei primi due casi le possibilità di modificazioni risultano essere più o meno calcolabili, e più o meno ripetitivi giacché i due dispositivi presi in esame – cellule e omeostata di Aschby – esauriscono e realizzano in qualche modo le proprie cariche potenziali, diversamente dagli enti "Elena" e "Pietro" che nella relazione mettono in campo le proprie cariche potenziali e hanno la possibilità o meno di attualizzarle a seconda delle modificazioni date dal passaggio informativo. Nei primi due casi abbiamo a che fare con termini che sussistono al di qua della relazione, in cui cioè il passaggio informativo è un passaggio fra due enti di cui uno è emittente e uno è

ricevente, in cui la relazione è una relazione in qualche modo oppositiva anche qualora sia presente un meccanismo di retroazione. In altre parole per quanto l'omeostasi e il congegno di Aschby possano offrire un modello descrittivo della variazione, tale modello sarebbe ancora troppo povero per descrivere la complessità dell'individuo.

La relazione non è una relazione i cui termini precedono l'operazione dell'individuazione, è come se la relazione non fosse altro che una dimensione dell'individuazione stessa. I due termini "Elena" e "Pietro" nella relazione si sfasano riconoscendo il proprio carattere problematico e la relazione è come se divenisse una dimensione grazie alla quale ciò che viene inteso come problema ha una propria risoluzione. In quella relazione Simondon riconosce un ulteriore sistema, un sistema non in equilibrio stabile come nei casi precedenti, ma un sistema il cui equilibrio è detto *metastabile*: un sistema in cui cioè emergono le potenzialità processuali ed energetiche degli enti.

E ciò è dovuto alla descrizione offerta da Simondon per "individuo":

Per formalizzare lo statuto complesso dell'individuo Simondon utilizza [...] i termini struttura e operazione. Dal punto di vista *strutturale* l'individuo è un sistema "sfasato": Simondon prende a prestito il termine "fase" dalla fisica delle onde per indicare come processualità differenti, parallele, divergenti o convergenti, siano contemporaneamente in atto in ciò che si intende per individuo. In quanto *operazione* (il termine in Simondon è sinonimo di processo, o meglio simultaneità di processi che sono appunto le fasi della struttura) l'individuo è momento di processo "trasduttivo": il concetto di "trasduzione" è di derivazione biologica (**contaminazione**) e tecnologica (**amplificazione**), e indica una modalità di propagazione che è sequenza di tipo non deterministico, presenta dei salti, delle discontinuità. L'individuo è dunque definito da una spazialità sfasata e da una temporalità trasduttiva, è sempre costituito dalla strutturazione di relazioni parzialmente stabili di una linea sfasata di processualità trasduttive: è, nel linguaggio di Simondon, un sistema più o meno "metastabile", cioè più o meno capace di ulteriori trasformazioni di sé e della propria relazione con il proprio ambiente (Bardin,2010, p.8)

L'individuo è da un lato un sistema sfasato, ovvero in esso agiscono simultaneamente processi differenti fra di loro, dall'altro è "*momento di processo*

trasduttivo”, dove per trasduttivo si intenda la capacità di modulare e trasmettere un’informazione. Ritornando a Dostoevskij: Raskol’nikov è agito da diverse voci *coesistenti e interagenti*. In Dostoevskij manca la descrizione lineare del divenire autocosciente. Raskol’nikov è contemporaneamente sistema sfasato e “momento di processo trasduttivo”.

Raskolnikov è sfasato e si sdoppia: l’immagine di cui Dostoevskij si serve per descrivere tale sfasamento è quella dell’*alter ego*

La tendenza [di Dostoevskij] a vedere tutto come coesistente, a percepire e mostrare tutto insieme e contemporaneamente [...] lo porta a drammatizzare nello spazio anche le contraddizioni interiori e le fasi interiori di sviluppo di un uomo, facendo conversare gli eroi con i loro sosia, con il diavolo, con il loro *alter ego*, con la loro caricatura (Ivan e il diavolo, Ivan e Smerdjakov, Raskol’nikov e Svidrigajlov e così via) (Bachtin 1968; trad. it. P.41)

Alter ego mediante i quali Raskol’nikov ha la capacità di modificare sé. Ciò è legato alla sua appartenenza ad un campo metastabile costituito proprio dalle relazioni con le altre coscienze del romanzo. Non esistono tappe del divenire nel movimento di Raskol’nikov: è un movimento caratterizzato da deviazioni, modulazioni e riallineamenti. Le modificazioni che investono le strutture di Raskol’nikov sono relative agli *incontri*, alle relazioni e ai dialoghi che intrattiene. Sònja e Svidrigajlov agiscono su Raskol’nikov e quell’azione si *amplifica* e *contamina* Raskol’nikov stesso.

3. Ciò che permette di descrivere l’essere come relazione è dato dal “regalo che le scienze della natura hanno fatto alle scienze umane” (Simondon 1989, trad. It. p. 55): la nozione di campo.

La nozione di campo *stabilisce una reciprocità di statuti ontologici e di modalità operative tra il tutto e il singolo elemento* (sic). Infatti, in un campo qualsivoglia – elettrico, elettromagnetico, di gravità o di qualsiasi altra specie – l’elemento ha un duplice statuto e assolve una duplice funzione: 1) in quanto subisce l’influenza del campo, esso è sottoposto alle forze del campo; è in un certo punto del gradiente mediante cui si può rappresentare la ripartizione del campo; 2) interviene nel campo con

indole attiva e creatrice, modificando le linee di forza del campo stesso e la ripartizione del gradiente; non si può definire il gradiente di un campo senza definire ciò che vi è in quel punto. (Simondon 1989; trad. it. P.56)

Simondon fa riferimento al campo magnetico (Simondon 1989; trad. it. P 56). Si prendano tre calamite poste in tre angoli di una stanza. Il risultato dell'interazione dei campi delle tre calamite è un campo magnetico. Se si introduce all'interno di tale campo un pezzetto di "ferro dolce", esso si calamitizza. Subisce cioè l'influenza del campo e contemporaneamente agisce sulla struttura del campo stesso.

Oltre a questo tipo di campo, in qualche modo statico, il campo elettromagnetico, che è interessante per una ragione: comporta propagazione di energia e un maggiore dinamismo fra gli elementi del campo.

Se collochiamo qui un oscillatore elettromagnetico provvisto di un antenna, affinché irradi attorno a sé un campo; se mettiamo in fondo alla sala, o molto più lontano [...] un altro oscillatore dello stesso tipo; se, inoltre, i due oscillatori hanno la stessa frequenza adeguata, il secondo entrerà in risonanza con il primo. Viceversa, se non sono regolati sulla stessa frequenza, non entreranno in risonanza: si avrà ora una risonanza sfocata, ora una risonanza acuta, e la quantità di energia scambiata tra gli oscillatori sarà funzione del loro accordo di frequenza, non soltanto della loro distanza e dell'importanza degli organi di accoppiamento (Simondon 1989; trad. it. 2006 p.57)

Guardiamo agli enti "Elena" e "Pietro". La relazione fra i due enti acquista un nuovo senso attraverso l'applicazione ad essa della teoria dei campi e nello specifico quest'ultimo tipo di campo. I due oscillatori sarebbero i nostri enti. I due enti entrano in risonanza. Non abbiamo più un puro e semplice passaggio informativo fra un emittente e un ricevente ma uno scambio di energia fra i due in termini di *accordo di frequenza*. La modificazione delle strutture investe sia l'uno che l'altro ente e il campo di cui essi fanno parte, o meglio, il campo da essi creato. Non c'è qui né un passaggio unidirezionale, né bidirezionale nei termini di feedback, ma un rapporto di reciprocità di funzioni. Il sistema è sì omeostatico giacché autoregolativo, ma in

gioco non ci sono delle sostanze ma la relazione stessa. La prospettiva quindi non è focalizzata sui termini ma sulla relazione fra i termini.

4. I momenti del **Primo Movimento** saranno sostanzialmente tre e caratterizzati dall'utilizzo del metodo di Simondon: a) anzitutto cercheremo di dare maggior conto al metodo stesso, nel tentativo di chiarire i termini di cui ci serviremo e che ci permetteranno di arrivare alla pratica Confessoria e di chiarirne la funzione per il tramite della dimensione affettiva e normativa¹⁵(§ 1.1); b) guarderemo alle domande ontologiche *cos'è?* e *chi è?* (§ 1.2); 3) il nostro proposito sarà infine di cercare di mostrare come tale metodo possa aprirci alla formulazione di un terzo tipo di domanda: *cosa può?*, nel nostro caso *cosa può il corpo che è Raskol'nikov?* (§ 1.3). Preliminarmente ci preme sottolineare quanto l'utilizzo di Simondon sarà per noi strumentale in questo senso: tenteremo di leggere termini, nozioni e procedure in modo più o meno indipendente da Simondon stesso.

1.1 Simondon e ontologia: l'ontogenesi

1.1.1 Il preindividuale

Nello scritto del 1989 e attraverso la dichiarazione del ribaltamento prospettico descrivibile mediante il “*conoscere l'individuo attraverso l'individuazione anziché l'individuazione a partire dall'individuo*” (Simondon 1989; trad. It. 2006 p. 27) Simondon ha la possibilità di guardare al problema dell'essere in termini di potenzialità e di variazione, di relazione e rapporti differenziali, di interno e ed esterno evitando qualsiasi tipo di opposizione o frattura. La prospettiva è una prospettiva liminare. L'individuo è sulla soglia *fra* l'interno e l'esterno, *fra sé* e il

15 Cfr. **Secondo Movimento**

mondo, *fra sé* e gli altri individui. Si situa in uno spazio interstiziale *risuonando* sia internamente che con gli ulteriori individui che appartengono allo spazio.

Simondon scrive:

L'individuo vivente è un sistema di individuazione, un sistema che individua, un sistema che si individua (sic). [...] L'individuo vivente è contemporaneo a sé stesso in tutti i suoi elementi, mentre tale non è l'individuo fisico, che porta con sé un passato radicalmente passato anche quando sta ancora sviluppandosi. Nel suo interno il vivente è un nodo di comunicazione informativa; è un sistema in un sistema che ammette in *sé stesso* la mediazione tra due organi di grandezza. (Simondon, 1989; trad.it 2006, p.33)

L'individuo vivente è un *sistema di individuazione*, vale a dire un processo in atto, un'operazione; è un sistema che *individua*, un sistema cioè in grado di identificare gli altri enti; è un sistema che *si individua*, in altre parole un sistema in grado di farsi e dirsi soggetto. In tale prospettiva parlare di soggetto significa parlare di quell'ente che contiene in sé "il proprio passato". Dove per passato non si intenda una sorta di biografia, passato non è il ricettacolo di memorie e atti già compiuti, il passato di cui parla è il *preindividuale*

In questo brano è presente una differenza di grado fra individuo e soggetto. Di tale differenza parleremo in seguito, ma è necessario per noi evidenziarla già da qui. Per il momento diremo che è individuo qualsiasi tipo di ente che porta con sé "un passato radicalmente passato" e soggetto quel tipo di ente al quale è sempre associata una quota di preindividuale. Si dica preindividuale una sorta di serbatoio di cariche potenziali, di possibilità cioè inattuali ma attualizzabili. Un individuo fisico, tipo un cristallo o un mattone o un gatto, anche qualora esso sia in fase di sviluppo, non mostra di possedere tali cariche.

Ma cos'è il preindividuale?

Già una domanda di tale tipo ci svia, giacché ci vincola in una direzione, vincola il nostro sguardo verso la definizione di una sostanza. Così come l'immagine scelta precedentemente per offrirne una descrizione sommaria, ovvero preindividuale come sorta di serbatoio di cariche potenziali, ci accompagna verso un tipo di sostanzializzazione. Chiarire lo statuto del preindividuale nei termini di Simondon significa superare e aggirare tale possibilità, realizzare l'intenzione di porre il

problema dell'individuo a livello dell'operazione di individuazione, significa in altre parole dichiarare che tale problema debba essere posto non più in termini ontologici ma ontogenetici. Dove per *ontogenesi* non si intenda genesi dell'individuo ma si attribuisca ad esso "il carattere di divenire dell'essere" (Simondon 1989; trad. it. 2006 p.28).

Di fatto "*conoscere l'individuo attraverso l'individuazione anziché l'individuazione a partire dall'individuo*" significa sganciarsi da un tipo di prospettiva che guarda alla genesi dell'individuo in termini di ricerca di un principio che possa dare conto dello statuto dello stesso, in questo caso infatti non si farebbe che risalire dal prodotto - l'individuo - alla sostanza che ha dato in qualche modo l'avvio all'individuazione, una realtà sostanziale che precede l'individuazione. Ci sarebbe un principio, avente un carattere sostanziale, poi l'individuazione e alla fine il prodotto compiuto stabile. Simondon afferma che in questa prospettiva si sosterebbe anzitutto un primato ontologico all'individuo, al quale corrisponde una descrizione dello stesso povera e parziale, nello stesso tempo l'individuazione sarebbe *ontogenesi* ma nella sua accezione ristretta. In effetti in tale senso l'individuazione presupporrebbe una realtà sostanziale dalla quale, per tappe e secondo una precisa sequenza temporale, si compirebbe lo sviluppo dell'individuo. Simondon si propone di sostituire all'ontologia un'ontogenesi ma in un senso più ampio rispetto a quest'ultimo.

Lo sguardo non è esterno rispetto all'operazione, non si presuppone alcuna realtà sostanziale aldilà dell'operazione stessa, né si guarda al suo risultato ultimo. Simondon in altre parole non è interessato né al principio né al risultato. Il suo sguardo si pone al livello del movimento dell'essere che si individua, al suo dispiegarsi: l'operazione di individuazione come movimento dell'essere, il suo divenire. E sta qui l'ontogenesi nella sua accezione più ampia. Un'ontogenesi rintracciata al centro dell'operazione stessa.

è anche possibile [...] considerare il divenire una dimensione dell'essere, corrispondente alla capacità di quest'ultimo di sfasarsi rispetto a sé stesso, di risolversi sfasandosi. *L'essere preindividuale è l'essere senza fasi*: l'essere in cui si realizza una individuazione è quello in cui si ha una risoluzione mediante la suddivisione dell'essere in fasi, la qual cosa è il divenire. Il divenire non è una cornice dell'essere, ma una sua

dimensione, il modo in cui si risolve una iniziale incompatibilità ricca di potenziali. *L'individuazione coincide con la comparsa di fasi nell'essere, ovvero di fasi dell'essere.* [...] si può comprenderla solo a partire dalla sovrasaturazione iniziale dell'essere privo di divenire, omogeneo, che poi si struttura e diviene, dando luogo all'individuo e all'ambiente in base al divenire, che è la risoluzione delle tensioni originarie e la loro conservazione come struttura [...] questa conservazione si dà mediante scambi tra struttura e operazione, che procedono per salti quantici attraverso successivi equilibri.

L'essere preindividuale, essere senza fasi, è la realtà (realtà e non sostanza) che precede l'individuazione e nello stesso tempo, qualora ci si riferisca al vivente il quale ha in sé una quota di tale realtà, il preindividuale si configura come una fase ricca di potenziali. È in un certo senso nello stesso tempo ciò che determina l'operazione di strutturazione e parte essa stessa della struttura. Questa doppia caratteristica del preindividuale non viene percepita come contraddittoria grazie all'utilizzo del concetto di fase. Questo duplice aspetto viene descritto attraverso la genesi del cristallo.

È soprattutto il fenomeno della cristallizzazione a manifestare [...] il duplice aspetto della nozione di fase: in una soluzione satura, nello stesso stato di sistema possono *coesistere* diverse fasi (solida, liquida), ma, sotto determinate condizioni di sistema, la presenza "aleatoria" di un germe cristallino può determinare il passaggio da una fase all'altra. Secondo questo modello la nozione di fase assume in Simondon una duplice valenza: da una parte implica una successione di stati che dà l'idea di un processo espansivo [...]; dall'altra la fase indica la presenza simultanea nel medesimo processo di individuazione di più "tendenze" non necessariamente armonizzate, che rendono il sistema sempre metastabile. (Bardin, p.34)

Tale nozione di fase permette a Simondon di descrivere l'individuo in termini di sistema metastabile, di un sistema cioè caratterizzato dalla compresenza di processualità differenti e discontinue. Il preindividuale da una parte quindi si configura come quella realtà che dà in qualche modo il via alla successione di stati, dall'altra indica la compresenza di processualità che definiscono l'individuo come "sfasato". In questo senso ad ogni successione di stati è come se fosse

associato il preindividuale nella sua configurazione di fase.

Si vuole dire in altri termini che se da una parte è proprio a partire da un essere senza fasi che si creano le condizioni della strutturazione, tale strutturazione, almeno per il vivente, non è mai esaurita.

E ancora:

si potrebbe chiamare *natura* questa realtà preindividuale che l'individuo porta con sé, sforzandosi di ritrovare nella parola «natura» il significato che le attribuivano i filosofi presocratici: i Fisiologi ionici vi coglievano l'origine di tutte le specie di essere, un'origine anteriore all'individuazione: la natura è *realtà del possibile* con le fattezze di quell'*apeiron* da cui Anassimandro fa scaturire ogni forma individuata; la Natura non è il contrario dell'Uomo, ma la prima fase dell'essere, là dove la seconda è l'opposizione tra individuo e ambiente, complemento dell'individuo in rapporto al tutto [...] questa carica di *apeiron* consente di procedere a una seconda individuazione.

La realtà del preindividuale fa scaturire ogni forma individuata, diventa essa stessa fase dell'essere perché si configura come realtà del possibile, ciò che è indifferenziato e generico. Nell'articolo *Moltitudine e principio di individuazione* (2002, pp 51-52) Paolo Virno attribuisce status di preindividuale a:

- a) “percezione sensoriale, la motilità il fondo biologico della specie” (preindividuale *percettivo*);
- b) “lingua storico naturale della propria comunità di appartenenza”(preindividuale *linguistico*);
- c) “rapporto di produzione dominante” (preindividuale *storico*)

In tale prospettiva il preindividuale viene a configurarsi come il luogo del “sì”, dell'impersonale, di ciò che è comune e che permette la singolarizzazione. Sorta di compresenza delle diverse singolarità che devono farsi singolarità. Il comune che è lì per muoversi verso il differente.

Parlare di preindividuale percettivo, linguistico e storico ci sembra una descrizione capace di evitare e arginare anzitutto ogni possibile prospettiva

riduzionistica tale che “soggetto” concida con “individuo” e nello stesso tempo è una descrizione che permette di guardare alle dimensioni dell’essere in termini di gradazione. Per essere chiari, partiamo dalla proposta di Simondon, vale a dire descrivere e mostrare quanto seguire il movimento dell’individuazione significhi “ricollocare l’individuo nell’essere in base a tre livelli fisici: vitale, psichico, psico-sociale.” (Simondon 1989; trad. it. 2006 p. 37), seguendo tale proposta anzitutto Simondon evita di appiattare la nozione di “soggetto” su quella di “individuo”: il soggetto è liminare, una realtà presa in mezzo e instabile; una prospettiva del genere, inoltre, permette di guardare alla dimensione dell’individuo in termini di gradienti.

Il divenire dell’essere è come se fosse caratterizzato dalla presenza di vari livelli a cui corrisponderebbero gli ambiti di individuazione vitale, psichica e psico-sociale. Non abbiamo né gerarchie né passaggi lineari da un livello ad altro, in altre parole non si vuole dire che un ente esaurisca il proprio ambito vitale, passi in seguito a quello psichico per approdare allo psico-sociale, la descrizione di Simondon permette di guardare all’individuo in termini di variazioni per così dire cromatiche e in termini di dimensioni che gli appartengono in quanto individuo. Si potrebbe in altre parole dire che parlare di un preindividuale percettivo, linguistico e storico permette di evidenziare le dimensioni dell’individuo e di sottolineare quanto l’individuo (individuo che può farsi soggetto, stiamo in altre parole parlando dell’ente umano) comprenda in sé quote di indeterminato. L’individuo che può farsi soggetto mostra ogni volta caratteri del proprio passato non del tutto tale. Ma in che senso si può affermare la presenza di tale passato non del tutto tale?

Si prenda in considerazione nuovamente il caso dell’omeostasi e si consideri anche un ente “gatto” e l’ente “Elena”. Cerchiamo di scovare tracce di preindividuale in tali enti attraverso la descrizione del comportamento variabile degli enti in questione: l’imprevedibilità o meno di un comportamento variabile sarebbe sintomatico della presenza di preindividuale.

Anzitutto l’omeostasi. L’attitudine di una cellula a mantenere l’equilibrio dell’ambiente interno, le condizioni chimico-fisiche dell’ambiente intracellulare, al variare delle condizioni esterne permettono alla cellula di adattarsi all’ambiente extracellulare, di variare le proprie strutture mantenendo costanti i rapporti costitutivi (le condizioni e i rapporti acido-base dell’ambiente intracellulare). Le variazioni sono

imprevedibili? Pensiamo ai rapporti costitutivi che la cellula deve mantenere costanti per poter sopravvivere. La costanza dei rapporti è garantita dall'esistenza di un sistema regolatore, costituito da diversi sottosistemi (si pensi al funzionamento dell'omeostata di Ascbhy). Al variare delle condizioni esterne quindi la cellula percepisce tali variazioni attraverso i recettori, il sistema regolatore o di controllo decide come comportarsi per poter risolvere il problema in termini di adattamento. Ad esempio affinché venga mantenuto costante il pH, la cellula agirà accettando l'ingresso di ioni H^+ e di ioni OH^- . E la cellula agirà a seconda delle variazioni esterne sempre in tale modo, grazie al sistema di controllo la cellula in maniera automatica risolverà il problema attraverso l'introduzione di ioni capaci di riequilibrare la costanza. Abbiamo a che fare con un meccanismo che esplica la propria funzione, che realizza in altre parole tutte le possibilità che ha. La cellula il cui comportamento, per quanto variabile, è prevedibile ha un passato realmente passato, esaurisce tutte le cariche potenziali e la propria potenza sta lì, nell'attitudine omeostatica stessa: la cellula ha una sua perfezione attraverso la realizzazione della propria potenza.

L'ente "gatto". Il comportamento del gatto può essere descritto rispetto due fattori: uno propriamente fisiologico, l'altro di comportamenti effettivi di risposta a variazioni e stimoli ambientali. Nel primo caso si pensi all'attitudine del felino a leccare il proprio pelo in estate o comunque in presenza di un aumento della temperatura. Leccare il pelo permette al felino di mantenere in equilibrio il proprio ambiente interno: si raffredda la temperatura grazie all'evaporazione della propria saliva. Si veda che da un punto di vista che considera la fisiologia dell'ente "gatto", tale descrizione è di fatto una omeostasi. Consideriamo il "gatto" da un altro punto di vista.

Il gatto Arturo ha una coperta. Quella coperta è diventata sua perché l'uso l'ha resa tale. Arturo ha marcato quella coperta e la riconosce percettivamente come propria perché ha il suo odore. Solitamente quella coperta è sulla parte sinistra di un divano a tre posti. Arturo annusa la coperta, sente un certo odore e salta sul divano accoccolandosi. Il giorno dopo la coperta non è sulla parte sinistra del divano ma su quella destra (variazione ambientale) e Arturo è come se non notasse quella variazione perché di fatto il posto di Arturo non è legato espressamente alla coperta

ma ad una certa posizione del divano, quasi come se quel divano fosse marcato come territorio. La relazione che il gatto Arturo ha con un dato territorio è quasi additivo. Riconosce come territorio quella porzione di divano a prescindere dalla presenza o meno della coperta che è stata altrettanto marcata. Il comportamento del gatto è un comportamento variabile ma in modo prevedibile e le variazioni che mostra di avere sono variazioni adattative. Il rapporto del gatto con l'ambiente e con gli altri enti dell'ambiente, siano essi altri gatti, o un albero, un divano, la coperta, è un tipo di relazione caratterizzato da un numero limitato e calcolabile di comportamenti. Il passato di Arturo è radicalmente passato e tutte le possibilità sono effettivamente messe in atto.

È incastrato in quella relazione e le sue strutture potenziali si esauriscono all'interno di quella relazione che si risolve in un circuito funzionale (Uexküll 1934; trad. it.2010 p.48). Gli organi di senso di Arturo, i recettori, riconoscono fra i diversi segnali offerti dall'ambiente quelli marcati percettivamente e gli effettori di Arturo tramutano gli impulsi prodotti in azione. Per quanto l'ambiente possa offrire ad Arturo stimoli più o meno vari e per quanto possa essere complesso il circuito funzionale, le azioni che Arturo ha la possibilità di compiere sono finite, calcolabili e prevedibili.

L'ente "Elena". Guardiamo all'ente "Elena" su quel divano con quella stessa coperta. Elena ha freddo quindi quella coperta verrà certo utilizzata per scaldarsi. Mettiamo che Elena voglia giocare a terra, quella coperta avrà un'altra funzione. Mettiamo anche che Elena voglia fare due passi e sa che fuori la temperatura è bassa, non si servirà certo della coperta. Immaginiamo anche che quel freddo che prova è sopportabile, sa di poter utilizzare quella coperta ma sa anche di poterne fare a meno. O ancora immaginiamo che Elena abbia imparato la tecnica di respirazione diaframmatica. In linea di principio potrebbe pensare di utilizzare questa tecnica in ogni occasione, ma potrebbe pensare di non aver bisogno di utilizzarla, o potrebbe utilizzarla solo quando è nervosa, o quando è su un palcoscenico o quando è chiamata a parlare in pubblico. In altre parole Elena ha sempre con sé delle potenzialità che potrebbero essere attualizzate o meno, a seconda che le condizioni oggettive spingano verso l'attualizzazione oppure potrebbero rimanere lì, come capacità che non verranno messe in atto. Elena ha imparato la tecnica di respirazione

diaframmatica e questa è una delle possibilità che il corpo che è Elena può mettere o meno in pratica. Questo fa sì che la gamma di azioni che Elena possa compiere non è calcolabile né prevedibile.

In ogni ambito, sia quello vitale, psichico o psico-sociale, l'ente Elena mostra la propria quota di preindividuale come realtà o come dimensione che si porta dietro e che consente ad Elena stessa di potersi dire e fare soggetto.

Ritornando al brano di Simondon:

“L'individuo vivente è un sistema di individuazione, un sistema che individua, un sistema che si individua (sic). [...] Nel suo interno il vivente è un nodo di comunicazione informativa; è un sistema in un sistema che ammette in *se stesso* la mediazione tra due organi di grandezza. (Simondon, 1989; trad.it 2006, p.33)”

La domanda è la seguente: come si individua un ente?

Che cos'è l'organizzazione di qualcosa? [...] È quell'insieme di relazioni che devono esistere e devono verificarsi perché questo qualcosa esista. Affinché io consideri un oggetto come una sedia è necessario che io riconosca che si verificano particolari relazioni fra le parti che chiamo gambe, schienale e sedile. E il fatto che sia di legno e chiodi piuttosto che di plastica o viti è del tutto irrilevante perché io lo consideri e lo classifichi come sedia. [...] Così la classe delle sedie sarà definita dalle relazioni che devono essere soddisfatte perché io possa classificare qualcosa come sedia. (Maturana, Varela 1984; trad. it. 1999 p.58)

Affinché si riconosca e si identifichi un ente non è rilevante la sostanza, o nel caso qui proposto di una sedia il materiale di cui essa è fatta, è rilevante l'insieme delle relazioni, quindi l'organizzazione strutturale fra le parti dello stesso. Un sacchetto di plastica e una bottiglia dello stesso materiale sono identificate in relazione all'organizzazione delle molecole, ai rapporti costitutivi di quelle molecole che fanno sì che la plastica si individui in “bottiglia” o in “sacchetto”.

A livello di un ente vivente l'organizzazione è detta *organizzazione autopoietica*: la possibilità/attitudine di riprodursi da sé.

In dettaglio Maturana e Varela analizzano l'organizzazione autopoietica a livello

delle cellule per fornirne una chiara descrizione.

Anzitutto l'organizzazione è data da un certo tipo di relazione fra le componenti molecolari che devono essere correlati all'interno di una rete di interazioni. Interazioni caratterizzate da trasformazioni biochimiche. Questo complesso dinamico è detto metabolismo cellulare.

Questo metabolismo cellulare produce componenti che vanno tutti ad integrare la rete di trasformazioni che li ha prodotti, e alcuni di essi costituiscono un *contorno*, un limite per questa stessa rete di trasformazioni. In termini morfologici, possiamo vedere la struttura che rende possibile questo isolamento nello spazio come *membrana* [...] tale membrana non solo limita l'estensione della rete di trasformazioni che ha prodotto i suoi componenti costitutivi, ma fa anche parte integrante di essa. Senza questa sua architettura spaziale, il metabolismo cellulare verrebbe meno, producendo un brodo di molecole che diffonderebbe ovunque e non costituirebbe un'unità discreta come la cellula. (Maturana, Varela, 1984, trad.it.1999, p.61)

Due aspetti e non una sequenza di processi. Il contorno è prodotto dalla rete di trasformazioni e nello stesso tempo è condizione del funzionamento delle stesse. La cellula è data dalla relazione fra i due aspetti, dalla relazione dinamica fra gli aspetti. Non c'è un primo né un dopo, ma una reciprocità di processi. La cellula è organizzazione autopoietica, la sua unità è implicata dalla relazione dinamica fra le parti. Una cellula è in grado di riprodursi e sta proprio in questa funzione la propria identità. La cellula realizza a pieno la propria carica, che è un altro modo per dire che realizza la propria funzione, diversamente l'individuo umano è esso stesso organizzazione autopoietica ma non è tale organizzazione che lo descrive in pieno.

Ritornando al brano di Simondon:

Nel suo interno il vivente è un nodo di comunicazione informativa; è un sistema in un sistema che ammette in *sé stesso* la mediazione tra due organi di grandezza. (Simondon, 1989; trad.it 2006, p.33)"

Riassumendo l'individuo umano è un sistema caratterizzato dalla presenza di un passato non realmente tale (preindividuale), è organizzazione autopoietica, è quindi un sistema dato da un certo rapporto costitutivo di parti interagenti fra loro, ha la

capacità di riprodursi e di trasformare le proprie strutture interne, ed è un nodo di comunicazione informativa, media fra due organi di grandezza. Ma cosa è informazione?

1.1.2 Simondon e la nozione di forma: Isomorfismo e Gestalt

Gilbert Simondon ne *L'individuazione psichica e collettiva* (1989) scrive:

Due sono le vie per affrontare la realtà dell'essere individuale: una via sostanzialista, secondo la quale l'essere consiste nella sua unità, è dato a sé stesso, fondato su di sé, ingenerato, refrattario a ciò che è altro da sé; e una via ilomorfica, secondo la quale l'individuo è generato dalla combinazione di una forma e di una materia. [...]

Questi due modi di affrontare la realtà dell'individuo hanno qualcosa in comune: entrambi ipotizzano l'esistenza di un principio di individuazione anteriore all'individuazione stessa, in grado di spiegarla, provocarla, dirigerla. (Simondon op.cit.p. 25)

Le due vie presentate da Simondon e dalle quali si allontana– la via sostanzialista e ilomorfica- si muovono in tale direzione:

a) esigenza di risalire dal prodotto di un processo, dalla realtà dell'essere individuale, al principio che ha reso possibile la sua realizzazione, accordando in tal modo un primato ontologico all'essere individuato;

b) rintracciare una soluzione al problema della generalità entro uno schema, un *modello*.

Nel primo caso il principio di individuazione e lo "schema" consisterebbero nel *modello* di una materia individuata, nel secondo il principio e lo schema in un *modello* materia/forma. Per gli atomisti la prima realtà sostanziale è l'atomo – atomo che muta la traiettoria si assembla con altri atomi e dà vita all'individuo-; per l'ilomorfismo è l'unione fra una materia e una forma a dare vita alla realtà

dell'essere individuale. Per dirla brevemente sia la via sostanzialista che l'ilomorfismo perderebbero in qualche modo di vista l'individuo e quei tratti che lo rendono tale: la temporalità, la variabilità, l'ambivalenza. E ciò perché si guarda all'individuo come ad un prodotto, ad una realizzazione, e come tale isolato e in qualche modo stabile dal quale si risale per rintracciare un criterio atto a darne conto. Un criterio come termine già dato e che inevitabilmente è costruito in base a ciò che sarebbe chiamato a spiegare.

In una descrizione di tal genere permane una zona oscura (Simondon 1989, trad.it 2006, p.27), e quella zona oscura è proprio ciò che si dovrebbe spiegare per comprendere l'individuo e le sue dimensioni: l'operazione stessa dell'individuazione. Lo sguardo sostanzialista e quello ilomorfo sono rivolti a ciò che precede l'operazione e al risultato della stessa. È uno sguardo rivolto agli estremi di un segmento temporale che procede per tappe e sequenze determinate, ma è totalmente disinteressato all'individuazione e in questo senso sono due vie che non considerano il problema in termini ontogenetici :

non si assiste all'ontogenesi perché ci si colloca sempre prima di quella assunzione di forma che l'ontogenesi è; il principio di individuazione non è colto, dunque, nell'individuazione stessa in quanto operazione, ma in ciò di cui abbisogna tale operazione per poter esistere: una materia e una forma. Si ipotizza che il principio sia contenuto tanto nella materia che nella forma, perché si postula che l'operazione di individuazione non sia capace di fornire il principio stesso. Ma solo di metterlo in opera. (Simondon 1989; trad. it. 2006 p.27)

Le due vie si collocano al di fuori dall'operazione e ciò rende il concetto di forma insufficiente per una descrizione dell'individuo preso nella totalità delle sue dimensioni.

Un concetto necessario certo ma non sufficiente se non viene posto all'interno di un sistema comprendente forma, informazione e potenziale. La correlazione fra le tre nozioni, nella prospettiva simondoniana, garantisce una assiomatica delle scienze umane, può cioè essere un punto di avvio di una scienza capace di descrivere e studiare l'individuo, i gruppi e la correlazione fra l'essere individuale e i gruppi. Difatti la nozione di forma archetipica e ilomorfo appare insufficiente perché garantisce una descrizione e comprensione parziale della dimensione dell'individuo:

nel primo caso la nozione di forma appare funzionale alla descrizione dei gruppi e nel secondo caso è funzionale per l'interpretazione e la comprensione dell'essere individuale.

La forma archetipa in Platone è il modello di tutto ciò che è superiore, eterno, unico, secondo una modalità verticale di interazione. L'Archetipo è il primo modo. [...] non si può ignorare la superiorità ontologica dell'Archetipo.[...] la Forma superiore e immutabile del Platonismo è perfettamente adeguata a rappresentare la struttura del gruppo. (Simondon 1989; trad. it. Pp 51-52)

Struttura Ideale che è collocata al di sopra delle singolarità. Da questo punto di vista la nozione di forma archetipa permette di guardare ad una dimensione dell'essere: la dimensione comunitaria. Offrendone una descrizione in qualche modo rigida: una città ideale invariante che non rende conto del divenire. La forma dello schema ilomorfo a differenza della forma archetipa non è collocata al di fuori dell'essere individuale, anzi è all'interno di esso.

[la forma] interviene nell'interazione tra struttura e materia che ha luogo in seno all'essere sensibile. [...] Questa forma non è eterna in senso stretto, né sempre immutabile, poiché passa da uno stato virtuale a uno attuale all'interno dell'individuo. [...] (Simondon 1989, trad.it. 2006 p.53)

Se in Platone la relazione fra la forma archetipa e l'essere individuale è di tipo verticale, nello schema ilomorfo l'interazione è orizzontale. Se la forma archetipa è valida per una descrizione del gruppo, l'orizzontalità espressa dallo schema ilomorfo determina la validità della forma per una descrizione dell'essere individuale in termini ontogenetici. Dove c'era una descrizione di un invariante-gruppo ideale- lo schema ilomorfo permette di dar conto del divenire dell'essere.

L'essere tende a passare nel suo stato di entelechia; il bambino cresce perché tende verso l'adulto; la ghianda che contiene l'essenza virtuale della quercia, la forma della

quercia ancora implicita, tende a diventare un albero adulto interamente sviluppato. (ivi p.54)

Lo schema ilomorfo è valido per la descrizione dell'essere individuale ma specularmente al platonismo non è in grado di offrire una descrizione dei gruppi.

È necessario trovare una terza via capace di unificare la forma archetipa e quella ilomorfa, una terza via che possa condurre ad una descrizione della realtà dell'essere individuale e delle sue dimensioni, Simondon riconosce tale funzione alla nozione di campo¹⁶ comparsa nella Psicologia della Forma.

La percezione è afferramento di una configurazione del campo percettivo. C'è un campo, il campo percettivo; i diversi elementi che *si trovano in esso e lo costituiscono* (sic) interagiscono tra loro, non diversamente dalle calamite in un campo magnetico. A cogliere e realizzare una configurazione non è solo la percezione, ma anche l'azione. [...] Vi è un campo totale suddiviso in due sottoinsiemi, il campo-soggetto e il campo-oggetto; l'azione mette in luce una struttura, una configurazione comune al campo esterno e al campo interno. (ivi p.58)

Tale struttura è la buona forma, la forma migliore. La struttura più semplice, quella più pregnante e stabile, risultato di uno stato di equilibrio.

La genesi della buona forma sarebbe legata ad una ricerca di uno stato di equilibrio. Pensiamo alla dinamica figura- sfondo. Nella Psicologia della forma una figura si staglia dallo sfondo perché essa ha la capacità di imporsi all'attenzione in quanto buona forma, struttura cioè più semplice e frutto di un equilibrio fra campo esterno e interno.

La buona forma è quel fattore per cui il campo percettivo si segmenta in modo che ne risultino unità ed oggetti percettivi per quanto possibile equilibrati , armonici, costituiti secondo un medesimo principio in tutte le loro parti che si "appartengono". Che si "richiedono" reciprocamente, che stanno bene insieme. (Canestrari 1984, p. 153)

La tendenza alla regolarità, alla stabilità determina l'imporsi di una forma fra le

16 Cfr § 1.0

altre.

È come se ci fosse una sorta di superiorità o anteriorità della figura sullo sfondo: tale superiorità fa sì che una figura in quanto buona forma si imponga allo sguardo e la sua stabilità, la sua regolarità ne determina la permanenza nel tempo.

Simondon [sottolinea] come superiorità gerarchica di una forma (o struttura) e la sua continuazione nel tempo non possano coincidere, poiché la stabilità nel tempo è fissazione di un'identità che diviene trasduttivamente "sterile", mentre solo la metastabilità è condizione di possibile trasduzione nel tempo, dunque gerarchicamente superiore. (Bardin 2010 p.25)

Gli stati di sistema gerarchicamente superiori sono gli stati capaci di trasformarsi – metastabili- e non quelli che mostrano stabilità.

Parlare di permanenza e legare esso ad uno stato di sistema stabile significa, però, mettere da parte il divenire e quindi l'ipotesi della buona forma non sembra dar conto del reale aspetto della dinamica "figura-sfondo". Ciò che determina l'emergere di una figura da uno sfondo è il suo statuto differenziale non la sua buona forma. La percezione di una figura ambigua ad esempio non si risolve in un puro afferramento di una forma ma si configura come *invenzione* di una stessa (Simondon 1989 p.84), sorta di soluzione di una relazione di incompatibilità fra il soggetto e la figura. Incompatibilità che è potenziale, un preindividuale che si attua nell'attività percettiva.

Si prendano in considerazione alcune figure ambigue:



Fig 1 Angeli o Diavoli?

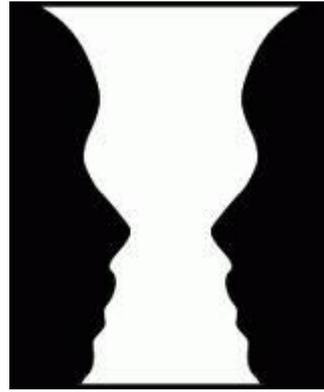


Fig 2. Vaso di Rubin

Le figure 1 e 2 sono accomunate dal fatto che la loro percezione sia legata strettamente alla dinamica figura-sfondo. Nella prospettiva gestaltica la percezione di un angelo piuttosto che di un diavolo è dovuta alla maggiore intensità della forma bianca che emerge sullo sfondo nero. Ciò che viene percepito è uno statuto differenziale, si potrebbe dire che l'interpretazione concettuale di una forma piuttosto che di un'altra va a risolvere una sorta di tensione. E l'interpretazione concettuale è connessa alla quantità di informazioni veicolata dalla figura. Mentre nella prospettiva della "buona forma" viene privilegiata la quantità minore di informazione, vi è una tensione verso la semplicità e la regolarità, un'immagine ambigua rende evidente quanto invece la percezione implichi quantità di informazione piuttosto alta.

Anche nel caso del "Vaso di Rubin" se moduliamo la nostra percezione su uno sfondo piuttosto che l'altro apparirà un vaso o due volti. Una figura di tal genere apparirà come differente a seconda di quale interpretazione si dà di essa, a seconda di quanta informazione e per quale tipo di informazione veicolata decideremo di propendere. Anche nel caso di figure/oggetti si vedrà come un'interpretazione concettuale ne influenza la percezione.

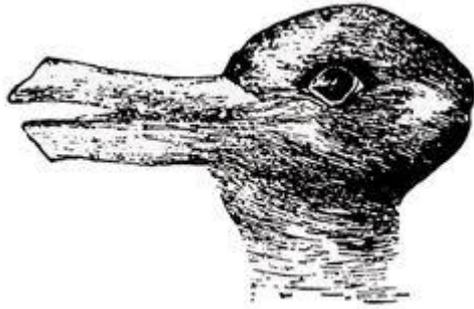


Fig 3. Anatra o Coniglio?



Fig 4. Indiano o eschimese?

Nei casi delle figure 3 e 4 si vedrà ora un anatra o un coniglio, ora un indiano o un eschimese, a seconda di quale prospettiva in un primo momento venga inconsapevolmente preferita. Immaginiamo che un soggetto X venga posto di fronte alla figura 3, e supponiamo che ad una prima occhiata percepisca e interpreti la figura come ‘coniglio’, da principio l’occhio vedrà solo un coniglio, ma l’immagine ha in sé un’altra quantità informativa. Al soggetto X verrà riferito che l’immagine potrebbe essere interpretata diversamente, allora riuscirà a scorgervi anche l’anatra, attraverso una differente risoluzione, attraverso un cambiamento di prospettiva che si nutre della nuova quantità informativa. Stesso dicasi per la figura 4. Il soggetto X e la figura appartengono ad uno stesso campo l’azione percettiva/interpretativa umana permette di stabilizzare una forma, non perché essa sia la più semplice ma perché inserita in una sequenza di relazioni concettuali pregresse e preindividuali. La percezione umana è accompagnata da tale preindividuale. Non si risolve in una pura e semplice “accettazione passiva” degli stimoli e delle buone forme, percependo non solo interpreto le immagini, cogliendone la struttura *vedendo* un oggetto *come* un altro, ma riconosco in quegli aspetti, in quelle forme, somiglianze con ciò che è già stato percepito e che mi appartiene come quota di conoscenze pregresse che potrebbero configurarsi nuovamente.

Nelle *Ricerche Filosofiche* Wittgenstein utilizzando la figura che in tal sede è la nostra fig.3 (anatra-coniglio di Jastrow), evidenzia il ruolo dell’azione interpretativa nei processi percettivi. Nel caso delle figure ambigue, la percezione non si risolve in un’accettazione di uno stimolo percettivo più semplice o pregante, quelle figure sono

caratterizzate da una quantità di informazione alta tale per cui le decisioni che un soggetto può compiere risultano proporzionalmente corrispondenti in termini interpretativi. Non *vediamo che* un'immagine è così e così; *vediamo* una stessa immagine *come* anatra o *come* coniglio. Lo stimolo figura non è quindi semplice stimolo ma figura carica di informazioni, non semplice forma dotata di maggiore o minore intensità e pregnanza. La carica informativa necessita di una risoluzione interpretativa.

Ma potremo anche *vedere* quest'illustrazione ora come l'una ora come l'altra cosa. Dunque interpretiamo; e la *vediamo* come *l'interpretiamo* (Wittgenstein 1953; trad.it 1999 p 256)

L'interpretazione diviene una sorta di risoluzione di un problema configurabile nei termini di percezione di esistenza di diversi organi di grandezza

Si vuole dire che il dinamismo è determinato dalla modalità negetropica della forma, la capacità cioè di produrre divenire attraverso scambi informativi.

La Gestalt lega la genesi della buona forma a processi di degenerazione.

In tutti gli ambiti, lo stato più stabile è uno stato di morte; è uno stato degradato a partire dal quale nessuna trasformazione è più possibile senza intervento di una energia esterna al sistema degradato. (Simondon 1989; trad. it. 2006 p. 60)

Riassumendo: affinché ci sia divenire e dinamicità è necessario passaggio informativo, è necessaria cioè trasformazione. La trasformazione non è legata alla stabilità di un sistema ma alla metastabilità dello stesso. Di fatto un sistema è stabile se tutti i potenziali vengono attualizzati, se cioè quel sistema ha raggiunto uno stato tale da non poter più agire e essere agito.

Se la Gestalt ha tentato di unificare forma archetipa e forma ilomorfica ha commesso un errore: ha legato cioè la genesi di una forma ad uno stato di morte, ha guardato cioè alla forma come ad un risultato di un sistema stabile.

La nozione di forma gestaltica deve essere quindi arricchita e corretta. Per Simondon un modo per guardare alla forma come sistema dinamico è offerto dalla

teoria dell'informazione.

1.1.3 Simondon e la riformulazione del concetto di informazione

Il limite della buona forma sta nell'aver ignorato la metastabilità, per questo motivo Simondon propone di operare una sorta di sostituzione: alla forma così intesa dalla Gestalt è necessario preferire l'informazione. Informazione che è "significato che nasce da una disparazione"(Simondon 1989 p. 42), un' informazione che implica e presuppone l'esistenza di uno stato di sistema non più stabile ma metastabile.

L'informazione a cui tende l'assiomatica di Simondon non è riconducibile quindi ai segnali né ai supporti, per questo motivo il concetto di informazione così come viene inteso dalla Cibernetica e dalla Teoria dell'Informazione sembra mostrare un limite.

La Cibernetica elabora la nozione di informazione a partire dal problema della trasmissione dei segnali:

vi sono un emittente (E) e un ricevente (R) che entrano in relazione attraverso uno scambio energetico (un cavo attraverso il quale passa dell'energia a basso potenziale tra una postazione di telegrafista e l'altra ad esempio, o tra due postazioni telefoniche); l'energia veicola un segnale, nel senso che l'energia trasmessa ha non solo una quantità, ma anche una forma (una "qualità dovuta alla sua specifica frequenza o tensione)[...]; il segnale è questa energia in quanto modulata (=strutturata) in modo da essere convertibile in altro. [...] Al di là dei differenti ambiti di applicazione ciò che in ogni caso è necessario perché tutto questo avvenga è la presenza dello stesso codice *c* in E(mittente) e in R(ricevente). (Bardin 2010 pp. 26-27)

In tale prospettiva l'identità di codice garantisce l'identità di informazione. L'informazione è anteriore ai termini della relazione e ha una funzione specifica: garantire l'esistenza stessa di tale correlazione. In tale prospettiva inoltre si apre lo sguardo al ruolo dell'informazione all'interno di un sistema che mostra un tipo particolare di equilibrio: omeostatico.

Un sistema cioè in grado di autoregolarsi relativamente alla quantità e alla qualità dell'informazione. Un sistema Emittente-Ricevente di tipo semplice sarà caratterizzato da una relazione lineare: una relazione di tipo $E \rightarrow R$. Relazione che descrive la permanenza dell'identità dell'informazione.

Un sistema Emittente-Ricevente di tipo complesso sarà caratterizzato da un meccanismo di feedback in cui si osserva una modificazione dell'informazione e del relativo codice così da mantenere invariata l'identità dell'informazione. Un meccanismo circolare caratterizzato da una relazione tale che $E \leftrightarrow R$. Il meccanismo di retroazione è sostanzialmente di due tipi: retroazione positiva o negativa.

La retroazione negativa caratterizza i meccanismi omeostatici giacché descrive un ritorno in termini di mantenimento dell'equilibrio stazionario. La retroazione positiva porta alla perdita di tale equilibrio e determina il cambiamento del sistema (Watzlawick et al., 1967). In entrambi i casi c'è un ritorno dell'informazione in uscita sul sistema al fine di mantenere l'equilibrio delle relazioni.

Che si tratti di un sistema semplice o complesso e per quanto si osservi un sistema in grado di modificarsi¹⁷ l'informazione appare anteriore e in qualche modo indipendente dai termini della relazione, non emerge la processualità e il dinamismo dell'informazione che è dato dalla e nella relazione stessa dei termini.

Un'informazione processuale e dinamica si dà all'interno di un sistema Emittente-Ricevente in cui esiste una sorta di disparazione iniziale. Una disparazione che investe l'Emittente e il Ricevente intesi essi stessi come sistemi in equilibrio metastabile. E la disparazione o tensione¹⁸ che investe i due sistemi fa sì che quella relazione crei un ulteriore sistema metastabile in cui l'informazione diventa un risultato della relazione. Tale disparazione e scambio informativo investe per di più un doppio circuito: lo scambio informativo, cioè può essere uno scambio tutto interno ad un solo sistema o uno scambio fra due sistemi in equilibrio metastabile. In questa prospettiva, nella prospettiva di vedere l'informazione come descrizione e risultato di una disparazione fra due ordini di grandezza, Simondon apre alla

¹⁷ Una modificazione potrebbe essere identificabile come una risoluzione di uno stato di tensione. In questo caso la modificazione è descrivibile in termini autoregolativi/adattativi, è uno stato omeostatico e non metastabile. Un sistema metastabile è uno stato problematico e agito da stati di tensioni descrivibili nei termini di differenze di potenziali.

¹⁸ Comunicazione è possibile entro una certa soglia di disparazione dei potenziali dei sistemi che si relazionano.

possibilità di parlare della sfasatura dell'individuo individuato e dell'individuo al limite di relazioni orizzontali con altri sistemi.

La disparazione investe l'individuo in se stesso: l'individuo è agito attraverso la modulazione affettiva dalle tensioni prodotte dal suo essere contemporaneamente natura preindividuale e storia individuata, invariante biologico e fluire storico. L'affettività, e lo vedremo nel corso del Secondo Movimento, media e modula la disparazione fra il da sempre preindividuale e il puntuale individuale, ed è proprio a livello della disparazione che emerge informazione.

Preso nella sua dimensione reticolare/relazionale, riprendendo l'esempio del campo elettromagnetico, il sistema individuo esposto al sistema mondo, o ad un dato sistema individuo, deve in qualche modo armonizzarsi nei termini di accordo di frequenza con gli enti in questione. L'armonizzazione necessita di un dispositivo capace di modulare e mediare le disparazioni in atto fra i sistemi: dispositivo normativo.

L'emersione del dispositivo normativo è emersione di informazione capace di mediare, modificare e strutturare i sistemi in gioco. L'informazione presa all'interno di un sistema o fra sistemi diventa una variabile imprevedibile, giacché esito di rapporto differenziali. In questo senso l'informazione non è supporto né codice, ma forma di mediazione ed esito sempre imprevedibile.

1.2 L'individuo e il soggetto

Nella prospettiva di Simondon parlare di individuo non significa parlare di soggetto: è individuo qualsiasi tipo di ente che porta con sé "un passato radicalmente passato" e soggetto quel tipo di ente al quale è sempre associata una quota di preindividuale. In altre parole l'individuo è l'ente che si è individuato, una singolarità che mostra un aspetto visibile e sostanziale, il soggetto si configura come un essere sostanzializzato e visibile ma che è contemporaneamente sistema in grado di trasformarsi giacché agito da cariche potenziali che gli appartengono da sempre e che gli permettono di prodursi in nuove individuazioni. Si vuole dire che non tutti gli individui possono essere soggetti. Soggetto è propriamente quell'individuo che ha in sé preindividuale, soggetto è propriamente l'individuo umano.

1.2.1 Metafora del corpuscolo: che cos'è? Chi è? Cosa può?

Per porre il problema della differenza fra individuo e soggetto tenteremo di chiarire quanto essa debba essere intesa come una sorta di differenza di grado, di timbro, una differenza cromatica che è legata espressamente alla realtà che Simondon riconosce come sorta di discrimine: il preindividuale. La differenza di grado potrebbe essere infatti intesa come una differenza di grado di potenza (Deleuze 2007, pp. 73-77): la descrizione degli enti, degli individui è una descrizione relativa alla effettiva potenza degli individui. A tal fine ci serviremo di una metafora, testeremo se essa possa esserci utile e soprattutto tenteremo di scorgere in tale metafora una via verso un tipo di descrizione: la metafora del corpuscolo.

Cos'è un corpuscolo?

Per corpuscolo si intenda – nella sua accezione generale- un'entità di dimensioni microscopiche. È un termine che presenta delle ulteriori specificazioni qualora venga usato in fisica o in fisiologia. Nel primo caso “corpuscolo” è sia assimilabile a particella elementare che a qualsiasi ente dotato di una sua individualità e risultante dalla composizioni di differenti e più particelle; nel secondo caso il corpuscolo è un recettore di organi di senso che ha principalmente una funzione: acquisire le informazioni in entrata e di trasmetterle trasduttivamente¹⁹. A questo punto possiamo considerare il corpuscolo sotto due aspetti: come sostanza o considerandone la funzione. Escludiamo il primo aspetto perché ai fini della nostra metafora non avrebbe senso. Consideriamo a questo punto la funzione.

Un corpuscolo ha la funzione di assorbire i segnali in entrata, gli stimoli percettivi, di convertirli trasduttivamente in impulsi elettrici e di produrre quello che viene chiamato potenziale recettoriale²⁰ che permette la trasmissione dell'impulso.

19 Si intenda per traduzione “passaggio informativo”. In ambito Fisiologico è la catena di reazioni che determina la trasmissione del passaggio del segnale dalla superficie cellulare all'interno della cellula.

20 Semplificando il potenziale recettoriale non sarebbe altro che l'effettiva differenza di potenziale fra l'esterno della cellula e il suo interno. (Per tali questioni ci si è serviti de L'Enciclopedia della Medicina, De Agostini, 1995.)

Come si vede un corpuscolo è come preso in mezzo fra un produttore di segnali e chi questi segnali accetta. Ora sganciandoci dalla specificità fisiologica del corpuscolo e guardando alla funzione come da mediatore dello stesso, operiamo uno slittamento e guardiamo al corpuscolo come se parlassimo di realtà individuale umana.

Una realtà individuale umana come corpuscolo. Una realtà individuale presa in un sistema di relazioni. Decidiamo di porla in tre tipi di relazioni:

- 1) relazione fra la realtà individuale X e se stessa;
- 2) relazione fra la realtà individuale X e il mondo;
- 3) relazione fra la realtà individuale X e la realtà individuale Y.

Nel caso 1) una realtà individuale X intesa come corpuscolo è come presa in mezzo, come in superficie, fra X e se stessa. Prendiamo in considerazione il momento più materiale in cui tale contatto ha luogo. La mano di X sfiora la guancia di X. È una relazione basilare, una prima forma di contatto in cui effettivamente il corpuscolo che è X assorbe il segnale, lo trasforma in impulso e ne permette la trasmissione. In questo tipo di relazione il soggetto ha una conoscenza di sé basilare, da contatto, di superficie. E la soggettività di X si risolve in *quel* contatto?

In 2) la realtà individuale X come corpuscolo è sottoposta ai segnali in entrata del mondo. Alla luce, agli odori, ai suoni, al calore. Un suono troppo acuto, dell'acqua bollente, la luce di una lampada al neon che si imprime sulla retina di X. La realtà individuale X, il corpuscolo che è X solleva le mani e si copre le orecchie per attutire il suono, immerge le dita nell'acqua ma poi le ritrae, copre gli occhi indossando degli occhiali da sole. Perché il corpuscolo che è X ha riconosciuto gli stimoli, li ha trasformati e trasmessi. La soggettività di X si risolve in quelle azioni?

In 3) la realtà individuale X è in relazione con la realtà individuale Y. Y colpisce X. A questo livello della metafora e dell'esempio non ci interessa capire perché Y colpisca X. Concepiamo semplicemente quello schiaffo come un segnale in entrata. La superficie che è X riconosce, trasforma e trasmette quel segnale e una mano di X copre la propria guancia. Poi sente il calore della stessa. La guancia si bagna di lacrime. Il viso di X si trasforma e probabilmente la mano di X colpirà a sua volta Y.

La soggettività di X si risolve in quel colpo restituito?

Mantenendoci ad un livello superficiale in tutti e tre i casi abbiamo una realtà individuale sottoposta a segnali esterni la cui azione è risposta a tali segnali. Una risposta più o meno immediata, più o meno univoca (in 2 non c'è un solo e unico modo di ripararsi dal sole, in 3 le azioni che X potrebbe compiere sono innumerevoli) certo ma dove possiamo vedere in atto la soggettività di X?

Ritorniamo al corpuscolo. E ritorniamo alla dichiarazione secondo la quale non intendevamo guardare al corpuscolo come ad una sostanza. Abbiamo proceduto con la metafora guardando alla funzione del corpuscolo, a tale livello abbiamo guardato alla realtà individuale considerandola dal punto di vista di una sua funzione. Guardiamo adesso alla realtà individuale sotto un altro aspetto più complesso che ha che fare né con la forma né con la funzione ma con i rapporti in cui il corpuscolo è invischiato. Un corpuscolo in quanto recettore degli organi di senso occupa una posizione liminare, di soglia, ha certo la funzione di trasmettere i segnali in entrata per permettere la loro trasduzione ma al di là della funzione che gli è propria, la questione interessante è che si trova al centro di un sistema di relazioni. Si vuole dire in altre parole che non è alla funzione propriamente detta che si deve guardare ma al fatto che quella funzione è valida proprio in quel sistema e non altrove.

Sotto questo aspetto abbiamo a che fare non con un semplice meccanismo ma con meccanismo che in moto con altri meccanismi e dai quali è agito.

Di fatto la metafora non regge del tutto e non ci permette di cogliere l'intera complessità della realtà individuale ma ci permette di mettere in chiaro quanto sia necessario per noi avvicinarci a tale realtà abbracciandola da diversi punti di vista. Attenendoci al corpuscolo ci rendiamo conto che non può essere una metafora convincente perché tralascia un aspetto che ha a che fare con l'umano e ha a che vedere con la saturazione o meno delle possibilità che essa contiene.

Il corpuscolo è, si potrebbe dire, la sua funzione. Nel senso che esplica la propria possibilità in pieno ed è assolutamente una realtà individuale.

La realtà individuale X intesa come corpuscolo X è la sua funzione. Ma se intendiamo X come l'ente "Elena" ci rendiamo conto che c'è una differenza. Ed è una differenza di grado.

Persone, cose, animali, tutto è definito da ciò che possono. Persone, cose, animali si distinguono per ciò che è loro possibile.[...]La quantità di potenza cambia infinitamente negli enti. Le cose si distinguono quantitativamente in quanto assumono posizioni differenti nella scala di misurazione del gradiente di potenza. (Deleuze 2007, p.77)

È tale differenza di grado che permette alla realtà X “Elena” di rispondere allo stimolo in maniera non univoca. La realtà X “Elena” può ripararsi dal sole con le mani, indossando degli occhiali da sole, può scegliere di accettare la luce del sole. Se “Elena” fosse un corpuscolo sarebbe solo in grado di ricevere, trasformare e trasmettere l’impulso. Il corpuscolo è un individuo, l’ente “Elena” è un soggetto, o meglio all’ente “Elena” è permesso potersi dire e fare soggetto.

Ritornando alla definizione di partenza: il corpuscolo è la sua funzione perché la sua ontogenesi è caratterizzata da una sorta di perfezione. Il corpuscolo è parte di un organizzazione strutturale caratterizzata da un equilibrio omeostatico non certo metastabile. Si vuole dire che appare evidente il fatto che un corpuscolo sia un individuo, più o meno visibile, dotato di una certa struttura che occupa un dato spazio, ma non è agito da tensioni interne, il divenire del corpuscolo è finalizzato ad uno stato di piena realizzazione e non ha ulteriori possibilità di accrescimento giacché tali possibilità sono già state saturate. L’individuo “Elena” ha qualcosa in più rispetto all’individuo “corpuscolo” e contemporaneamente ha qualcosa in meno rispetto allo stesso.

Alla prevedibilità del corpuscolo data dalla sua perfezione corrisponde un’imprevedibilità di “Elena” data dalla sua sfasatura e disparazione.

Una sfasatura implicata dalla quota di preindividuale, una disparazione dovuta alle tensioni che chiedono di essere risolte attraverso nuove individuazioni. In altre parole il divenire dell’ente “Elena” procede per soglie successive. Non si risolve in uno stato di perfezione ma necessita di più individuazioni oltre a quella propriamente biologica. E ogni passaggio nell’ambito successivo non coincide con una completa soluzione della soglia precedente. C’è sempre un passato non realmente tale che lo accompagna: percezione, lingua storico-naturale, rapporti di produzione dominante (Virno 2002 p 53).

A quale livello l’individuo “Elena” diviene “soggetto”? Questo il punto. Ma

ritorniamo alle differenze di grado necessarie per noi per aprire alla questione delle modalità di soggettivizzazione e per introdurre una categoria piuttosto complessa: il transindividuale.

L'ente individuale "corpuscolo", l'ente individuale "Elena", l'ente individuale "penna".

Se prendiamo in considerazione i tre enti sotto l'aspetto della propria forma e struttura materiale ci rendiamo conto che la differenza dei tre enti è data - ad un livello basilare- dalla propria composizione fisico-chimica, dalla loro *semplice-presenza*, dal loro *che cosa*. E la identificazione degli stessi è in qualche modo condizionata a tale livello dai rapporti che determinano quella struttura.

Se prendiamo in considerazione i tre enti sotto l'aspetto delle proprie funzioni, ci rendiamo conto che entra in gioco una differenza di *grado*²¹. Le pagine che seguiranno intenderanno guardare a tale differenza di grado. Di fatto la domanda a cui cercheremo di approdare è: cosa può un'ente?

1.2.2 L'ente "penna", l'ente "cammello", l'ente "Elena": criteri e differenze di grado

Nell'immagine di ontologia che stiamo cercando di delineare, non tutti gli enti sono identificabili e distinguibili nello stesso modo, secondo lo stesso criterio; mentre nel caso di una pietra o di un libro tali criteri rigidi effettivamente presentano l'essenza dell'ente in questione, cioè rendono accessibile il proprio *che cos'è*, nel caso di altri enti, per rispettarne la natura e l'essenza diventa necessario utilizzare altri criteri identificanti. Guardiamo agli enti umani. Quali i criteri che ci permettono di poter identificare l'ente "Pietro" e l'ente "Elena"? Utilizziamo il rigido criterio bio-fisico. "Pietro" ed "Elena" sono differenti sotto due aspetti. Il primo si riferisce alla struttura corporea estrinseca: un certo peso, una data altezza, il timbro vocale, la differenza di genere. Ma in linea di principio questo aspetto è ancora troppo povero

21 Deleuze *Cours Vincennes: Intégralité du cours 1978-1981*, trad it *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di Aldo Pardi, Ombre corte, Verona 2007

giacché è un aspetto sul quale si può operare una modificazione. Il secondo aspetto è relativo al DNA di “Paolo” e a quello di “Elena” ed è qui che una reale differenza può essere colta. Ma ci si muove ancora ad un livello, ad un grado di identificazione che mostra ancora delle caratteristiche povere. In altre parole la domanda dalla quale ci lasciamo guidare è la domanda “*cos’è?*”. E tale domanda è povera per tale motivo: è una domanda che può essere applicata anche agli enti quali “libro” o “penna”. In altre parole nel momento in cui ci muoviamo a livello di enti quali “Pietro” e “Elena” non dovremmo essere interessati al “che cosa”. Il “che cosa” sarebbe la *semplice-presenza* :

L'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza. I caratteri evidenziabili di questo ente non sono quindi «proprietà» semplicemente-presenti di un ente semplicemente-presente, «avente l'aspetto» di essere così o così, ma sono sempre e soltanto possibili maniere di essere dell'Esserci, e null'altro. Ogni esser-così, proprio di questo ente, è primariamente essere. Perciò il termine «Esserci», con cui indichiamo tale ente, esprime l'essere e non il che-cosa, come quando si dice pana, casa, albero. [...] L'Esserci non è perciò da intendersi ontologicamente come un caso o un esemplare di un genere dell'ente inteso come semplice-presenza. (Heidegger 1927; trad. it.1971 p.61)

“Libro” o “penna” sarebbero semplici-presenze. Il loro essere si risolve nella enumerazione delle caratteristiche e delle proprietà, dei rapporti strutturali tali da definirli e classificarli quali “libro” o “penna”. Una domanda su tali enti è una domanda sul loro “che cosa”. Se fossimo infatti chiamati a identificare un ente “libro” o un ente “penna” il criterio rigido chimico-fisico risponderebbe alle nostre esigenze e ci permetterebbe di cogliere in toto la natura degli enti in questione.

Diversamente se fossimo chiamati a ricercare un criterio identificativo dell'ente “cammello” e dell'ente “gatto” nuovamente il criterio rigido biologico mostrerebbe la propria povertà. Certo coglierebbe delle differenze strutturali ma tralascerebbe ciò che realmente differenzia i due enti, vale a dire le possibilità proprie e dell'uno e dell'altro. Un “cammello” è tale non solo per una certa struttura fisica visibile e per certe proprietà ma soprattutto per le possibilità che un “cammello” mette in atto: ha la possibilità di trasportare carichi fino a 450 kg e grazie alle riserve di grasso nelle gobbe può sopportare la mancanza di cibo e acqua. Attitudini che non possiede certo un gatto. Se ulteriormente pensiamo agli enti “Pietro” e “Elena”, ci rendiamo conto

di quanto una domanda sulle possibilità permette di operare una descrizione del vitale tale da permettere di aprire le maglie delle eventuali classificazioni. Si vuole dire che una descrizione in termini di possibilità permette di guardare non solo alle caratteristiche delle diverse specie di appartenenza degli enti ma di cogliere le differenze fra le differenti singolarità. Una descrizione delle possibilità degli enti da una parte evidenzia la differenza di grado fra l'ente "gatto" e l'ente "Elena" in quanto appartenenti a specie diverse e dall'altra parte permette di evidenziare la differenza di grado fra enti della stessa specie.

Le possibilità di un "gatto" o di una "zecca" risulteranno essere minori rispetto alle possibilità dell'ente "Elena", ma a minori possibilità corrisponde perfezione operativa. Un "gatto" e una "zecca" (Uexküll 1934; trad. it. 2010) agiscono all'interno di circuiti funzionali e le loro capacità trasformative sono descrivibili in termini adattativi. Organizzazioni autopoietiche in equilibrio omeostatico dotate di un "passato radicalmente passato".

Ritorniamo all'ente "Elena" e all'ente "Pietro". Siamo disposti ad ammettere che anche in questo caso abbiamo a che fare con organizzazioni autopoietiche, le cui trasformazioni sono descrivibili in termini adattativi, non sono però organizzazioni in equilibrio omeostatico – se l'equilibrio fosse omeostatico potremmo descrivere la trasformazione solo in termini adattativi-, l'equilibrio è metastabile ed è tale perché gli enti umani portano con sé un "passato non radicalmente passato". Il preindividuale è il contraltare dell'innata specializzazione animale.

Alla specializzazione animale corrisponde una debolezza istintuale umana (Herder 1770; Gehlen 1940), debolezza che rende possibile una modificazione delle proprie strutture che non si risolve solo in termini adattativi, ma trasformativi e inventivi.

La mancanza di sicurezza e perfezione operativa, la mancanza di una nicchia ecologica come quella di una zecca o di un gatto o di un cammello", rende l'animalità umana operativa in senso creativo. Non c'è alcun ciclo funzionale fra percepito e effettuato, e il vuoto costituito da tale mancanza è riempito dall'azione che crea. Per riprendere un esempio più su utilizzato: "Elena" prova freddo e vuole coprirsi. "Elena" è povera dal punto di vista fisiologico non ha organi specializzati grazie ai quali rispondere alla variazione della temperatura, ma può operare per risolvere il problema adattativo. La mancanza di una specializzazione e la mancanza

di una nicchia ambientale che la invischierebbe in un circuito funzionale, la rende libera di operare²². E tale libertà operativa è espressa dalla possibilità di operare imprevedibilmente in vista del risultato. Potrebbe utilizzare una coperta, o potrebbe vedere in un tessuto qualsiasi la possibilità di una coperta. “Potrebbe operare” acquista una coloritura creativa nel senso proprio del termine: potrebbe costruire, fabbricare un oggetto che abbia quella funzione. Il rapporto con gli oggetti del mondo diviene dinamico. Gli oggetti, gli utilizzabili (Heidegger 1927; trad.it. 1971) non sono soltanto semplici-presenze, delle cose che hanno una data funzione e solo quella (es. martello= il martellare), sono anche strutture visibili dotate di quantità informativa (i materiali utilizzati per fare quel martello, le procedure di costruzione etc), e strutture che risultano avere quella funzione perché in relazione con altre strutture (martello, parete, chiodo). Ogni oggetto è così esso stesso invischiato in una serie di relazioni che in qualche modo ne determinano la natura e l'identificazione, e sia dal punto di vista della loro progettazione che dal punto di vista del loro effettivo uso, l'elemento interessante è l'informazione data da tali interazioni.

A livello della progettazione difatti l'oggetto viene fuori come struttura data da rapporti fra strutture interagenti informativamente fra loro, a livello dell' effettivo uso l'oggetto è tale perché termine di un' interazione con un dato soggetto “X”. A quantità maggiore di informazione corrisponde una maggiore possibilità d'azione rispetto alle quali un dato soggetto è chiamato a decidere. E tale decisione riguarda i diversi ambiti del vivente: decisione rispetto la progettazione, rispetto l'uso, rispetto gli altri individui vitali e rispetto se stesso.

L'ente “Elena” è quindi libera rispetto ai rapporti con il mondo e gli oggetti del mondo e aperta alla possibilità che tali rapporti la modifichino, è aperta alla

²² “Se l'uomo ha *sensi* che, applicati a un lembo di terra, al lavoro e al godimento di una spanna del suolo terrestre, non possono competere in precisione con i sensi dell'animale che in quello spazio vive, proprio per ciò essi guadagnarono la *prerogativa della libertà*. Proprio perché non sono destinati a un solo obiettivo. [...] L'uomo non ha un lavoro unico eseguibile, dunque, in maniera perfetta; in compenso ha spazio a volontà per attendere a molte cose e così continuare a perfezionarsi. Ogni suo pensiero non è opera immediata della natura: appunto per questo può diventare opera sua personale. [...] Un essere indipendente e libero, il quale non solo conosce, vuole e opera, ma sa pure di conoscere, volere e operare. Questa creatura è l'uomo; e tutta questa disposizione della sua indole, [...] la chiameremo *sensatezza*” (Herder 1770; trad. it. Pp.52-55) La *sensatezza* permette la riflessione: la possibilità cioè di incunarsi all'interno di un continuum indifferenziato, distanziarsi da esso e compiere un atto individuante. L'esercizio della *sensatezza* permette all'animale umano di avere un rapporto con la natura tale da poterla modificare: ha la capacità l'animale umano di rendere ambiente il proprio mondo (Virno 2010, p.39)

possibilità di scorgersi in quei rapporti, di farsi e dirsi soggetto.

Il soggetto è l'individuo, o organizzazione autopoietica, capace di operare nel mondo in maniera trasformativa, di farsi modificare dagli enti con cui interagisce e di riconoscersi in quanto agente e in quanto agito. Soggetto propriamente è l'individuo che si conquista. E l'individuo che si conquista è propriamente ente umano. Se ci muoviamo a livello delle possibilità effettive degli enti, la possibilità di farsi soggetto è prerogativa dell'ente umano. Caratteristico dell'essere umano è il rapporto ambivalente nei quali è inserito, egli può in ogni momento creare un'immagine della situazione e dei suoi componenti e prendere una posizione rispetto ai tali. Tale possibilità di raffigurazione è strettamente connessa alla presa di parola. Se da un lato la presa di parola stabilizza la situazione fornendo al soggetto un'immagine statica della stessa, dall'altra però crea anche una frattura con la situazione concreta e con le molteplici possibilità latenti che essa porta con sé. L'immagine discorsiva non può fare altro che attualizzarne solo alcune, tutte le altre però non scompaiono e continuano a premere per essere attualizzate. Da ciò deriva dal nostro punto di vista l'inesauribile e inevitabile inadeguatezza e colpa dinanzi ad ogni decisione, che se da un lato mette in forma l'individuo dall'altro lascia cadere porzioni della sua potenza. Per la persona umana, beninteso, non è possibile una vita vissuta interamente da soggetto o da individuo: in un caso egli sarebbe il creatore e dominatore di ogni suo stato di coscienza e dall'altro sarebbe passivo esecutore della propria natura. La consapevolezza umana è invece segnata dal sapere minuscolo ma potentissimo che ogni situazione constatata o agita è dipendente da egli stesso in prima persona.

Ritorniamo alla figura della quale abbiamo deciso di servirci per descrivere la modalità dell'individuo di conquistarsi e farsi soggetto, di riconoscere come una data azione è "proprio sua": Raskol'nikov.

Raskol'nikov è un individuo che si è problematizzato, che, sfasato, necessita di una nuova individuazione. Nella prospettiva di Simondon l'individuazione successiva alla vitale si risolve in una individuazione psichico e collettiva:

le due individuazioni, la psichica e la collettiva, stanno in un rapporto di reciprocità e consentono di definire la categoria del transindividuale: quest'ultima intende dar conto dell'unità sistematica dell'individuazione interna (psichica) e dell'individuazione esterna (collettiva). Il mondo psico-sociale del transindividuale non è il sociale grezzo

né l'interindividuale; presuppone piuttosto una autentica operazione di individuazione a partire da una realtà preindividuale, connessa agli individui e capace di determinare una nuova problematica dotata di una sua propria metastabilità. [...] La relazione con il mondo e con il collettivo è una *dimensione dell'individuazione*, cui l'individuo partecipa a partire dalla *realtà preindividuale* che si individua passo dopo passo. (Simondon 1989; trad. it. 2006 pp.33-34)

La realtà preindividuale, la realtà individuata, il transindividuale: ecco le tre fasi dell'essere: il soggetto è il sistema di tali tre fasi.

Il soggetto sempre sfasato ha necessita di stabilizzarsi e nello stesso tempo ha in sé quote che gli permettono di individuarsi nuovamente: lo statuto del soggetto è transindividuale. Ha statuto transindividuale perché se da una parte il soggetto è una singolarità caratterizzata da determinate strutture e tensioni interne, dall'altra quella singolarità è parte di un legame più ampio, il legame collettivo. Il collettivo che si configura non più nei termini di accordo interindividuale, ma di partecipazione fra individui. La categoria del transindividuale descrive la liminarietà del soggetto, che da un lato è sistema metastabile individuale e dall'altro singolo elemento di un ulteriore sistema metastabile. Il transindividuale descrive la reciprocità delle dimensioni dell'individuo e diviene campo delle attività partecipative: la religione, i riti, le pratiche, il lavoro, le assemblee, la politica hanno statuto transindividuale. Ritornando a Raskol'nikov : è attraverso la confessione transindividuale che esso risolve se stesso come problema e si apre – ponendosi come soggetto- alla pena, al castigo, alla decisione collettiva di infliggere una punizione più o meno commisurata all'effrazione compiuta.

Prima della Confessione (la decisione per la confessione e la confessione coincidono nella *parola* confessoria) Raskol'nikov è un individuo.

Guardiamo al testo e isoliamo due scene in cui cogliamo il divenire soggetto dell'individuo Raskol'nikov, ci riferiamo nello specifico alle due confessioni effettuate da Raskol'nikov: la prima confessione a Sonja, la seconda alla polizia:

«Nell'andar via, ti ho detto che forse ti salutavo per sempre, ma che, se fossi tornato oggi, ti avrei detto... chi ha ucciso Lizavèta.»

Un forte tremito la scosse tutta.

«Ecco, sono venuto a dirtelo.»

«Ma allora parlavate sul serio, ieri...» sussurrò lei a stento. «Come fate a saperlo?» gli chiese poi in fretta, tornata in sé di colpo; e cominciò a respirare affannosamente. Il suo viso si faceva sempre più pallido.

«Lo so.»

Lei non parlò per un minuto.

«Lui lo hanno trovato?» chiese timidamente.

«No, non l'hanno trovato.»

«E allora, come fate a sapere *questa cosa?*» chiese di nuovo Sònja, con voce appena percettibile, dopo un altro minuto di silenzio.

Raskòlnikov si girò verso di lei e la guardò fissamente.

«Indovina,» disse con lo stesso sorriso storto e scialbo.

Il corpo di lei fu scosso come da una convulsione.

«Ma voi... perché mi... mi spaventate così?» disse con un sorriso candido, da bambina.

«Significa che sono un *suo* grande amico... visto che lo so,» proseguì Raskòlnikov continuando a fissarla, come incapace di distogliere gli occhi da lei. «Lui non voleva ucciderla... questa Lizavèta... Lui... l'ha uccisa per caso... Lui voleva uccidere la vecchia... mentre lei era sola... per questo era venuto... Ma in quel momento entrò Lizavèta... E lui la uccise... lì.»

Trascorse un altro minuto raccapricciante. Si guardavano a vicenda.

«Allora, non indovini?» chiese lui a un tratto, sentendosi come se si gettasse giù dall'alto di un campanile.

«N-no,» mormorò Sonja con un filo di voce.

«Guardami bene.»

«Hai indovinato?» mormorò finalmente.

[...]«Dio!» Un gemito penoso eruppe dal petto di Sònja. [...]. «Che cosa avete fatto, che cosa avete fatto di voi stesso!» esclamò disperata (Dostoevskij 1866, trad.it.1999, p.313-314)

Raskolnikov è sulla *soglia*, per utilizzare un termine caro a Bachtin e che in seguito riprenderemo con maggiore cura e dettaglio. La sua indeterminatezza è ben espressa dalla modalità scelta per tale tipo di confessione. Raskolnikov parla di un *lui*. È un *lui* che ha commesso l'omicidio, è un *lui* che ha ucciso per sbaglio Lizaveta, è ancora un *lui* colui che ha utilizzato la scure. In questa prima confessione in terza persona Raskol'nikov si pone ad un livello descrittivo. Sta infatti descrivendo un'azione commessa, non la *sua* azione. C'è coscienza e non autocoscienza.

Raskol'nikov cioè identifica qualcuno come agente, ne descrive l'azione, e ancora non è disposto a riconoscere quell'azione come propria. In questa confessione c'è un chi che ha agito, ma quel chi non è ancora divenuto un "io". In questa confessione l'agente è designato solo attraverso un pronome. Tale pronome non singularizza ancora l'agente, non lo identifica del tutto. Una confessione in terza persona è impropriamente una confessione. È una narrazione descrittiva in cui manca l'elemento fondamentale perché si ascrivi un'azione: il soggetto agente²³.

La seconda confessione:

Raskòlnikov, con le labbra sbiancate, lo sguardo fisso, gli si avvicinò lentamente, raggiunse la tavola e vi si appoggiò con una mano; voleva dire qualcosa, ma non poteva; dalle sue labbra non uscivano che suoni sconnessi.

«Ma voi state male! Presto, una sedia! Ecco, sedete qui, mettetevi a sedere!

Dell'acqua!»

Raskòlnikov si lasciò cadere sulla sedia, ma senza staccare lo sguardo dal volto di Iljà Petròviè, che aveva un'aria sgradevolmente sorpresa. Si fissarono così per circa un minuto, aspettando. Arrivò l'acqua.

«Sono stato io...» cominciò a dire Raskòlnikov.

«Bevete un po' d'acqua.»

Raskòlnikov strinse la mano che gli tendeva il bicchiere e lentamente, fermandosi ogni tanto, ma con voce chiara, disse:

«Sono io che ho ucciso la vecchia vedova del funzionario e sua sorella Lizavèta, con una scure, e le ho derubate.»

Iljà Petròviè spalancò la bocca. Da varie parti accorse gente.

Raskòlnikov ripeté la sua deposizione. (Dostoevskij 1866, trad.it. 1999 p.400)

.....

È l'ultima scena prima dell'epilogo. È la scena per cui l'intero romanzo è stato preparato. La confessione resa è una confessione piena: una confessione in prima persona. Una confessione in prima persona è non solo ascrizione dell'azione a sé

²³ L'identificazione di un agente diviene fondamentale qualora ci si riferisca ad azioni complesse: azioni che producono effetti su persone o cose. Si intendano azioni semplici azioni quali il sorriso o il pianto, azioni che non provocano effetti che perdurano nel tempo. Nel caso del riso o del pianto, l'agente è quel chi che agisce o piange in quel dato momento, in quel dato spazio. Si vuole dire che l'identificazione di un agente in tali casi non porta in sé alcuna difficoltà o problema altro. Nel caso di azioni complesse, "il senso ordinario di agire" (Ricoeur 1977; trad. it. 1986 p.86) l'identificazione dell'agente diviene fondamentale giacché al soggetto agente vengono ascritti anche gli eventuali effetti di quella data azione, così da esserne ritenuto responsabile e passibile -in caso di reati- di punizioni e sanzioni.

come agente, ma è soprattutto affermazione della propria singolarità. Attraverso la prima persona Raskol'nikov ancora se stesso ad un azione già compiuta. E riconoscendo se stesso quale agente si pone quale soggetto.

L'azione confessoria transindividuale, che si nutre cioè di occhi altri, permette a Raskol'nikov di riconquistarsi e di differenziarsi ulteriormente.

Si vuole dire in altre parole che una pratica transindividuale, una pratica cioè in cui vediamo in atto le dimensioni dell'individuo, diventa il teatro in cui l'individuo può attualizzare il proprio preindividuale, percettivo, linguistico, storico, e conquistarsi come soggetto.

Il proprio preindividuale percettivo. La percezione sensoriale, l'invariante biologico della specie. Anche qualora la percezione avesse una tonalità autoriflessiva (si pensi alla metafora del corpuscolo più su considerata), l'individuo percepisce sé nel momento in cui percepisce ma è ancora al di qua dall'azione autocosciente. È un tipo basilare di autoriferimento, è un tipo di autoriferimento ad appannaggio della specie e non di una singolarità. Nella sensazione non c'è singolarità e individuazione, è come se fosse una sorta di realtà anteriore ad essa. Si ha coscienza della propria sensazione e le unità percettive diventano significative all'interno di un campo relazionale.

Il proprio preindividuale linguistico. Prassi, lingua e facoltà di linguaggio.

Questi tre piani si determinano vicendevolmente: da un lato ogni essere umano risulta essere dotato di una predisposizione biologica che gli permetterà di parlare e contemporaneamente ogni essere umano nasce all'interno di comunità linguistiche già formate; dall'altro la prassi, resa possibile da facoltà di linguaggio e lingua, ha, a sua volta, la potenza di creare *lingua* e di distruggere *facoltà*. Dal punto di vista della prassi- del parlante- la lingua è un ricettacolo infinito di *poter dire*, di *poter fare*, ma soprattutto di *potersi dire*. L'esperienza di sé alla quale il parlante è esposto non è lineare e semplicemente riflessiva (il parlante non conosce se stesso come un osservatore), ma dialettica tra due poli che egli stesso non controlla completamente, da un lato ciò che lui è, da un altro ciò che lui può essere.

Lingua e facoltà di linguaggio risultano essere preindividuali nell'accezione offerta da Simondon: entrambi in altre parole appaiono come realtà del possibile.

Per dirla con Benveniste: «prima dell'enunciazione, la lingua non è che possibilità

della lingua» (Benveniste 1966; trad.it 1971 p.98)

Ora , la coppia *facoltà di linguaggio* e *lingua* ha portato taluni a privilegiare un estremo piuttosto che l'altro. Da un lato la *facoltà di linguaggio*, una facoltà biologica, innata, invariante (Chomsky, Foucault 2005), ciò che è "comune" alla specie umana, dall'altro le *lingue* storico naturali, ciò che teatro di mutazioni storico - sociali, ciò che "singolare" da contrapporre a ciò che c'è di comune. Per gli uni le lingue sarebbero pure escrescenze, contingenti ed effimere della facoltà, del dispositivo biologico, per gli altri la facoltà non sarebbe altro che una sorta di antefatto dell'apprendimento della lingua. Una via di fuga a tale contrapposizione pare essere la linguistica dell'enunciazione di Benveniste. Benveniste, a nostro avviso, mostra quanto tali polarità non solo convivano ma si intreccino, e si intrecciano giacché si manifestano all'interno dei nostri stessi atti di parola.

L' enunciazione, definita come istanza di mediazione, realizzerebbe una sorta di risoluzione alla tensione interna fra le due polarità.

L'enunciazione in questo senso potrebbe essere intesa quale transindividuale: i parlanti agiscono gli uni sugli altri, agiscono sulle proprie facoltà, e sulla lingua d'appartenenza. Anche in questo caso, in altre parole, è come se si realizzasse un tipo di operazione come quella descritta da Simondon. L'enunciazione transindividuale porta il parlante ad entrare in contatto con le sue quote di preindividuale, permette di appropriarsene. In relazione alla lingua, infatti, l'enunciazione viene definita "processo di *appropriazione*":

il locutore s'appropria dell'apparato formale della lingua ed enuncia la sua posizione di locutore da una parte attraverso indici specifici e, dall'altra, per mezzo di procedimenti accessori.

Ma immediatamente, non appena egli si dichiara locutore e assume la lingua, piazza l'*altro* di fronte a sé, quale che sia il grado di presenza che attribuisce a questo altro (Benveniste 1966; trad. it. 1971 p 99)

Si vuole dire che se nella prima Confessione Raskol'nikov è una sorta di osservatore dell'azione, la seconda Confessione appare essere propriamente un fenomeno di appropriazione, di ancoraggio all'azione, espressione della propria

autocoscienza. Attraverso l'utilizzo della prima persona Raskol'nikov afferma che quell'azione è *proprio sua*.

Se il criterio è un criterio che ha a che fare con una descrizione dell'ente relativa alle possibilità dell'ente stesso, ripensiamo nuovamente a Raskol'nikov attraverso il filtro della domanda: *Cosa può Raskol'nikov?*

1.3 Il Corpo che è Raskol'nikov

Rodion Romanovich Raskol'nikov è febbricitante. Pochi giorni prima ha usato una scure contro una donna. Le ha spaccato il cranio. Ha pensato di essere capace di farlo. Ha creduto che l'omicidio fosse l'azione più *giusta* da compiere. Lo vediamo nella propria camera, immobile, schiacciato dalla malattia e dal tormento.

Tuttavia, non restò in uno stato di completa incoscienza per tutta la durata della malattia: il suo era uno stato febbrile, con delirio e semicoscienza. Più tardi rammentò parecchie cose. Ora gli sembrava di avere attorno molta gente e che volessero portarlo via, da qualche parte, e discutessero molto e altercassero riguardo a lui. Ora, di colpo, si ritrovava solo nella stanza; tutti se n'erano andati, tutti avevano paura di lui, e solo ogni tanto socchiudevano l'uscio per dargli un'occhiata o minacciarlo; parlottavano fra loro, ghignavano e lo schernivano. Ricordò di aver avuto spesso vicino a sé Nastàsja; distingueva anche un'altra persona, che gli pareva di conoscere molto bene, ma chi fosse con precisione non riusciva in nessun modo a capirlo, e se ne crucciava al punto di piangere. Certe volte gli sembrava di essere a letto già da un mese, altre volte che fosse sempre la stessa giornata. Ma di *quello*, di *quello* s'era completamente dimenticato; in compenso, aveva il costante ricordo di aver dimenticato qualcosa che non avrebbe dovuto dimenticare; si tormentava, si torturava cercando di ricordarsene, gemeva, in preda al furore o a una tremenda, insostenibile paura. In quei momenti faceva degli sforzi per alzarsi, avrebbe voluto scappare, ma c'era qualcuno sempre che lo tratteneva a forza, e lui ripiombava nell'impotenza e nell'incoscienza (Dostoevskij 1866; trad. it. 1999 p. 87)

Dostoevskij descrive un Raskol'nikov in preda ai deliri. Così schiacciato dal tormento e dalla febbre che è delocalizzato. Fedele alla volontà di restituire del personaggio indeterminatezza e incompiutezza, fa in modo che Raskol'nikov - in questa come in altre scene - si collochi in una dimensione temporale che corrisponde ad un cono rovesciato: è il collasso del presente la dimensione di Raskol'nikov. È necessario per noi spiegare meglio la scelta dell'espressione e dell'immagine. Cerchiamo di descriverla al meglio e di chiarire la posizione che Raskol'nikov occupa all'interno di essa.

Immaginiamo un piano Z. e immaginiamo che il piano venga tagliato da un cono rovesciato tale che il vertice sia perpendicolare al piano nel punto 0. Immaginiamo che il piano rappresenti il piano temporale e che il cono rappresenti il tempo personale del personaggio. Dostoevskij è interessato principalmente all'intersezione fra i due. E il punto di intersezione è in qualche modo la spazializzazione del presente. Bachtin sottolinea e descrive la concezione spaziale del mondo di Dostoevskij attraverso le categorie di *coesistenza* e *interazione*:

[in Goethe]tutte le contraddizioni esistenti (sono) percepite come tappe diverse di un unico sviluppo, in ogni fenomeno del presente [Goethe] tende a vedere la traccia del passato, il vertice dell'attualità o la tendenza del futuro.

Dostoevskij, contrariamente a Goethe, tendeva a percepire le tappe nella loro *contemporaneità*, a *raffrontarle* e *contrapporle* drammaticamente, non a stenderle in una serie in divenire. Orientarsi nel mondo significava per lui pensare tutti contenuti come contemporanei e *cogliere le loro reciproche relazioni nella sezione di un solo istante*.(Bachtin 1968; trad. it. 2002 p. 40)

Riflettiamo infatti su due questioni particolari offerte non solo dalla scena in questione ma dal romanzo tutto e che in qualche modo risultano essere necessari per la nostra argomentazione: la questione del tempo e la questione della indeterminatezza del personaggio.

Le categorie di coesistenza e interazione costituiscono il terreno per la polifonia del romanzo dostoevskiano. La coesistenza è coesistenza di punti di vista sul mondo, di voci e prospettive che collassato in ogni personaggio, cosicché Raskol'nikov è sempre più di se stesso: ha in sé altre coscienze. E la coesistenza è puntuale. Il

percorso di Raskol'nikov non è un divenire per tappe, è un divenire faticoso fatto di deviazioni, accrescimenti, variazioni e regressi. Deviazioni, variazioni e regressi che sono tali perché la coscienza eccedente di Raskol'nikov non è solitaria, ma termine di relazione.

Raskol'nikov è preso in due tipi di relazioni: con se stesso (il sottosuolo) e con gli altri personaggi. Ed è come se il secondo tipo di relazione si prolungasse nel primo e viceversa. In ciò consiste la interazione. Immaginiamo un piano, il piano temporale, e immaginiamo che esso collassi al centro. La narrazione di Dostoevskij potrebbe essere raffigurata in tal modo. Il rapporto che il personaggio ha con il tempo è un rapporto con il presente. Il piano dell'azione è proprio lì, Raskolnikov ha, da un lato, rapporto con le proprie decisioni, le proprie tensioni interne, con i propri incubi e gli stati emotivi da cui è agito, dall'altra ha rapporto con Sònja, Svidrigàjlov, Porfirij, Dunja e Razumucin, con la città tutta di Pietroburgo. È come se Dostoevskij rappresentasse in un solo personaggio tutta la comunità nella quale quel personaggio si muove. L' "io" di Raskol'nikov è in qualche modo un "io collettivo". L'indeterminatezza è legata a questa natura. La drammaticità e la polifonia si giocano sul piano temporale del presente. È come se lo sguardo di Dostoevskij si muovesse a livello del divenire di Raskol'nikov. Lo sguardo, per dirla con Simondon, è uno sguardo a livello delle operazioni e delle processualità in atto.

Il dialogo è un dialogo a più voci anche quando si configura quale monologo. In tale prospettiva Raskol'nikov appare più di se stesso e sfasato. È sì storicamente determinato ma è anche ambivalente e metastabile giacché agito da tensioni che gli appartengono da sempre in quanto primariamente coscienza coesistente e interagente con altre coscienze.

Raskol'nikov è sulla soglia. Al confine della propria coscienza, delle altrui coscienze, del mondo in cui agisce.

La decisione per il delitto è una forma di soluzione alle tensioni che Raskol'nikov sente in relazione alla sua appartenenza alla città di Pietroburgo (Tagliagambe 2004), agita da tensioni sociali da figure di affaristi e usurai, la conquista della propria soggettività e della propria rinascita è la soluzione alle tensioni sviluppate all'interno di ulteriori legami interni/esterni, è la soluzione ad un blocco emotivo espressione del suo ritorno al passato non radicalmente tale.

Ritorniamo alla scena presa in esame: l'immobilità di Raskol'nikov. Un'immobilità che di fatto non è solo puramente fisica ma un'immobilità che potrebbe essere descritta come espressione della diminuzione della propria *potenza d'agire*. Raskol'nikov è un corpo bloccato da un affetto: l'angoscia.

Perché tale immobilità? Nelle Lezioni su Spinoza Deleuze apre ad una lettura delle passioni nei termini degli effetti prodotte dalla passioni.

Spinoza designa due poli attraverso cui traccia l'interrotta partitura melodica delle variazioni dell'affetto: la gioia e la tristezza. Per lui sono passioni fondamentali. Ogni passione che implichi la diminuzione della potenza di agire verrà denominata "tristezza", e viceversa "gioia" ogni passione che la aumenti. (Deleuze 2007 p. 46)

Gioia e tristezza sarebbero gli affetti fondamentali da cui si dipanano tutte le altre passioni lungo un gradiente di variabilità relativo alla possibilità d'azione.

Si vuole dire che la possibilità d'azione è legata alle modificazione prodotte in noi da incontri, dalle relazioni nelle quali siamo invischiati e che producono in noi affetti variabili lungo un gradiente emotivo. Deleuze utilizza un esempio. Immaginiamo, ci dice, di incontrare Pietro, Pietro non è molto simpatico. Avviene una variazione nel momento in cui Pietro è sostituito da Paolo. Nell'avvicinarsi di Pietro e di Paolo si sono avvicinate in noi un'idea precisa dell'uno e dell'altro, ciascuna della quali agisce su di noi. La prima ha un effetto del tipo "mi fa soffrire", la seconda del tipo "mi rallegra". Viene prodotta in noi una variazione determinata dalle idee con cui si entra in rapporto: l'affectus. L'affectus in altre parole sarebbe uno stato causato dall'azione che su di noi viene prodotta da "Pietro" e da "Paolo", lo stato prodotto sul nostro corpo da altri corpi. A tale stato corrisponde un affetto, gioia o tristezza, "mi rallegra" o "mi fa soffrire" che determina un aumento o meno della potenza di agire.

Se pensiamo a Raskol'nikov vediamo in pratica tale modificazione/variazione. Dopo l'omicidio il corpo di Raskol'nikov è anoressico. La sua potenza d'agire è diminuita ed è diminuita perché l'affetto che determina il suo stato è l'angoscia²⁴. Ritorniamo su tale aspetto più diffusamente in seguito. Al momento ci preme

²⁴ Cfr Secondo Movimento

sottolineare quanto lo stato emotivo proprio di Raskol'nikov produce un blocco nell'operazione di individuazione dello stesso.

Ritornando a Raskol'nikov decidiamo di farci guidare da due domande : a) *che cos'è Raskolnikov?* b) *chi è Raskolnikov?* e decidiamo di applicare al medesimo esempio le domande suddette per poter mostrare quanto domande di tal fatta possano essere allo stesso tempo interessanti e vincolanti. Tenteremo poi di passare da tali domande ad una terza che in qualche modo ci permette di spalancare il nostro sguardo su una delle modalità che caratterizzano l'individuo: la possibilità. La domanda in questione è : *cosa può il corpo* che è Raskolnikov?

Guardiamo alla prima delle due domande: *Che cos'è Raskolnikov?*

Prendiamo in considerazione Raskolnikov prima e dopo l'omicidio, cogliamolo cioè anzitutto in due precisi intervalli temporali dove:

T^1 = intervallo temporale i cui estremi sono rappresentati da: 1) decisione per l'azione delittuosa; 2) l'atto compiuto.

T^2 = intervallo temporale i cui estremi sono rappresentati da: 1) istante successivo al delitto; 2) confessione.

Si veda bene come in realtà l'intervallo temporale T^2 sia non del tutto esatto in tale forma. In verità il secondo intervallo è caratterizzato da una maggiore variazione che fa sì che gli intervalli temporali caratterizzati da picchi di azioni, cambi di prospettiva e direzioni nell'agire siano più frequenti. La figura che maggiormente potrebbe cogliere tale andamento non è il segmento ma una spirale. Per l'esempio che intendiamo portare avanti però si prendano in considerazione i due intervalli qui descritti.

Il Raskolnikov in T^1 è febbrile, nervoso, convinto della propria decisione ma è soprattutto ossa, carne, materialità. Raskolnikov è una sostanza materiale come potrebbe esserlo un cammello. Occupa una data porzione di spazio, è costituito da molecole e ha un dato metabolismo. Come un cammello ha la necessità di nutrirsi e bere per poter sopravvivere. Delle braccia e una muscolatura tale da permettergli di poter sollevare una scure con tranquillità e con tranquillità scagliarla contro una testa. Ha forza, Raskolnikov, la scure fende la carne e spacca delle ossa.

L'ente Raskolnikov in T^2 è bloccato da un affetto. Ma è ossa, carne e materialità. Ha necessità di nutrirsi e bere per poter sopravvivere. La sua struttura biologica è

immutata, certo alterata, ma non ha mutato forma. La sua struttura ossea occupa uno spazio, la muscolatura è lì. Che cos'è Raskolnikov? Una sostanza materiale. Il Raskolnikov – considerato in T¹ e in T²- sotto tale aspetto non è mutato. Ciò che è mutato è il tono. Una sfumatura. Una variazione impercettibile che di fatto non va ad intaccare la sostanza che è Raskolnikov. Ma di variazione, badi bene, si tratta. Vedremo come questa domanda come la successiva, in qualche modo potrebbero convogliare nella terza.

Guardiamo alla seconda domanda : *chi è Raskolnikov?*

Ritornando all'esempio. Se lo leggiamo attraverso il filtro di questa domanda si vede come di fatto non guardiamo più a Raskolnikov in termini di sostanza, ma in termini di azioni, volizioni, in questo caso è come se avessimo a che fare con una vera e propria variazione cromatica.

Cerchiamo di essere più chiari: il Raskolnikov in T¹ è un ex studente convinto di operare per il *giusto*²⁵, è nervoso ma è presente a se stesso quando, posto nella situazione limite di poter essere sorpreso durante l'atto, riesce a mantenere una freddezza *che non credeva di possedere*. Il Raskolnikov in T² è bloccato dall'angoscia. È incapace di agire. Ha paura. E si potrebbe continuare nelle caratterizzazioni perché *questo* Raskolnikov ha la capacità di mutare in *divenire*.

E lo fa per passaggi e toni cromatici successivi. Il Raskolnikov in T² è poi pronto ad accogliere stimoli differenti. Si lascia agire da un affetto e si lascia bloccare dallo stesso. Si lascia mutare dagli incontri (Porfirij, Sonia, Svidrigajlov) e dalle relazioni che fra sé e il mondo, e fra sé e gli effetti che tali relazioni producono. Si veda bene che in questo caso se guardiamo all'esempio attraverso il filtro della domanda “Chi è Raskolnikov?”, Raskolnikov ci sfugge perché è eccedente. Non riusciamo a coglierlo se non operando un salto prospettico. E per salto prospettico intendiamo questo: il nostro sguardo deve essere orizzontale rispetto a Raskolnikov, al suo stesso livello. In altre parole è come se non potessimo formulare la domanda “chi è?” considerando Raskolnikov su un piano temporale delimitato. È in altre parole come se ad ogni istante temporale dovessimo riproporre continuamente la medesima domanda. Se invece il nostro sguardo è orizzontale rispetto al *divenire* di

25 Al momento corsivo per la seconda volta l'aggettivo giusto per indicare e sottolineare l'aspetto morale e non etico che Raskolnikov ha conferito all'azione. Si vedrà come in seguito riprenderò tale argomento.

Raskolnikov possiamo pensare di poterlo abbracciare in ogni sua variazione. Cerchiamo di essere più chiari. E per essere più chiari tentiamo di immaginare di essere Raskolnikov e di seguirlo attraverso quello che è il fraintendimento operato da Raskolnikov stesso rispetto alla domanda che ha in qualche modo diretto la sua azione.

Operiamo una digressione sul termine *giusto*, finora corsivato senza averne chiarito la ragione. E seguendo Deleuze e le sue Lezioni su Spinoza introduciamo una differenza che non crediamo possa essere omessa fra morale ed etica. Una differenza che al momento è descrivibile nei termini delle domande alle quali rispondono l'una e l'altra. In altre parole la morale risponderebbe alla domanda: cosa è giusto fare? La domanda etica è: di cosa si è capaci? Differenza che tenteremo di chiarire attraverso la figura che ha confuso i due piani e che ha bloccato così la propria individuazione.

Seguiamo Raskol'nikov lungo le direttrici di queste due domande. L'omicidio dell'usuraia è stato compiuto perché Raskol'nikov ha messo in pratica il principio del "Tutto è permesso agli esseri superiori". Tale principio è un valore, ossia un'istanza superiore alla quale ci si deve attenere per agire per il giusto. C'è un'istanza superiore, il valore, e in base ad esso si giudica, si agisce e si esiste. Raskol'nikov pone se stesso a livello della morale. Si riconosce cioè quale soggetto morale che è chiamato a realizzare quella che crede essere la propria funzione.

La realizzazione del valore sarebbe realizzazione della propria funzione. Raskol'nikov si muove in tal senso su di un livello non solo astratto ma che va al di là di se stesso, del proprio modo di esistere. Istituisce cioè una relazione di tipo verticale tra un'istanza superiore e se stesso, fa di sé un modello dell'istanza, isolandosi in tale relazione.

Le relazioni che appartengono al sistema che è Raskol'nikov non sono di tipo verticale ma orizzontale. L'omicidio è soluzione di tensioni prodotte in Raskol'nikov dal suo essere membro di Pietroburgo, la relazione nella quale è invischiato è una relazione che gli appartiene in quanto gettato nel mondo. La decisione per l'omicidio, si vuole dire, va letta all'interno di tale sistema di relazioni e non come prodotto da un tipo di relazione con un valore. Valore, il "Tutto è permesso agli esseri superiori", che mostra la propria fragilità in quanto non applicabile all'insieme

dei membri di una comunità ma solo ad una parte di essi. Si vuole dire che l'errore commesso da Raskol'nikov è duplice: da un lato fraintende la natura del valore, crede che la propria funzione si risolva nell'applicazione dello stesso, dall'altro non scorge se stesso quale sistema aperto.

Fraintende la natura del valore. Un valore, una norma giuridica è tale perchè descrizione di un movimento dal poter fare al dover essere. Un valore come il "Tutto è permesso" descrive un sovvertimento del movimento naturale. Raskol'nikov risponde alla domanda "cosa è giusto fare?" senza aver considerato primariamente la domanda "cosa mi è possibile fare?"

La seconda domanda è la domanda di un sistema aperto.

Distinzione generale tra "sistema isolato", "sistema chiuso", "sistema aperto". [...] Un sistema termodinamico si definisce *aperto* se scambia materia e energia con l'ambiente esterno, *chiuso* se scambia solo energia ed *isolato* se non scambia né materia né energia. Un sistema biologico vivente è il più tipico esempio di sistema aperto. Un termostato contenente un composto chimico mantenuto a temperatura costante è un tipico esempio di sistema chiuso che scambia energia termica con il termostato. Infine possiamo considerare un thermos contenente ad esempio ghiaccio come un sistema isolato. Ciò a prescindere dai processi fisici o chimici che si verificano all'interno del sistema. (Tagliagambe 2004 p.12)

Lo scambio di materia ed energia non sarebbe altro che descrizione degli scambi che Raskol'nikov istituisce al confine fra interno ed esterno.

E a questo punto che la terza domanda ci sembra in qualche modo capace permettere di abbracciare l'individuo: *che cosa può il corpo* che è Raskolnikov?

Guardiamo all'esempio attraverso il filtro di questa domanda.

La domanda ci permette di operare il salto prospettico rispetto al divenire di Raskol'nikov. Una domanda sulla possibilità permette in altre parole di situarci a livello delle variazioni del movimento di Raskol'nikov e di scorgere in ogni momento l'indeterminazione rispetto alle scelte che è chiamato ad operare.

In T¹ Raskol'nikov è un sistema sfasato in tensione con la relazione istituita con il sistema Pietroburgo. È agito da tali tensioni e decide per l'omicidio, in quella decisione si singolarizza, scopre di essere capace di poter mantenere freddezza, è al limite delle proprie possibilità conosciute. In T² è bloccato dall'angoscia perché è

come se ritornasse ad una situazione simile a quella d'inizio: è nuovamente indeterminato, o meglio perde nuovamente la propria singolarità. Lo stato emotivo dell'angoscia è un ritorno alla propria indeterminazione, al proprio preindividuale.

Si vuole dire che una descrizione in termini di possibilità ci indirizza verso una prospettiva tutta interna alla variazione di Raskol'nikov. Ci costringe in altre parole a guardare alle variazioni come dovute alla natura delle relazioni interno/esterno, come legate strettamente alle dimensioni tutte di Raskol'nikov.

Una domanda sul *che cosa* e sul *chi*, relative alla considerazione del mutamento di Raskol'nikov preso in due intervalli temporali, è come se andassero a considerare Raskol'nikov ora come sostanza ora come sistema di volizioni ma come sistema chiuso e non come sistema aperto. La variabile temporale inoltre non è la sola variabile che modifica le strutture di Raskol'nikov.

La parola confessoria è forma di risoluzione di un ulteriore sistema metastabile, di un sistema cioè in tensione e appare una forma grazie alla quale ciò che è sfasato si stabilizza, ciò che è bloccato nuovamente si rigenera.

Le pagine che seguiranno saranno relative a questi ultimi elementi: il blocco e la stabilizzazione, che si configurano nello stato emotivo dell'angoscia e nella capacità stabilizzatrice della norma.

Secondo movimento Affettività e Norma

2.0 Premessa

“Πάντα ρει!
Eraclito
Tutto si muove!
(Trad.) Gramsci”
(Torino, febbraio 1918)
A. Gramsci

“La natura umana è
sempre un movimento
storicamente concreto”
E. Garin²⁶

1. Il Primo Movimento ha creato in qualche modo le condizioni per poter aprire al problema della Confessione come pratica di soggettivazione. O almeno questo è la tesi che intendiamo portare avanti e che ci interesserà dispiegare, non prescindendo da alcune questioni che crediamo possano e debbano essere preliminari al tema che ci sta a cuore. Il Primo Movimento ha guardato al problema dell'individuazione cogliendola al proprio interno attraverso lo sguardo e la prospettiva immanente di Gilbert Simondon: abbiamo in qualche modo seguito il solco tracciato dal filosofo francese che ci ha permesso di guardare alla realtà dell'ente umano in termini dinamici. La dinamicità dell'ente umano, individuo fra gli individui che a differenza delle altre specie può dirsi e farsi soggetto, è strettamente connessa alla povertà

²⁶ GARIN E., (1997) *Con Gramsci*, Editori Riuniti, Roma; pg. 58.

istintuale, alla plasticità corporea, al campo di possibilità alle quali è aperto proprio a partire da tale debolezza. Simondon guarda all'individuo che può farsi soggetto associando ad esso una realtà indifferenziata che in qualche modo è motore di differenziazione: il preindividuale. La realtà del possibile che si configura nei termini di prerogative proprie della specie, della forma di vita umana. Sarebbe a partire da tale preindividuale che in qualche modo si mostra la differenziazione fra gli enti: una differenza di grado che permette di poter affermare che un individuo umano a differenza di un individuo non umano possa divenire autocosciente, possa muoversi nel mondo vedendo in esso un orizzonte di possibilità d'azione, possa non solo distanziarsi da esso ma possa modificarlo e farsi modificare, per di più le relazioni che instaura con gli altri individui della sua stessa specie si configurano nei termini di una trasformazione. Il sistema autoregolantesi individuo-umano al limite di relazioni orizzontali, mosse da scambi informativi che possono in qualche modo trasformarne la struttura adattandola alle variazioni.

La quota di realtà preindividuale da sempre associata all'individuo umano è espressa dalla povertà istintuale e dalla conseguente libertà rispetto al mondo. Una libertà che come forma di distanziamento dal mondo garantisce all'individuo umano la non appartenenza a circuiti funzionali del tipo percezione/azione (Uexküll 1934; trad. it. 2010). Tale realtà da sempre associata, che si configura come realtà del possibile (percettivo, storico e linguistico), permette di poter porre una differenza di grado con individui appartenenti a specie diverse (siano essi individui biologici, organici e materiali): una differenza che investe le possibilità che ogni ente può mettere in campo e attualizzare. Va da sé che la quota di possibilità da sempre associata all'individuo umano rende esso può esposto ad ogni tipo di modificazione delle proprie strutture vitali e dei propri atti. La struttura autoregolantesi umana varia rispetto alle relazioni con mondo e con gli altri da sé in termini dinamici e non semplicemente adattativi, o meglio in termini di un adattamento peculiare e dinamico in quanto non assicurato da schemi operativi. Si è cercato di mostrare quanto la variazione non investa solo uno dei termini della relazione, ma entrambi. Ancor di più si è voluto dire che è nell'interazione che si dà emersione di informazione significativa, di riti e pratiche che costituiscono la dimensione dell'umano.

2. Seguendo l'essere individuale attraverso le fasi della propria modulazione, inevitabilmente si pone il problema della direzione dell'essere: direzione nell'agire, nel valutare, nel decidere, nel riallinearsi. La modulazione è una diretta conseguenza di un fatto tanto elementare quanto basilare che attraversa l'esistenza di ogni individuo umano: l'essere in vita. La vita ha di per sé una doppia direzione: da un lato essa è rivolta verso l'altro da sé alla ricerca di ciò che la nutre e la mantiene vivente, dall'altro, come abbiamo già visto, essa è rivolta verso se stessa come nel caso dell'omeostasi. Se prendiamo, ad esempio, il caso dell'azione possiamo notare come all'interno delle vicende umane gli interventi che gli individui umani compiono verso l'ambiente e verso se stessi, sono come caricati da un'eccedenza che trasforma il semplice problema della sopravvivenza nel problema dell'agire e del vivere bene. Cercheremo di spiegare questo punto facendo brevemente riferimento ad un'idea presentata da Gehlen (1940): riferendosi anche agli studi sul comportamento umano e sul suo sviluppo e strutturazione a partire dall'infanzia, Gehlen indirizza la nostra attenzione verso la scarsa strutturazione istintuale che renderebbe l'animale umano incapace di selezione le stimolazioni e percezioni rilevanti da quelle irrilevanti. Crediamo che tale condizione predisponga l'animale umano anche verso una diversa strutturazione dei rapporti con i propri simili tanto da un punto di vista paritario che gerarchico (come nel caso dell'apprendimento). In altre parole esso acquisirebbe dal rapporto con l'altro (gli altri) l'insieme di direttive e di rappresentazioni di sopravvivenza (vita buona) che egli stesso userà per guidare il proprio agire, ed egli stesso, visto dal punto di vista degli altri, appare immediatamente come una risorsa ricca e minacciosa di nuove direttive in quanto capace di mostrare forme di organizzazione della vita sempre nuove (nelle parole di Nietzsche ogni individuo può e deve essere un nuovo inizio). Le regole che guidano le azioni umane quindi non sono altro che la cristallizzazione di interazioni effettive, in cui avviene sempre una messa in comune, un'esposizione di una prerogativa della specie: l'indeterminatezza istintuale o per dirla con Simondon il preindividuale. È nell'interazione che si decide il destino degli istinti umani, il loro manifestarsi, il loro assopirsi, modularsi; per usare un'espressione di Lorenz non c'è un *parlamento* degli istinti, e proprio per questo si stabilizza secondo molteplici direzioni uno spazio pubblico. Tale messa in comune si configura nei termini di partecipazione transindividuale. La categoria del

transindividuale ha le fattezze di un macrosistema costituito da individui che si autoregolano e si modificano di volta in volta a seconda delle interazioni effettivamente messe in atto.

Se da un lato la prospettiva simondoniana ci restituisce una descrizione dell'individuo nei termini di variazioni e regressi e blocchi, nei termini di inevitabili e necessarie rinascite e strutturazioni dall'altro ci restituisce la descrizione di un individuo sfasato e indeterminato, invischiato in una rete di relazioni orizzontali, che ha l'attitudine a modificare quelle relazioni e a lasciarsi modificare dalle stesse. Un individuo che è sulla soglia fra l'interno e l'esterno, fra sé e il mondo. La figura di Raskol'nikov è sembrata essere un'espressione di tale descrizione. Il gesto narrativo effettuato da Dostoevskij è finalizzato alla descrizione del movimento della coscienza che diviene autocosciente e le fasi del movimento acquistano un senso se attraversate dallo sguardo prospettico di Simondon. Entrambi gli sguardi, si è cercato di mostrare, ci restituiscono l'ambivalenza di un individuo preso fra il proprio mondo interiore e il proprio mondo esteriore, il sottosuolo e la propria individuazione vitale, psichica e collettiva. Una descrizione dell'individuo che possa dar conto della mutevolezza dello stesso non può prescindere dalla considerazione dell'elemento che in qualche modo lo rende per nulla neutro rispetto alle relazioni su dette, e ulteriormente di un elemento che in qualche modo permette alla schizofrenia del movimento di stabilizzarsi e trovare un asse. In altre parole non possiamo tralasciare l'aspetto che permette direttamente all'individuo di entrare in contatto con la propria indeterminatezza, di creare le condizioni per aumentare o meno la propria possibilità d'azione, di porsi come istanza alla base della partecipazione, ci stiamo riferendo alle istanze affettivo-emotive; nello stesso tempo non possiamo tralasciare un elemento che permette di stabilizzare la variazione e che in qualche modo è espressione della partecipazione transindividuale, vale a dire l'aspetto normativo umano.

Se il primo aspetto può concorrere alla realtà partecipativa, nello stesso tempo è l'elemento che potrebbe determinare un ulteriore sfasamento dell'essere. L'istanza affettiva ha in altre parole una sorta di doppia funzione: media il contatto con la propria indeterminatezza e nello stesso tempo si pone come elemento critico che chiede una risoluzione in termini di azione.

Potrebbe in altre parole de-localizzare l'individuo, divenire eccedente in esso e

determinare una sorta di blocco nell'individuazione che richiede un'azione ristabilitrice. Questo l'aspetto sotto il quale intendiamo guardare all'istanza affettiva e nello specifico a quell'affetto che ha portato Raskol'nikov all'immobilità: l'angoscia.

Nel corso del Primo Movimento abbiamo focalizzato un Raskol'nikov fermo, preso al centro fra l'azione commessa e la serie di incontri che in qualche modo risuonano internamente e che lo costringono a scegliere per un'azione ben diversa, la Confessione. Al centro fra le due azioni Raskol'nikov è come bloccato. Il pretesto narrativo è rappresentato dai deliri e dalla malattia di Raskol'nikov, deliri e malattia che ne decretano l'immobilità fisica, ma dietro tale tipo di immobilità crediamo di vedere altro. I deliri e quella sorta di anoressia degli appetiti sarebbero una rappresentazione di un altro tipo di immobilità che ha a che fare con un'eccedenza e una mancanza. Preso in quell'istante Raskol'nikov è più e meno di se stesso. È eccedente e mancante. È, in altre parole, in una fase in cui sente se stesso come problema: sistema sfasato che necessita di una nuova nascita. Dostoevskij ci restituisce una descrizione dell'angoscia tutta interna alle dinamiche psichico-collettive. Raskol'nikov sulla soglia fra il proprio sottosuolo e le relazioni, i dialoghi che lo modificano e che lo muovono verso una nuova nascita. La nuova nascita è la rigenerazione: Dostoevskij termina *Delitto e Castigo* definendo la storia appena narrata come la storia della rigenerazione del protagonista. Una rigenerazione che altro non è che la conquista da parte di Raskol'nikov della propria autocoscienza. Una conquista che passa per l'azione confessoria nei termini del riconoscimento da parte di Raskol'nikov di se stesso come soggetto agente e come oggetto di una punizione collettiva. In altre parole una conquista che passa per la dichiarazione che una data azione è "proprio mia", che l'azione compiuta e gli effetti vanno ascritti proprio a quell'"io" che è Raskol'nikov.

L'istanza "angoscia" da un lato eccede Raskol'nikov determinandone l'immobilità, dall'altra apre alla possibilità di modificare le proprie strutture in vista dell'azione.

3. Di fatto guardare alla dimensione affettiva significa guardare all'elemento che da un lato è espressione del rapporto fra i due ambiti del soggetto, il suo essere cioè

contemporaneamente individuo individuato e preindividuale; dall'altro significa guardare all'elemento che regola tali ambiti del soggetto e permette ad esso di operare e agire e di armonizzarsi nel collettivo.

Tale è l'individuazione successiva alla vitale: l'individuazione psichico-collettiva. Un regime di individuazione in cui è possibile configurare i soggetti e la società, contemporaneamente. La categoria utilizzata per operarne una descrizione: transindividuale. Nella prospettiva di Simondon non c'è il soggetto da un lato e dall'altro la società. La società non è data dall'accordo interindividuale ma da una partecipazione preindividuale emotiva fra gli individui.

“I fatti della vita umana, il comandare, l'interrogare, il chiacchierare”, l'esperienza religiosa e quella politica emergono nel luogo di incontro transindividuale. Non sono frutto di accordo fra individui, ma di partecipazione degli stessi. Una partecipazione che si configura nei termini di partecipazione emotiva, di armonizzazione fra sistemi che si pongono sulla soglia fra il preindividuale e l'individuale, fra le prerogative indeterminate della specie e le attualizzazioni singolari. L'individuo è solo in quanto singola espressione della specie e nello stesso tempo è limite di relazioni orizzontali partecipative che chiedono ulteriori attualizzazioni e con tali attualizzazioni ogni individuo sorregge lo spazio pubblico, anche con quelle che sembrano metterlo in discussione. Si vuole dire che a livello del transindividuale emergono soggetto e società, emerge il mondo simbolico, si configurano legami e vincoli normativi, che da un lato sembrano stabilizzare il sistema dall'altro ne configurano e ne descrivono il cambiamento. Il transindividuale appare in tal senso il luogo in cui si dispiega il mondo della prassi, il luogo in cui effettivamente è possibile cogliere le singolarità, in cui la coscienza può divenire autocosciente, in cui in altre parole è possibile parlare di sé attraverso l'utilizzo del pronome “io”. L'enunciazione è transindividuale in quanto attualizzazione del preindividuale linguistico.

4. Se nel Primo Movimento abbiamo focalizzato la nostra attenzione sulle attività che permettono di individuare gli enti e di distinguerli ora il problema è quello di capire come, a quale prezzo, gli enti stessi si individualizzano. In altre parole se abbiamo cercato di dar conto delle differenze di grado fra gli individui chiarendo la natura dell'ente umano in termini di sfasatura e regresso ora sarà necessario per noi

affrontare la questione di come un ente umano possa porsi come singolo all'interno delle relazioni che intrattiene con le altre singolarità. In questo senso parlare delle istanze affettive e normative sarà per noi un modo per evidenziare la questione dell'individualizzazione. In che senso quel singolo è tale? Abbiamo evidenziato quanto la domanda "cosa è possibile?" poteva permettere di identificare e chiarire le differenze fra enti appartenenti a specie diverse e nello stesso tempo avevamo visto in essa una chiave per cogliere la differenza a livello degli enti appartenenti alla medesima specie. In altre parole la domanda su detta permette di individualizzare l'individuo. Pensare cosa sia l'elemento che individualizza Raskol'nikov in altre parole significa tentare di rispondere alla domanda "Cosa può Raskol'nikov?". Porre il problema della possibilità propria di Raskol'nikov significa guardare alle effettive possibilità d'azione dello stesso. Se l'ente "gatto" ha un rapporto con il proprio ambiente nei termini di appartenenza a cicli funzionali che fanno del comportamento del gatto un comportamento cristallizzato, la mancanza di specializzazione istintiva rende l'ente "Elena" aperta alle possibilità di vedere nel mondo possibilità d'azione.

Solo nel caso di un essere umano parliamo di "azione": perché nell'atto, in ogni azione, benché in maniera non tematica, vi è una presa di posizione rispetto al tutto del mondo (Costa 2009, p. 29)

Soffermiamoci un momento sull'espressione "prendere posizione" essa ci suggerisce che a posizioni diverse corrispondono possibilità diverse e le stesse possibilità agiscono sulla posizione. Si vuole dire che una data prospettiva permette di guardare al proprio orizzonte mondano nei termini di possibilità d'azione interna all'orizzonte e che un cambiamento di quell'orizzonte trascina l'individuo ad operare mutamenti prospettici che si ripercuotono sulla propria struttura e sui propri atti. La presa di posizione rispetto al tutto del mondo permette all'individuo di vedere in esso non solo molteplici possibilità d'azione ma permette anche di guardare all'individuo come ad un essere che in ogni istante potrebbe, in linea di principio, mutare la propria presa di posizione. Si vuole dire che il rapporto che l'individuo umano ha con il proprio mondo è un rapporto non neutro e che non implica una saturazione. La non neutralità è di fatto l'espressione di una dimensione che ha le caratteristiche dell'intensità e della tonalità. Ogni possibilità d'azione, ogni presa di posizione sul

mondo è accompagnata da una tonalità affettiva perché in ogni agire, al quale sono necessitato dal fatto che è solo attraverso l'azione che posso dare coordinate e ordine ai miei istinti e agli stimoli ambientali, rischio di perdere la mia posizione rispetto al mondo. Tale senso di perdita è attestato dalla tonalità affettiva. Essa media le dinamiche interne dell'individuo, è in altre parole la via di accesso al preindividuale e dall'altra parte permette un'armonizzazione fra l'individuo e le interazioni nelle quali esso vive ed è invischiato.

Affettività ed emotività sono le variazioni estreme della relazione tra individuale e pre-individuale nel soggetto. Più che di stati affettivi, bisogna parlare di scambi affettivi: scambi tra il preindividuale e l'individuale in seno al soggetto.

Affettività ed emotività sono un movimento tra l'indeterminato naturale e *l'hic et nunc* dell'esistenza attuale; sono ciò mediante cui il soggetto realizza quella ascesa dall'indeterminato verso il presente, che lo assimilerò al collettivo. (Simondon 1989; trad. it 2006 p. 109)

La tonalità affettiva, in altre parole, se da un lato ha la funzione di mediare l'interazione tutta interna fra pre-individuale e individuale, dall'altro ha la funzione di mediare e di dare una direzione all'individuo nella sua relazione col mondo e con gli altri individui. L'emotività ha il compito di sfasare l'individuo e di creare le condizioni per una risoluzione nei termini di presa di posizione sul mondo, di azione.

L'affettività e l'emotività [...] sono una trasformazione, assolvono un ruolo attivo: esse esprimono il rapporto tra i due ambiti del soggetto e modificano l'azione in funzione di tale rapporto, armonizzandola con esso e sforzandosi di armonizzare il collettivo. [...] l'emozione è l'aspetto dell'azione rivolto all'individuo che partecipa al collettivo, mentre l'azione è l'aspetto del collettivo che esprime l'essere individuale quando la mediazione è realizzata: azione ed emozione sono correlative, ma l'azione è l'individuazione collettiva colta dal lato del collettivo, nei suoi tratti relazionali, mentre l'emozione è la stessa individuazione del collettivo colta nell'essere individuale, in quanto partecipa a tale individuazione. (Simondon 1989; trad.it 2006 pp. 110-111)

Si noti come in questione sia la doppia dimensione dell'individuo preso in mezzo fra la propria singolarità e l'appartenenza al collettivo. In tal senso emotività ed

azione si configurano come termini reciproci e coesistenti, come istanze di mediazione. L'emotività crea le condizioni attraverso la *mediazione per l'azione* che è colta nella dimensione relazionale e collettiva. Il rapporto con il mondo si configura nei termini di polarità tra i due organi, i due sistemi: polarità determinata dagli scambi e dalle interazioni effettive. Scambi e interazioni non implicano semplicemente trasformazione ma necessitano anzitutto di una forma di stabilizzazione nei termini di regolamentazione. In questo senso il porre il problema dell'individualizzazione significa guardare alla dimensione normativa.

5. A livello dello spazio transindividuale, a livello dello spazio di emersione dei fatti della vita umana ci si imbatte in vincoli normativi, che da un lato salvaguardano la mobilità della realtà individuale, dall'altra garantiscono che tale mobilità non sia in qualche modo perenne e schizofrenica. Si vuole dire che la dimensione normativa costituisce una sorta di argine al fluire dell'essere individuale, che non vincola le azioni cristallizzandole ma che descrivono in realtà le effettive interazioni in atto.

La dimensione normativa garantisce la sopravvivenza della vita dal punto di vista del singolo e del collettivo: garantisce cioè la compartecipazione nel rispetto della natura mutevole degli elementi in campo. Una norma in altre parole emerge come risoluzione di un problema del sistema singolo-collettivo, come mediazione degli stati di tensioni prodotte nel sistema stesso, è in grado di stabilizzare e riallineare i singoli offrendo una direzione d'azione, delle direttive, ma nello stesso tempo non vincola il singolo in maniera univoca. Tale riallineamento non si configura come mantenimento di un equilibrio per così dire omeostatico ma può essere inteso come una forma peculiare di adattamento messa in campo dall'individuo umano in quanto tale. Se nel mondo animale gli individui come sistemi auto-organizzati e autoregolantesi, invischiati in cicli funzionali mutano alle variazioni del proprio ambiente in termini adattativi – attraverso il mantenimento dell'equilibrio omeostatico- non diversamente quel sistema organizzato ma sfasato che è l'individuo umano deve trovare una modalità adattativa nella relazione con il proprio mondo. Ma tale adattamento ha una caratteristica che sembra mancare alla perfezione del comportamento animale: l'innovazione creativa.

La dimensione normativa descrive tale tipo specifico e dinamico di adattamento.

La mutevolezza delle norme si configura come capacità del sistema singolo-collettivo di trasformarsi e di innovare le strutture stesse del sistema. L'imperfezione dell'animale umano preso sulla soglia fra l'individuale e il collettivo necessita di indossare nuovi abiti qualora mutino le condizioni mondane, il nuovo abito permette a quell'imperfezione, in altre parole, di giungere al limite di una perfezione che va ad ogni istante riconquistata.

L'emersione delle norme e il loro utilizzo, si vuole dire, mettono in campo la capacità adattativa particolare dell'individuo umano. Particolare in quanto differente anche in questo caso per grado rispetto alle capacità adattative non umane, particolare poi perché non totale (Garroni 2010 p.174). L'adattamento umano non si configura nei termini del raggiungimento di un equilibrio stabile e in qualche modo fisso. Non si dimentichi che di fatto guardare al sistema umano significa guardare ad un sistema caratterizzato da un equilibrio detto metastabile, in cui cioè risultano essere da sempre in atto tensioni potenziali. Anche qualora sia attuata una modificazione adattativa essa non satura le potenzialità proprie dell'individuo umano. In questo senso se da un lato la dimensione normativa stabilizza giacché in qualche modo rappresenta una manifestazione di un adattamento umano al proprio mondo, dall'altra parte tale adattamento non cristallizza le azioni umane in reiterazioni meccaniche. Espressione della capacità creativa è a livello transindividuale la possibilità di agire sulle norme non solo per modificarle ma per crearne di nuove. Novità che sarà accompagnata da un ritorno ad un passato non pienamente passato, alle proprie prerogative specie specifiche, alle potenzialità che chiedono un'attualizzazione.

6. Il Secondo Momento si dispiegherà in due momenti ai quali corrispondono le due istanze che risultano essere strettamente connesse allo spazio transindividuale. Se il Primo Movimento era focalizzato sul problema dell'individuazione, le pagine che seguiranno si interesseranno al problema dell'individualizzazione per il tramite dell'istanza affettiva e della dimensione normativa. Elementi che da un lato e dall'altro ineriscono alla categoria del transindividuale. Lo spazio transindividuale è lo spazio del singolo preso al limite nella sua dimensione collettiva. Il

transindividuale cioè come spazio partecipativo e non luogo di accordo interindividuale. Se da un lato guarderemo all'angoscia come a quella istanza legata alla natura preindividuale del sistema individuo (cfr § 2.1) che apre alla possibilità del regime transindividuale, dall'altro guarderemo al movimento delle norme come narrazione della possibilità di stabilizzazione e mutevolezza dello stesso (cfr § 2.2).

La descrizione dell'angoscia come istanza affettiva legata alla natura preindividuale ci permette di vedere nell'angoscia una doppia natura: la capacità di bloccare l'individuazione e nello stesso tempo la capacità di porre le condizioni per una necessaria e ulteriore individuazione. Tale descrizione porta ad uno sguardo sull'istanza tale da legare essa ad una modalità prettamente umana che nello stesso tempo rappresenta una risorsa e un problema: la realtà, la modalità del possibile. Da questo punto di vista ci serviremo delle riflessioni di Heidegger nel tentativo di vedere nell'angoscia espressione dell'eccedenza delle cariche preindividuali che se un lato sfasano l'individuo dall'altro producono in esso quella crisi che precede l'azione.

L'azione che acquista l'abito di un nuovo inizio, di una nuova nascita, o semplicemente di una novità che emerge a livello dello spazio transindividuale. Spazio che necessita di un'armonizzazione fra le singolarità che lo costituiscono, spazio a livello del quale emergono e si creano i modi di armonizzazione. La dimensione normativa appare a questo punto il secondo elemento a cui verranno dedicate le seguenti pagine. Parleremo della dimensione normativa da un dato punto di vista: ci interesserà guardare al movimento di emersione delle norme e lo faremo attraverso il filtro della riflessione gramsciana.

2.1. L'istanza affettiva:l'angoscia

L'angoscia indica l'eventuale disgiunzione tra un essere individuato e la natura preindividuale che gli è associata; nell'angoscia, il soggetto sente di essere soggetto nella misura in cui è negato, sorregge in sé la propria esistenza, è gravato dalla propria esistenza come se dovesse trasportare se stesso [...] sente rifluire in sé tutti i problemi (Simondon 1989; trad. it 2006 p.113)

Simondon pensa all'angoscia nei termini di problematica dell'individuo che collassa su se stesso, che non riesce cioè a risolvere la tensione tutta interna alla propria natura di natura preindividuale e individuale. Se l'istanza affettiva in Simondon appare una sorta di modulatore delle cariche fra le dimensioni che gli appartengono in quanto individuo, l'istanza angoscia amplifica le tensioni e non riesce ad operare la modulazione. Il sistema individuo si inceppa in una reiterazione (Virno 2010 p. 63 e sgg) ed è una reiterazione che perviene propriamente la propria natura preindividuale. Si vuole dire che nell'angoscia si assiste ad una sorta di amplificazione dell'individuo dal lato della propria indeterminatezza.

Tale indeterminatezza non deve essere immaginata attraverso il modello della nebulosa o della nebbia ma più che altro potremmo pensare di avere davanti ai nostri occhi una serie di linee spezzate e sovrapposte che trascinano l'individuo in maniera debole ma insopportabile. Esso si trova nel mezzo di questo campo di forze senza che tali forze rappresentino se stesse in maniera determinata all'interno della sua coscienza. Non dobbiamo neanche pensare a questo momento secondo la coppia positivo/negativo, essa non è primariamente un'esperienza malvagia ma come una particolare forma di esperienza di sé, non più nei tratti della propria storia individuale ma nei tratti della propria natura. È un'esperienza questa che caratterizza l'umano in quanto pur essendo sotto certi aspetti un'esperienza del proprio sfondo biologico, assume dei tratti peculiari. Ogni altro animale non umano, di fatto, fa esperienza di sé in questo modo e solo in questo modo, in quanto gli è preclusa la possibilità di accedere narrativamente e quindi di rappresentare le proprie

esperienze, eppure il contatto che questi ha con se stesso non ha mai i tratti dello smarrimento. L'animale non umano mostra una perfezione istintuale e comportamentale. Non c'è smarrimento giacché è il modo proprio che l'animale ha di rapportarsi alla reiterazione dei propri atti. In quella reiterazione non cogliamo problematiche vitali, ma un modalità della specie. L'appartenenza a determinati cicli funzionali è espressione del modo che l'animale ha di rapportarsi alla propria natura biologica, alle proprie prerogative specie specifiche, la reiterazione degli atti situa l'animale in un eterno presente ed è questo il rapporto perfetto che esso istituisce con la propria temporalità. Una temporalità puntuale che non si carica di tonalità emotive che potrebbero sfasarlo ulteriormente o bloccarlo. Il collasso temporale e la reiterazione degli atti espone l'umano alla possibilità di sentirsi come problema, giacché quella reiterazione non è solo esperita ma anche rappresentata.

Nell'angoscia il soggetto si sente esistere come problema per se stesso, sente la sua divisione in natura preindividuale ed essere individuato, l'essere individuato è *qui e ora*, e *questo qui e questo ora* impediscono la manifestazione di una infinità di altri qui e altri ora: il soggetto prende coscienza di sé come natura, come indeterminato (*apeiron*) che non potrà mai attualizzare in un *hic et nunc*, che mai potrà avere. (Simondon 1989 p.114)

Come vedremo nel Terzo Movimento è proprio da questo sdoppiamento fra singolarità individuata e singolarità potenziali che ha origine il senso di peccato e di mancanza che la pratica confessoria cerca di gestire e stabilizzare.

L'angoscia situa l'individuo al di là del tempo e dello spazio, giacché non si configura semplicemente come via d'accesso alla propria natura indeterminata ma è espressione dell'eccedenza della stessa: "l'individuato è invaso dal preindividuale" (ivi p.115). Tale eccedenza crea nello stesso un doppio effetto sull'individuo: se da un lato lo delocalizza e lo isola in una relazione tutta interna a se stesso, dall'altro lo sfasa creando le condizioni per l'azione creativa.

In altre parole se da un lato l'individuo si percepisce come problema e reitera tale percezione avviluppandosi in una relazione che collassa su se stessa, dall'altra parte sfasa l'individuo portandolo a dover nuovamente prendere posizione rispetto alla propria vita.

L'angoscia lascia già presentire questa nuova nascita dell'essere individuato a partire dal caos che dilaga. [...] ma perché questa nuova nascita sia possibile, occorre che si completi la dissoluzione delle vecchie strutture e la riduzione di potenziale delle vecchie funzioni: ciò significa accettare l'annientamento dell'essere individuato. (ivi p.115)

La nuova nascita, la rigenerazione si configura come azione risolutiva che, in qualche modo, è preparata dal caos pieno di virtualità determinate dall'istanza angoscia. L'eccedenza di preindividuale è in altre parole espressione di un individuo posto di fronte alle infinite possibilità d'azione offerte dalla propria natura indeterminata.

Ed è in questi termini che crediamo si possa guardare all'angoscia così come descritta da Heidegger. In altre parole ci interesserà mostrare quanto l'utilizzo e la descrizione dell'istanza offerta da Simondon si situino nel solco heideggeriano. Guardare e descrivere l'angoscia come l'istanza legata alla modalità e alla dimensione umana del possibile.

2.1.1 Heidegger: gli stati emotivi del sé

Sappiamo benissimo quanto rischioso sia accostare due pensatori senza preoccuparsi di verificare, sia dal punto di vista storiografico che dal punto di vista concettuale, le convergenze argomentative e gli esiti del loro percorso filosofico. Di fatto Simondon non cita Heidegger fra i suoi riferimenti nel momento in cui si occupa del problema delle emozioni, ma è innegabile che nello scrivere il proprio testo egli fosse in dialogo implicito con la tradizione che maggiormente ha influenzato la cultura francese della seconda metà del '900: la fenomenologia. Vi è una linea che a partire da Husserl e Scheler giunge fino a Sartre e ha il suo nucleo tematico nel problema riguardante il rapporto tra la natura delle emozioni e la loro relazione da un lato con la sfera cognitiva della coscienza e dall'altro con la sfera intersoggettiva dell'esistenza umana.

Sono di fatto questi i due poli che guidano la riflessione di Simondon intorno all'emotività, per questo crediamo che un confronto esplicito fra la teoria delle emozioni di Heidegger e quella di Simondon non solo possa chiarire meglio la posizione di quest'ultimo ma possa anche aprire un percorso di ricerca ancora poco indagato. Heidegger infatti assegna un ruolo centrale alle tonalità emotive in tutti i momenti fondamentali della sua riflessione; esse sono la prima forma di contatto dell'essere umano con la propria "presenza" ma sono anche ciò che presenta una prima forma di ordine significativo ai contesti esperienziali. Come è noto egli dedica esplicitamente la propria attenzione a due tonalità emotive fondamentali: l'angoscia e la noia. E in *Essere e Tempo* la situazione emotiva è il primo momento descrittivo della costituzione esistenziale del Ci (§ 29). Le posizioni di Simondon e di Heidegger sembrano essere quasi specularmente rovesciate, nonostante entrambi sottolineino immediatamente l'eccedenza dell'emotività rispetto alla conoscenza e alla volontà affermando che l'emotività è un tratto originario che espone l'essere umano a se stesso prima che egli possa conoscersi e volere qualcosa da se stesso.

Prendiamo ad esempio il modo in cui Heidegger descrive il primo carattere ontologico della situazione emotiva:

Il *primo* carattere ontologico essenziale della situazione emotiva è pertanto il seguente: *la situazione emotiva apre l'Esserci nel suo esser-gettato e, innanzitutto e per lo più, nella forma della diversione evasiva.* (Heidegger 1927, trad.it 2005 p.169)

La tonalità emotiva inerisce l'individuo in quanto tale, in quanto esser- gettato, in quanto esposto all'orizzonte di possibilità che è il mondo. La relazione col mondo, con gli enti che lo abitano, con gli oggetti materiali è di fatto caricato di tonalità emotiva.

qualcosa è per noi una possibilità d'azione solo quando le emozioni la fanno apparire come tale. Così per esempio, se non vi è un atto d'amore o di odio, non emergono oggetti amati o odiati, e dunque non emergono le rispettive possibilità. Nel rapportarsi agli altri, non vi è dubbio, che la relazione possa essere emotivamente connotata (Costa 2009 p. 135)

La dimensione mondana agisce sull'individuo modificando la sua struttura nei

termini di tonalità cromatiche affettive che sono tali perché significative. In altre parole la risposta a quegli effetti è una risposta non puramente fisiologica ma caricata concettualmente. Si vuole dire, in altre parole, che l'ente che ha mondo è un ente per cui semplici sensazioni possano definirsi emozioni, sentimenti. Il distanziamento dal mondo è ciò che strutturalmente porta l'ente umano a provare dei sentimenti capaci di dirigere la propria azione. L'emersione di oggetti amati o odiati è data dalla tonalità emotiva che diventa prerogativa dell'ente per il suo stesso essere esposto.

Ripensiamo al gatto Arturo e la sua coperta marcata percettivamente. La coperta non è più sul divano e Arturo non sembra accorgersi di questa mancanza, la marcatura è puramente percettiva e non emotiva. L'individuo umano vede in quella stessa coperta possibilità d'azione perché quella coperta è marcata emotivamente. Legata a dei ricordi più o meno felici, anche lo stesso odore potrebbe agire procurando dei sentimenti più o meno sgradevoli, e proprio perché trama di una serie di collegamenti, associazioni, informazioni significative ed emotive, l'individuo deciderà cosa fare di quella coperta. La coperta diventa una cosa che serba in sé possibilità d'azione molteplici. In questo senso la dimensione emotiva è una dimensione strutturale dell'ente che ha un rapporto con un mondo. La tonalità è una tonalità diretta verso qualcosa. Oggetto amato o odiato. Una persona che ci sta a cuore o che troviamo sgradevole. Una data situazione che sentiamo affascinante, attraente o minacciosa, verso la quale ci dirigiamo o dalla quale fuggiamo.

«ciò che fa paura», è sempre un ente che si incontra nel mondo, sia esso un utilizzabile, una semplice-presenza o un con-Esserci. [...] ha il carattere della minacciosità. [...] l'aver paura non comincia con la semplice constatazione dell'avvicinarsi di qualcosa, ma, fin dall'inizio, scopre la cosa come tale da far paura. Solo avendo paura è possibile alla paura, osservando espressamente, «rendersi conto» di ciò che fa paura. La visione ambientale preveggenza vede ciò che fa paura perché si trova nella situazione emotiva della paura. L'aver paura, in quanto possibilità latente dell'essere-nel-mondo emotivamente situato, l'«esser pauroso», ha già scoperto il mondo in modo tale che da esso possa avvicinarsi qualcosa che fa paura. [...] Solo un ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso può aver paura. L'aver paura apre questo ente al rischio, al suo esser-abbandonato a se stesso. (Heidegger 1927; trad. it. 2005 pp. 174-175)

Una data situazione, un utilizzabile o un ente possono sembrare minacciosi, e anche qualora il cosa che produce quella sensazione non è presente, riusciamo a cogliere e a prevedere la possibile minacciosità. A seconda della prossimità o della tonalità di quella minaccia proveremo poi orrore, terrore o semplice spavento. Da quella minacciosità scappiamo via perché sappiamo che potrebbe essere rischioso per noi stessi, e in questo senso scopriamo e prendiamo contatto con la nostra struttura.

Non diversamente se una data situazione, un utilizzabile o un ente mostrano un carattere di avvenenza ci avvicineremo ad esso fino a prenderne possesso. In un caso o in un altro le nostre possibilità d'azione emergono a partire dalla tonalità emotiva prodotta e a seconda dell'intensità l'azione si configurerà in un avvicinamento o in un allontanamento, in altre parole l'azione acquisterà una direzione caricata emotivamente.

L'istanza emotiva fondamentale e che mostra la struttura costitutivamente problematica dell'Esserci è l'angoscia rispetto alla quale emergono le altre tonalità emotive e che per tale motivo appaiono secondarie. E ciò è dovuto al fatto che mentre le tonalità emotive sono in qualche modo dirette – si ha paura di qualcosa o per qualcuno- l'angoscia è l'istanza diretta verso l'essere- nel –mondo come tale.

Come distinguere fenomenicamente ciò davanti a cui l'angoscia è angoscia da ciò davanti a cui la paura è paura? Il davanti-a-che dell'angoscia non è un ente intramondano. [...] La minaccia non ha il carattere di un danno determinato che colpisca il minacciato relativamente a un particolare e determinato poter-essere effettivo. Il davanti-a-che dell'angoscia è completamente indeterminato. Questa indeterminatezza non solo lascia effettivamente del tutto indeciso da quale ente intramondano venga la minaccia, ma sta a significare che in generale l'ente intramondano è «irrilevante». Niente di ciò che all'interno del mondo si presenta come utilizzabile o semplice-presenza può fungere da ciò innanzi a cui l'angoscia è tale. [...] Ciò che opprime non è questa o quella semplice-presenza e neppure la totalità di esse come somma, ma la possibilità dell'utilizzabile in generale, cioè il mondo stesso. (Heidegger 1927, trad it. 2005 p.227 sgg.)

È il mondo stesso, l'esposizione all'orizzonte di possibilità a determinare l'istanza

angoscia. L'individuo prova angoscia non in relazione ad una situazione data, un utilizzabile o un ente ma per il stesso essere aperto al ventaglio di possibilità offerte dal mondo. In altre parole l'angoscia è istanza affettiva fondamentale in quanto è la tonalità emotiva che accompagna l'essere nel suo essere in relazione col mondo e nel suo percepire il mondo in quanto tale.

L'angoscia è espressione di una forma di amplificazione della possibilità che consiste nel vedere che il mondo è in grado di offrire nulla, giacché sprofondano sia gli utilizzabili che gli enti intramondani.

Non vengono in altre parole marcati emotivamente enti o utilizzabili, ma in qualche modo essi vengono investiti dalla possibilità che li eccede fino a nullificarli. L'individuo angosciato vede nel mondo un orizzonte di possibilità d'azione così vertiginoso da renderne difficile la selezione, è "spaesato" rispetto al mondo giacché esso appare privo di coordinate. Si pensi all'immagine di un buco nero. Un corpo celeste così denso e con una attrazione gravitazionale così elevata da non permettere l'avvicinamento di qualsiasi altro corpo celeste. Un buco nero è in qualche modo respingente, la densità può diventare un'immagine di un nucleo di possibilità che stanno tutte lì e che sembrano amplificarsi. Per l'individuo angosciato il mondo è così carico di possibilità da divenire respingente, così respingente da determinare l'isolamento dell'individuo e il suo collasso sul proprio asse.

In questo caso l'esperienza e la rappresentazione della possibilità, di tutte le possibilità blocca l'individuo nello stato di isolamento, in cui ha luogo una reiterazione iper-riflessiva (Virno 2009 p. 66). Di fronte all'indeterminatezza e alle possibilità infinite del mondo l'uomo prova angoscia è "spaesato" perché non sa riconoscere coordinate né direzioni.

Per quanto l'istanza sia connessa alla realtà del possibile, Heidegger descrive l'angoscia come la situazione emotiva dell'individuo che è posto innanzi alla possibilità, specularmene Simondon guarda ad essa come ad una possibilità in qualche modo incarnata. L'angoscia è eccedenza della realtà del possibile tutta interna all'indeterminatezza dell'individuo.

Se in Heidegger l'angoscia è una dimensione fondamentale e strutturale dell'esser-gettato nel mondo, un'esposizione alle possibilità dell'orizzonte mondano, in Simondon l'angoscia è eccedenza nell'individuo delle proprie cariche potenziali.

O meglio, delle cariche potenziali che da sempre sono associate all'individuo in quanto creatura neotenica, ambivalente e indeterminata.

Se in Heidegger l'isolamento dell'ente è tale giacché egli non è come in grado di muoversi nel mondo, in Simondon l'individuo è bloccato al centro di se stesso, come preindividuale e come essere individuato. La delocalizzazione e lo straniamento dalle proprie coordinate spazio-temporali sono tali perché perde la propria singolarità. Nel momento dell'angoscia l'individuo vorrebbe attualizzare tutte le proprie possibilità. È sì spaesato ma è spaesato non perché è schiacciato dalle possibilità mondane ma dalle proprie. Il "non sentirsi a casa propria" diventa un "non sentirsi più in abiti propri". Non sono le possibilità del mondo ad eccedere ma eccede egli stesso in quanto essere che sente la propria indeterminatezza.

La situazione emotiva in Simondon ha la funzione di modulare internamente l'individuo per sfarlo e poi aprirlo all'azione. In Heidegger ha la funzione di modularlo e di offrire delle direttive per agire nel mondo e in relazione ad esso.

Ma come si vede è una modulazione che riguarda la dinamica singolo-mondo.

Si vuole dire e si rischia di affermare che la descrizione di Simondon in qualche modo offre la possibilità di guardare alla ambivalenza delle dinamiche messe in campo dal sistema individuo, la dinamica singolo-mondo e la dinamica interna al singolo. E se l'angoscia blocca e isola l'individuo dall'altra parte lo apre all'azione proprio a partire dalle virtualità che gli appartengono da sempre e che gli permettono l'armonizzazione nel collettivo. Ma che tipo di dinamica mette in campo il collettivo? Che tipo di armonizzazione pertiene allo spazio transindividuale? A livello partecipativo cosa regola e argina i movimenti sfasati degli esseri individuali che lo abitano e che in esso agiscono, si trasformano e lo modificano?

Le domande ci vincolano in una direzione ed è una direzione verso l'aspetto della natura umana capace di stabilizzare e di arginare la mobilità schizofrenica dell'individuo che è nello stesso tempo sistema concreto e movimento fluido, affettività scomposta e cristallizzata: la dimensione normativa.

2.2 Il luogo delle norme

“ Il comandare, l'interrogare, il raccontare, il chiacchierare, fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare”

Wittgenstein (§ 25)²⁷

“Vero e falso è ciò che gli uomini dicono; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita”

Wittgenstein (§ 241)²⁸

Il regime di individuazione nel quale emergono soggetto e comunità, i *fatti della vita umana*²⁹, “il comandare, l'interrogare, il chiacchierare”, l'esperienza religiosa, la politica, qualsivoglia pratica sociale è descritto attraverso la categoria il transindividuale. Il transindividuale permette, come abbiamo cercato di mostrare, di cogliere il soggetto al limite fra sé in quanto essere individuato e sé in quanto parte del collettivo. Il livello del *tra*. A tale livello abbiamo a che fare con una disparazione fra due organi di grandezza, il singolo e il collettivo appunto, che necessitano di un'armonizzazione nei termini di un modulatore capace di mediare. La presenza pervasiva di vincoli normativi è espressione di tale necessità armonizzatrice. Il dispositivo normativo emerge in seguito alla necessità di risolvere uno stato nei termini di un *accordo di frequenza*, di risonanza collettiva.

Se guardiamo alle relazioni interpersonali, alla cooperazione e l'intesa fra i diversi attori sociali, ai cosiddetti *ordini costruiti* e quelli *spontanei* (Petroni 1999, p. 264), notiamo quanto essi risultino essere “comportamenti” rispondenti a regole.

E tali comportamenti rispondenti a regole risultano essere da una parte

27 WITTGENSTEIN L. (1953) *Philosophische Untersuchungen*; trad.it. *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 1999;

28 WITTGENSTEIN L., *ibidem*

29 AA.VV (2004) *L'azione innovativa: quando cambia una forma di vita. Forme di vita 2-3*, DeriveApprodi, Roma, 2004; pg. 3

espressione di una necessità dall'altra descrizione della possibilità stessa del mutamento. Espressione di una necessità armonizzatrice: in qualche modo salvaguarda dalla schizofrenia del movimento. Descrizione della possibilità del mutamento: salvaguarda dalla cristallizzazione degli atti.

La natura doppia del dispositivo normativo è espressione della natura ambivalente della natura umana, che da una parte è fluire storico, dall'altra è invariante biologico. In questo senso parlare di norme significherà per noi interrogarci sulla natura dell'individuo umano, e ancor di più parlare del "movimento" delle norme significherà dar conto del carattere mutevole, irrequieto, mai del tutto completo della nostra forma di vita. Nello specifico ci interesserà guardare al movimento di norme di quel tipo di *ordine spontaneo* che è il linguaggio evidenziando anzitutto la differenza fra *ordini costruiti* e *ordini spontanei*, in un secondo momento la nostra attenzione sarà rivolta alla situazione critica, al momento di caduta, cioè, delle norme vigenti. Perché una norma entra in crisi? Come è possibile la creazione di nuove norme? Quale lo spazio di tale creazione?

Quale la direzione di tale movimento? Dall'alto verso il basso o viceversa? E che ruolo rivestono i parlanti in tale processo? Deve essere concepito quale naturale alla stregua del processo di decadimento fisico, o naturale nel senso di frutto di una *volontà/decisione* spontanea? In che senso, poi, *spontanea*? Per rispondere a queste domande ci serviremo anzitutto di un esempio in negativo: l'esperanto. Seguiremo la logica dell'esperanto per sollevare tale questione: se il movimento delle norme fosse quello descritto dall'esperanto con che tipo di forma di vita avremmo a che fare? In altre parole sarebbe l'esperanto, o qualsivoglia lingua imposta dall'alto, la forma linguistica più vicina alla natura dei parlanti, sarebbe il diagramma³⁰ della natura umana?

30 «'Per diagramma' intendo, con Peirce e con i matematici, il segno che riproduce in miniatura struttura e proporzioni interne di un certo fenomeno» P. VIRNO, *Motto di spirito e azione innovativa*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005; pg. 10.

2.2.1 Gramsci e il movimento delle norme

“Le regole giuridiche dovrebbero essere basate sul riconoscimento degli aspetti essenziali delle regole che sono emerse spontaneamente dall'interazione”

A.M. Petroni

“La possibilità dell'agire non discende da un sistema di norme che emanerà sempre dall'alto [...] ma è affare della politica, in ultima analisi, delle regole che gli uomini si daranno autonomamente nel loro spazio politico”

A. Dal Lago

Riprendendo quanto detto da Petroni, si dovrebbe accettare la distinzione fra due tipi di ordini sociali: gli *ordini costruiti* e quelli *spontanei*.

Gli ordini costruiti sono

il risultato di una progettazione razionale da parte di un singolo individuo o di un ristretto numero di persone. La loro esistenza è dovuta al fatto che tutti gli elementi dell'ordine obbediscano a certi *comandi* che specifichino quello che ciascuno di loro deve fare in ogni determinata circostanza. [...] sono stati creati per servire uno scopo specifico che è comune a tutti i componenti dello stesso ordine [...] l'esercito, o un'impresa commerciale, sono esempi di ordini costruiti. (Petroni 1999 p. 265)

Di contro gli ordini spontanei

“non sono progettati da una singola mente o da un gruppo di menti, ma nascono dall'incontro delle azioni e delle disposizioni di una pluralità di individui, ognuno dei quali persegue i propri fini. [...] gli elementi seguono un tipo di regole che evitano l'interferenza negli obiettivi e nel comportamento di altre persone. Queste regole sono perciò una proibizione di condotta *ingiusta* – una condotta che viola i legittimi diritti degli altri. [...] Gli ordini spontanei o autogenerantisi possono essere molto complessi perché non dipendono dalle capacità di calcolo di un limitato numero di individui. Si tratta quindi di ordini non gerarchici; e poiché non servono un singolo e predeterminato

scopo, o un numero limitato di obiettivi predeterminati, possono evolvere in relazione alle mutevoli condizioni interne ed esterne, senza dissolversi.

Il mercato e il linguaggio sono due esempi fondamentali di ordini spontanei”
(ibidem)

Guardiamo alle due definizioni offerte da Petroni - riprese da Hayek e Polanyi - soffermiamoci su taluni termini e leghiamo tali definizioni all'ulteriore differenza, riferita alla natura delle norme giuridiche, fra *legislazione* e *diritto*.

Gli ordini costruiti sarebbero “il risultato di una progettazione razionale da parte di un singolo individuo o di un ristretto numero di persone” e sarebbero “ stati creati per servire uno scopo specifico, che è comune a tutti i componenti dello stesso ordine”; è evidente quanto, assumendo tale definizione, essa sia frutto di una cooperazione interindividuale e nello stesso tempo essa sia riferita solo ad una parte.

Gli ordini costruiti si pongono come frutto di progettazione e non esito di partecipazione. Lo spazio di creazione di ordini di tal genere è uno spazio in cui, per riprendere la terminologia simondoniana, tutti i potenziali sono già messi in campo, sono saturate le possibilità e l'eventuale mutamento di esso deve passare attraverso un'ulteriore azione progettante. Tali ordini, in altre parole non mutano e non si modificano omeostaticamente.

Nello stesso tempo in quanto espressione di un accordo di progettazione essi sono riferiti ad una classe e non al collettivo tutto. Ad un sistema cioè già regolato in cui le funzioni sono già stabilite e non c'è possibilità di sfasatura.

Immaginiamo di considerare la forma di vita umana una sorta di insieme/classe: un ordine sociale, o meglio le regole di un ordine sociale che rispettino l'ampiezza dell'insieme, dovrebbero, in linea di principio, essere *valide* per tutti gli elementi dell'insieme/classe. Le regole di un ordine costruito risultano sottrarsi a ciò: la loro piena *validità* riguarda solo una parte dell'intero insieme/classe, quella parte cioè che ha creato quelle regole, vale a dire gli elementi dell'ordine. Un ordine costruito è di fatto un'organizzazione gerarchica, le cui regole vengono imposte dall'alto. In cui la relazione che si viene a creare fra l'individuo e la regola è una relazione squisitamente verticale. Il verso di tali regole/norme sarà dall'alto -verso- il basso. I soggetti concreti che fruiscono di quelle norme dovranno adeguarsi ad esse giacché

esse si presentano come *prescrizioni* di comportamento, alla stregua delle norme giuridiche derivanti da una *legislazione*.

All'interno della questione delle norme giuridiche si pone un'ulteriore differenza alla quale non possiamo non prestare attenzione: la differenza tra *diritto* e *legislazione*.

“Le norme giuridiche derivanti da una legislazione sono il prodotto di una *volontà* specifica. Si può trattare di un sovrano assoluto come di un parlamento. Lo scopo della legislazione [...] è quello di far prevalere una specifica volontà, per esempio quella di una maggioranza parlamentare. Di conseguenza, una legislazione è un *comando* dato agli individui, una prescrizione di comportamento” (Petroni 1999 p. 263)

Nel caso di una legislazione le norme risultano essere prodotte da una *parte*, non emergono dalla rete di relazioni fra la pluralità di soggetti concreti, ma vengono prodotte da una parte di tale pluralità che chiede ai più il rispetto delle prescrizioni. La legislazione è un esempio di ordine costruito e il *verso* delle norme, il verso del movimento delle norme è in un solo senso: dall'alto- verso- il basso. Ancora qui abbiamo a che fare con un accordo e non con una partecipazione transindividuale.

Diversamente l'ordine spontaneo nasce “dall'incontro delle azioni e delle disposizioni di una pluralità di individui”, ogni ordine spontaneo “può evolversi senza dissolversi” e inoltre le regole di un ordine spontaneo risultano essere “una proibizione di condotta *ingiusta*- una condotta che viola i legittimi diritti degli altri”.

Lo spazio di emersione degli ordini spontanei è lo spazio relazionale della transindividualità. La *pluralità* è nello stesso tempo la condizione che garantisce l'esistenza degli ordini spontanei e parte essa stessa necessaria al funzionamento e alla creazione degli stessi.

Gli ordini spontanei si presentano come esito di una disparazione fra ordini di grandezza differente che mettono in comune le proprie prerogative. Lo spazio transindividuale che è condizione, esito e nello stesso tempo spazio di emersione di tali ordini, si presenta come uno spazio in cui le diverse soggettività non si disperdono ma si amplificano. La partecipazione transindividuale, in altre parole, accorda una preminenza alla singolarità differenziale in quanto tale e crea le condizioni per porsi quale regime di ulteriori individuazioni: in altre parole di nuove

strutturazioni dello spazio pubblico, di un mutamento delle vecchie strutture e dell'invenzione di inedite, di emersione di dispositivi normativi autoregolantesi.

Lo spazio relazionale viene a configurarsi come luogo di emersione dell'ordine, luogo di mutamento, di evoluzione dello stesso, luogo di creazione delle regole dell'ordine. Non c'è gerarchia ma sviluppo orizzontale.

Il *diritto* è un ordine spontaneo.

“ Il diritto è composto di regole che sono il risultato di una lunga serie di decisioni prese da giudici, e dalle opinioni dei giuristi. Di conseguenza esse non sono neppure il risultato di *invenzione*, ma della *scoperta* di che cosa è considerato giusto o ingiusto, in qualsiasi epoca o società [...]

Di regola, le norme giuridiche non *prescrivono* agli individui un comportamento specifico. Esse *proibiscono* quei comportamenti che possono danneggiare oppure che possono violare i diritti legittimi di altre persone. [...]

Poiché il diritto è essenzialmente un processo di scoperta, la regolamentazione giuridica, di norma, conterrà le regole di comportamento che sono effettivamente seguite dagli individui nella loro interazione. [...] Queste regole emergono come risultato di un'interazione ripetuta sotto differenti circostanze. Sono state adottate, tra le molte regole alternative provate in passato, poiché sono quelle che meglio servono i fini di ogni individuo” (Petroni 1999 p. 263)

Le norme giuridiche descrivono le regole “effettivamente seguite dagli individui nella loro interazione”, e fra le diverse alternative le une emergono sulle altre; in altre parole fra le diverse regole alternative emergono quelle riconosciute capaci di “descrivere” al meglio le interazioni di fatto, di farsi espressione delle stesse, di essere capaci di armonizzare realmente quei sistemi tesi che sono chiamate a modulare e mediare.

È evidente che ciò che abbiamo definito *verso* è ben differente dal *verso* delle norme derivanti da una legislazione, o da qualsiasi ordine costruito, anzi è un *verso* del tutto contrario: dal-basso-verso-l'alto. E già di per sé i termini parlano chiaro. Le norme giuridiche, le regole degli ordini spontanei “emergono”, le regole degli ordini costruiti o le norme legislative “derivano”. Al movimento unidirezionale delle norme che regolano gli ordini costruiti si contrappone un movimento complesso, fatto di deviazioni, interazioni e innovazioni delle norme che regolano gli ordini spontanei. Nell'*infra*, nello spazio relazionale, l'interazione è regolata variamente, quelle regole

che garantiscono più delle altre l'intesa, la cooperazione fra i soggetti concreti, diventano -potremmo dire- più *prestigiose* o, ancor meglio, vengono riconosciute come tali dagli attori sociali in atto. E sono proprio tali regole, quelle prestigiose, ad emergere e a sostituire le regole ormai cadute giacché non valide descrizioni delle effettive interazioni.

“La nozione di prestigio è associata all'accettazione volontaria di un rapporto di subordinazione laddove «l'uomo ammira e guarda dal basso in alto» per la consapevolezza di quella che si configura come una superiorità di valore”(D'Agostino 1996 p. 275)

2.2.2 La crisi: la sospensione delle norme

“Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono *abitudini* (usi, istituzioni)”

Wittgenstein, § 199

Le norme giuridiche, le norme di ogni ordine spontaneo si evolvono, si innovano senza dissolversi, emergano da uno spazio relazionale e sono, quindi, una sorta di esito di differenti e alternative interazioni, ed è qui, a nostro avviso che si pone il problema del *prestigio* o, ancor meglio dell'*egemonia*. Ma procediamo con ordine e per punti.

a) Anzitutto l'innovazione di una norma presuppone la caduta della stessa. In altre parole perché ci sia mutamento/evoluzione/innovazione dobbiamo anzitutto considerare il momento precedente, vale a dire la situazione critica della caduta/sospensione della norma. Una sospensione che genera movimento, che precede il movimento. Movimento che porta alla modificazione di una forma di vita, attraverso la modificazione delle sue regole;

b) lo spazio di tale modificazione è uno spazio relazionale, è *infra*, dal quale emergono nuove norme, quelle riconosciute come più *prestigiose*;

c) il verso di tale movimento è dal basso-verso-l'alto.

La situazione critica precede l'azione innovativa. La crisi di una norma precede la modificazione della stessa. Ma come definire la situazione critica?

“ Quando una forma di vita, che per l'innanzi pareva inoppugnabile, prende le sembianze di un abito troppo largo o troppo stretto; quando diventa incerta la distinzione tra «piano grammaticale» (le regole del gioco) e «piano empirico» (i fatti cui quelle regole dovrebbero applicarsi); quando la prassi umana si imbatte foss'anche di sfuggita, in quel ginepraio logico che i giuristi chiamano *stato d'eccezione*” (Virno 2005 p.9)

Una situazione critica sarebbe caratterizzata da una sorta di attrito, un attrito che si esprime attraverso l'inadeguatezza di una norma rispetto ai fatti cui essa dovrebbe applicarsi. Una situazione critica è uno *stato d'eccezione*, una sospensione di norme, una zona di indifferenza (Agamben 2003 p.34), in cui si è come confusi per la moltiplicazione di applicazioni eterogenee della medesima norma. Qualora si applichi una norma in modi difformi e inconciliabili fra loro, di fatto la si sospende. È un po' come se quella norma non fosse più capace di vincolare a sé un comportamento, come se non contenesse le regole di comportamento effettivamente seguite dagli individui nella loro interazione. È come trovarsi in un paese straniero e non saperne la lingua:

“ Immagina di arrivare, come esploratore, in una regione sconosciuta dove si parla una lingua che ti è del tutto ignota. In quali circostanze diresti che la gente di quel paese dà ordini, comprende gli ordini, obbedisce ad essi, si rifiuta di obbedire, e così via? Il modo di comportarsi comune agli uomini è il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo una lingua che ci è sconosciuta (Wittgenstein § 206)”

Chi agisce in una situazione critica si ritrova a dover adottare un nuovo sistema di riferimento:

“Risale *al di qua* della regola (essendo quest'ultima ignota o sospesa) e adotta come «sistema di riferimento» un insieme di comportamenti vitali specie- specifici [...] «il modo di comportarsi comune agli uomini»” (Virno, 2005, p 49)

Uno spaesamento che è simile allo spaesamento esperito dal singolo all'interno della dinamica interna a se stesso. Come si vede le dinamiche che si istaurano all'interno del singolo mostrano di avere una sorta di corrispettivo all'esterno di esso. Se l'istanza angoscia determinava uno spaesamento nei termini di un'eccedenza delle cariche potenziali e delle virtualità, se in altre parole nell'angoscia l'individuo esperisce uno sfasamento dei piano e delle dimensioni che lo riguardano, in quanto sistema storico e naturale, in quanto possibilità e attualità, in quanto *da sempre* e in quanto *qui e ora*; a livello collettivo lo spaesamento riguarda uno iato, un attrito fra il dispositivo normativo e le interazioni che quel dispositivo è chiamato ad armonizzare e stabilizzare.

In altre parole in una situazione critica, in cui lo iato fra il piano normativo e il piano dell'applicazione risulta essere non solo più evidente, ma ancor di più risulta incerta la distinzione stessa fra i due piani, in cui proliferano applicazioni dissimili e contraddittorie di una stessa norma, una norma cioè diventa inadeguata rispetto al piano dei fatti che essa dovrebbe vincolare, in tale situazione si opererebbe un ritorno alle pratiche.

Alle pratiche effettive, ai fatti della vita umana quali il "comandare, l'interrogare, il narrare" (Wittgenstein § 25), alle *regolarità*, alla strutturazione normale dei rapporti di vita (Virno, 2005, p.52).

Il ritorno alle pratiche ri-innesta il movimento. Il ritorno alle pratiche è come una sorta di sguardo al piano applicativo, è uno sguardo rivolto alla prassi, dalla quale ci si muove per decidere/selezionare la nuova norma da seguire.

2.2.3 Gramsci e natura umana: vs esperanto

“ Non esiste un'astratta «natura umana»,
fissa e immutabile [...] la natura umana è [...] un fatto storico accertabile”

A. Gramsci

“ Io penso che la storia ti piace, come
piaceva a me quando avevo la tua età, perché
riguarda gli uomini viventi, e tutto ciò che
riguarda gli uomini, quanti più uomini è
possibile, tutti gli uomini del mondo in quanto
si uniscono tra loro in società, e lavorano e
lottano e migliorano se stessi, non può non
piacerti più di ogni altra cosa”

A. Gramsci- Lettera al figlio

Nella lettera del febbraio 1918 indirizzata a Leo Galletto, Gramsci scrive:

“Abbasso l'esperanto! [...]. Io sono un rivoluzionario, uno *storicista*, e affermo che sono *utili* e razionali solo quelle forme di attività sociale (linguistiche, economiche, politiche) che spontaneamente sorgono e si realizzano per l'attività delle energie sociali libere. Perciò: abbasso l'esperanto, così come abbasso tutti i privilegi, tutte le meccanizzazioni, tutte le forme definitive e irrigidite di vita, cadaveri che ammorzano e aggrediscono la vita in divenire.

[...]

Gramsci

Πάντα ρεῖ!

Eraclito

Tutto si muove!

(Trad.) Gramsci

Gramsci contrappone il fluire del linguaggio alla “meccanizzazione” della proposta esperantista, alla possibilità stessa di una lingua suscitata artificialmente, che risulti immune da ogni tipo di mutamento. Una lingua unica, una lingua internazionale per l' *internazionale* non è nient'altro che “un'ubbia, un'illusione di mentalità cosmopolitiche” (Gramsci 1918). E ancora nell'articolo dall' “Avanti” del febbraio 1918:

“1) *La lingua internazionale* è uno sproposito scientificamente. Le lingue sono organismi molto complessi e sfumati, che non possono essere suscitate artificialmente. [...] Le trasformazioni linguistiche sono lente e avvengono solo per i contatti nuovi che i bisogni della complessa vita civile creano; essi sono spontanei, non possono essere determinati intellettualisticamente.[...] La lingua internazionale sarebbe un meccanismo, privo di tutte le agilità e le possibilità espressive di una lingua parlata; sarebbe un meccanismo perfetto, definitivo, mentre l'espressione non è mai definitiva, perché i rapporti di pensiero cambiano continuamente e solo una lingua parlata può trovare in se stessa, o in altre lingue, le nuove sfumature, i nuovi legami verbali che si adeguino ai bisogni nuovi: li trova nel passato, che rivive rinnovato[...] li trova in un ceto borghese o proletario che accanto alla lingua colta comune, ha un suo gergo professionale che ad un certo punto offre alla lingua comune una metafora, un'immagine, un nome che prima mancava”³¹

Nei due scritti, riportati quasi per intero, è evidente quale idea di «natura umana» e di linguaggio muova Gramsci, e che lo porti ad esprimersi in questi termini qualora si prospetti la possibilità di una lingua unica.

La «natura umana» è un movimento storicamente concreto, è un fluire di storie, storie di uomini reali e concreti in rapporti reali e concreti, che si modificano e si influenzano fra loro. La lingua è parte di tale storia e il suo stesso fluire ne è un'ulteriore prova. È come se ci dicesse che è il fluire, il *ρειν* la caratteristica che più di tutte bisogna accettare e rispettare. Una forma linguistica che non accettasse il *ρειν* della forma di vita umana, sarebbe oltre che irreali, poco rispettosa della natura stessa dei soggetti concreti immersi nelle pratiche e nelle interazioni.

Come infatti il progetto esperantista è naufragato. Qualsiasi progetto di una lingua imposta dall'alto è destinata a naufragare.

“Il Manzoni si pose il quesito: come si può creare la lingua italiana, ora che è fatta l'Italia? E rispose: è necessario che tutti gli italiani parlino il toscano, è necessario che lo Stato italiano arruoli i maestri elementari in Toscana: si sostituirà il toscano ai numerosi dialetti che le varie regioni parlano, e fatta l'Italia, sarà fatta anche la lingua italiana. Il Manzoni riuscì a trovare appoggio nel Governo, riuscì a far intraprendere la pubblicazione di un *Novo Dizionario* che avrebbe dovuto contenere la vera lingua italiana. Ma il *Novo Dizionario* rimase a metà, e i maestri furono arruolati tra le persone

31 GRAMSCI A. *Grammatica e linguistica*, Editori Riuniti, Roma 1993; pg. 41-42

colte di tutte le regioni d'Italia. Era avvenuto che uno studioso della storia del linguaggio, Graziadio Isaia Ascoli, alle centinaia di pagine del Manzoni aveva contrapposto una trentina di pagine per dimostrare: che neppure una lingua nazionale può essere suscitata artificialmente, per imposizione di Stato; che la lingua italiana si sta formando da sé, e si formerà solo in quanto la convivenza nazionale abbia suscitato contatti numerosi e stabili tra le varie parti della nazione; che il diffondersi di una particolare lingua è dovuto all'attività produttrice di scritti, di traffici, di commercio, degli uomini che quella particolare lingua parlano”³²

Non è l'imposizione di un vocabolario, di norme grammaticali a garantire l'acquisizione da parte dei parlanti di quella lingua e delle sue norme. Di fatto l'Esperanto non ha una sua realtà effettiva, di fatto lo stesso italiano è altro dall'italiano del progetto manzoniano. “Le lingue, per la loro particolare natura non si impongono né con la forza delle armi né con decreto governativo” (Lo Piparo 1979 p 91), la diffusione e la modificazione di una lingua, la diffusione oltre i confini nazionali, e la modificazione interna di una lingua, sono connesse alla capacità che le lingue hanno di esercitare *prestigio*.

In altre parole la diffusione di una data lingua si realizza per una adesione spontanea da parte di chi adotta nuove strutture linguistiche (tesi del 'consenso linguistico'). Si consente spontaneamente «alla parlata di gruppi» perché se ne subisce il *prestigio* culturale, perché la superiorità spirituale esercita fascino sul “popolo conquistato”. Il latino, ad es., si diffuse al di là delle mura di Roma per il prestigio, la superiorità culturale di Roma, che divenne quindi centro di *irradiazione linguistica*. Il contatto, poi, fra la lingua dominante – il latino- e le lingue dominate – il celtico delle Gallie e il germanico³³ - produsse influenze reciproche fra le lingue, e ciò a testimonianza del fatto che l'assunzione di nuove strutture linguistiche non sia imposta “dall'alto”, ma avvenga spontaneamente. Il latino innova il celtico, influenza il germanico imprestandogli parole e forme; a contatto con lingue ritenute ad esso inferiori (Semi, Camiti, Etruschi) perde l'aspirazione caratteristica di tali lingue per tracciare maggiore distanza fra la propria superiorità “spirituale” e la debolezza di quelle civiltà. E la stessa interferenza e influenza.:

32 GRAMSCI A. (1918) *La lingua unica e l'Esperanto*, da “Il Grido del Popolo” in *Grammatica e linguistica*, Editori Riuniti, Roma 1993; pgg 49-50

33 GRAMSCI A. (1975) *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino; pgg 738-739

“può avvenire nello stesso seno di una nazione tra diversi strati ecc., il gergo dei mestieri ecc. cioè delle società particolari, innovano molecolarmente”³⁴

Nella nota del Quaderno 3 non a caso Gramsci riconosce che la creazione del volgare illustre sia da imputare all'*egemonia* (= *prestigio*) intellettuale di Firenze. *Egemonia* che non è supremazia ma «costrizione sorretta da consenso». È la capacità di far corrispondere alla necessaria costrizione delle leggi un massimo di consenso nell'ambito della società civile.

L'*egemonia* quindi come “costrizione sorretta da consenso”. Nel libro *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Lo Piparo mostra quanto la matrice del marxismo gramsciano sia da rintracciare negli studi giovanili di glottologia; quanto, in altre parole, la riflessione sul linguaggio sia stato per Gramsci un terreno fertile per l'elaborazione delle teorie che lo hanno reso originale.

Il concetto linguistico di *prestigio* antenato del concetto di egemonia; l'idea della mutevolezza linguistica, risultato di atti di volontà umana, contro l'idea dell'esistenza di rigide leggi fonetiche che regolerebbero il linguaggio stesso, assimilabile alla definizione del proletariato come “protesta del divenire storico contro ogni irrigidimento e impaludamento del dinamismo sociale (“Abbasso l'esperanto! [=idea della rigidità linguistica] Abbasso tutte le forme irrigidite di vita!”³⁵).

Il punto al quale presteremo attenzione sarà il punto b), vale a dire: lo spazio della modificazione delle norme è uno spazio relazionale, è l'*infra*, dal quale emergono nuove norme, quelle riconosciute come più *prestigiose*.

Abbiamo visto come, in seguito ad uno *stato d'eccezione*, una situazione di crisi, si creino le condizioni per l'innovazione attraverso un *ritorno*: il ritorno alla “strutturazione normale dei rapporti di vita”, alle regolarità, in altre parole alle pratiche. Abbiamo visto come tale ritorno riguardi nello specifico quegli *ordini* definiti *spontanei* attraverso l'esempio in negativo dell'esperanto. L'esperanto, esempio paradigmatico per noi degli *ordini costruiti*, non prevede per sua stessa natura né modificazioni, né innovazioni, è una lingua irrigidita che non “soffre

34 GRAMSCI A ididem; pg. 739

35 GRAMSCI A. (1993) *Grammatica e linguistica*, Editori Riuniti, Roma; pg 33

cambiamenti nello spazio e nel tempo”³⁶. In linea di principio una siffatta lingua non passerebbe attraverso alcuna *crisi*, è una lingua astratta che non vive nelle pratiche. È una lingua che non vive né fluisce, è una lingua che non si inserisce nell'*infra*. Pensiamo ad un barattolo pieno di pietre, e guardiamo ad esso come all'*infra*, la lingua sarebbe come la sabbia o l'acqua che si inserisce negli spazi vuoti fra le pietre. Se pensiamo a tale immagine e pensiamo all'esperanto, non guardiamo ad esso come un materiale fluido in grado di adattarsi a quegli interstizi, ma pensando all'esperanto e alla sua rigidità, potremmo pensare ad una righello di acciaio, o una striscia di metallo o comunque ad un oggetto di determinate dimensioni, che occupa un determinato spazio, ma che non adatta se stesso allo spazio cui è inserito. L'esperanto non vive nelle pratiche perché non riconosce l'*infra*, perché non riesce ad inserirsi in esso. È quel righello di metallo che non può per mancanza di plasticità, inserirsi in quel barattolo, ma che vorrebbe imporsi, imponendo la propria dimensione e struttura. Come accennato in precedenza il *verso* delle norme degli *ordini costruiti*, e quindi per noi dell'esperanto, sono dall'alto-verso-il basso, presentandosi come costrizioni e prescrizioni.

La logica dell'esperanto è fallimentare, giacché l'idea di “natura umana” ad essa sottesa, è una idea astratta, meccanica e per nulla “naturale”.

Se è così, bisogna guardare alla logica degli *ordini spontanei*.

Lo *stato d'eccezione*, la situazione critica e il ritorno alla “strutturazione normale dei rapporti di vita”, si diceva, risultano essere condizioni dell'azione innovativa.

Il ritorno alle pratiche ri-avvia il movimento, giacché è a questo punto che si è chiamati a decidere/selezionare la nuova norma da seguire. Come emergono tali nuove norme?

Riprendiamo la definizione di *diritto*

“ Il diritto è composto di regole che sono il risultato di una lunga serie di decisioni prese da giudici, e dalle opinioni dei giuristi. Di conseguenza esse non sono neppure il risultato di *invenzione*, ma della *scoperta* di che cosa è considerato giusto o ingiusto, in qualsiasi epoca o società [...]

Di regola, le norme giuridiche non *prescrivono* agli individui un comportamento

36 GRAMSCI A. (1918) *La lingua unica e l'Esperanto*, da “Il Grido del Popolo” in *Grammatica e linguistica*, Editori Riuniti, Roma; pg. 48

specifico. Esse *proibiscono* quei comportamenti che possono danneggiare oppure che possono violare i diritti legittimi di altre persone. [...]

Poiché il diritto è essenzialmente un processo di scoperta, la regolamentazione giuridica, di norma, conterrà le regole di comportamento che sono effettivamente seguite dagli individui nella loro interazione. [...] Queste regole emergono come risultato di un'interazione ripetuta sotto differenti circostanze. Sono state adottate, tra le molte regole alternative provate in passato, poiché sono quelle che meglio servono i fini di ogni individuo” (Petroni 1999 p 263)

Questa definizione non solo ci apre alla questione della norma come emergente da uno spazio relazionale, ci offre anche la descrizione di quello che abbiamo definito il movimento della norma. Inoltre implica che le regole giuridiche siano “basate sul riconoscimento delle regole realmente seguite dagli individui” (Petroni 1999 p 266). Leggiamo in ciò il *ritorno* di cui prima.

Lo spazio dell'*infra* si presenta come il luogo in cui le interazioni reciproche dei soggetti, e il riconoscimento delle regole di quelle interazioni, portano all'emersione di nuove norme. In altre parole è come se il *ritorno*, offrisse ai soggetti concreti la possibilità di *decidere e selezionare*, quali fra le regole riconosciute debba essere assunta. E sono quelle di cui si riconosce il *prestigio, l'egemonia*³⁷.

È l'egemonia che talune regole assumono a far sì che esse vengano riconosciute come le più valide, le più adeguate giacché contenenti le regole di comportamento effettivamente seguite dai soggetti concreti.

Guardiamo adesso al terzo e ultimo dei punti: c) il verso di tale movimento è dal basso-verso-l'alto.

In realtà già in precedenza abbiamo più volte richiamato l'attenzione sul *verso* del movimento, di modo che non ci rimarrà che ricapitolare alcuni punti.

37 Utilizziamo come intercambiabili i termini. Cfr LO PIPARO, (1979) *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Laterza, Bari, per entrare maggiormente nel merito. In altre parole per riconoscere quanto l'egemonia gramsciana sia nata in seno agli studi prettamente linguistici di Gramsci stesso (cfr soprattutto Capitolo II Neo-grammatici e neo-linguisti. Il paradigma linguistico di Gramsci): “Nel Quaderno sugli intellettuali [...] il concetto di egemonia è spiegato in questi termini: «consenso 'spontaneo' dato dalle grandi masse della popolazione all'indirizzo impresso alla vita sociale del gruppo fondamentale dominante, *consenso che nasce 'storicamente' dal prestigio* (e quindi dalla fiducia) derivante al gruppo dominante dalla sua posizione e dalla sua funzione nel mondo della produzione»(Q. 12, 1932: 2)” PIPARO F. pg. 145.

Attraverso la distinzione fra *ordini spontanei* e *costruiti* e la distinzione fra *diritto* e *legislazione*, è emerso quanto le norme degli uni abbiano un verso opposto a quello degli altri.. In altre parole e schematizzando:

- 1) le norme degli ordini costruiti (es: esercito, impresa commerciale, ogni tipo di organizzazione gerarchica, l'esperanto, le economie pianificate dei paesi comunisti) e le norme derivanti dalla legislazione mostrano un *verso* alto-verso-il basso;
- 2) le norme invece degli ordini spontanei (es: linguaggio, mercato, internet) e le norme giuridiche mostrano il *verso* opposto: basso-verso l'alto.

Ciò significa che in 1) la modificazione di una norma è comunque frutto di una precedente produzione e volontà, vale a dire, il *chi* che modifica una norma è lo stesso *chi* che l'ha prodotta (es: sovrano, parlamento, gli esperantisti). Manca uno spazio relazionale che sia realmente tale, o meglio per il funzionamento di un ordine costruito non è necessario *l'infra*. Ne consegue che tali ordini sono caratterizzati da una rigidità di fondo, cosicché potremmo pensare ad essi come a sorte di meccanismi i cui comportamenti sono prevedibili, calcolabili, le cui azioni sono finalizzate ad uno scopo ben preciso, pianificate. Rintracciamo in esse la “natura umana”? A noi sembra di no. Rintracciamo in essa un movimento in cui non solo le tensioni vengono saturate, ma questa saturazione porta alla stabilità dell'equilibrio che rende rigido e calcolabile ogni tipo di mutazione.

Diversamente in 2) la modificazione di una norma è un fenomeno complesso. Complesso com'è complesso l'ordine stesso. Ordini spontanei caratterizzati da una struttura orizzontale, la pluralità ne è una condizione. Gli ordini spontanei risultano essere caratterizzati dal *πεῖν*, dal fluire, dal movimento. Le loro stesse norme sono caratterizzate dal movimento. Un movimento per nulla lineare, ma frutto di differenti interazioni, di decisioni/selezioni, di azioni innovative. Il luogo degli ordini spontanei è *l'infra*, lo spazio relazionale dove vivono e si muovono i soggetti storici concreti, il luogo dei rapporti di produzione, il luogo delle pratiche, del *senso*. Il luogo da cui “emergono” norme che vengono accettate dalla pluralità giacché *riconosciute* come egemoni.

Rintracciamo in tali strutture la “natura umana”? A noi sembra di sì.

Ma sappiamo anche che l'assunzione della bontà di un ordine su di un altro potrebbe produrre delle ripercussioni in campo etico- politico.

A seconda di quale prospettiva si abbracci ne va non solo della natura umana, ma della sua vita partecipativa. Attraverso la descrizione del movimento di emersione delle norme, e attraverso la prospettiva di Simondon, la “natura umana” si configura “come movimento storicamente concreto”, crediamo che una forma di governo che non rispetti e non riconosca la realtà del movimento naturale delle norme, il cui *verso* è dal basso- verso- l'alto, la realtà dello spazio di tale movimento, *l'infra*, e della naturale trasformabilità delle forme di vita, non rispetti sostanzialmente la “natura” della «natura umana».

Radicalizzando se si assume la prospettiva simondoniana dello spazio transindividuale come spazio partecipativo, in cui da un lato la partecipazione si configura come messa in comune del proprio preindividuale, emotivo, percettivo, linguistico e storico, dall'altro come armonizzazione per il tramite di regole e di ordini che si autoregolano, modificano e modulano, da questo punto di vista viene a decadere l'idea stessa non solo di forme statali monarchiche o autoritarie, ma vacilla anche la fondatezza della democrazia rappresentativa. Essa infatti si presenta e si configura come una forma di accordo interindividuale e non transindividuale. Non esito di una partecipazione collettiva ma accordo che solo formalmente si pone come espressione di una collettività, ma che, di fatto, è accordo interindividuale di una porzione di collettivo.

Terzo movimento

La *Confessione* e la ristrutturazione del se

3.0 Premessa

“Ma ora comincia una nuova storia, la storia del graduale *rinnovamento* di un uomo, la storia della sua graduale *rigenerazione*”
DOSTOEVSKIJ- *Delitto e Castigo*

1. Ogni qual volta ci si ritrova implicitamente o esplicitamente dinanzi all'urgenza di mostrare il nostro *chi*, facciamo di noi stessi un'esperienza ambivalente: da un lato vediamo la nostra storia realizzata che indica delle direzioni nell'agire, nel pensare e nel valutare e, dall'altro, vediamo molteplici possibilità che chiedono di essere realizzate. È come se ci trovassimo a fare esperienza di ciò che potremmo definire un "attrito". L'"attrito" esistente fra le norme e la "mancanza"³⁸ che sentiamo nei confronti delle stesse, l'attrito fra l'appartenenza ad una collettività e il bisogno di sentirci in qualche modo unici, fra le storie che riguardano il nostro *chi* prodotte dall'Altro e la storia che noi stessi ci raccontiamo, fra il sistema e la possibilità. Questo attrito è come se rendesse palese la duplicità della nostra natura, giacché i termini in gioco sono tutti interni ad essa, parti dello stesso "campo"³⁹.

Nei casi in cui esperiamo tale ambivalenza è come se fossimo chiamati ad una ristrutturazione del nostro sé, affinché quella mancanza venga colmata, affinché quella duplicità trovi un equilibrio/stabilizzazione. Equilibrio/ stabilizzazione che, in realtà, ha la caratteristica della provvisorietà (Gehlen 1940, trad. it 1990). L'equilibrio è tale, infatti, fino a che non viene esperita l'ambivalenza. L'equilibrio è

38 Non è un caso l'utilizzo delle virgolette. Non si intenda mancanza come forma di "vuoto". La mancanza verrà in seguito (§3.3) messa in relazione al "possibile"

39 Cfr. Primo Movimento.

tale fino a che non si esperisce un'ulteriore individuazione. Nel corso del Primo Movimento, attraverso la lettura offerta da G. Simondon, abbiamo introdotto la questione dell'individuazione, e dell'individuo quale essere sfasato e disparato, il Secondo Movimento ci ha offerto due elementi, istanza affettiva e normativa, che hanno in qualche modo rivestito il ruolo di premesse necessarie e interlocutori privilegiati delle pagine che seguiranno. Se il Primo Movimento ci ha aperto alla natura dell'essere individuale, alla sua ambivalenza, il Secondo Movimento ha guardato alle istanze che aprono l'individuo allo spazio di soggettivazione, il Terzo Movimento intenderà guardare specificamente a tale spazio. Si vuole dire che si è cercato attraverso i Tre Movimenti di guardare alle fasi dell'essere individuale, per seguirlo a livello dell'operazione. Le pagine che seguiranno di fatto, si interesseranno alla pratica Confessoria nella sua valenza squisitamente transindividuale.

Il Secondo Movimento ha cercato di porsi come una sorta di prolungamento necessario per aprire e preparare le questioni che hanno a che fare propriamente con la natura della ricerca e con le domande alle quali vorremmo tentare di offrire risposta.

Che ruolo riveste la confessione nel processo di individuazione umana? In altre parole qual è il potere del parlare? Quale l'effetto che *il prendere la parola* sortisce sul parlante? E soprattutto è la Confessione in grado di ancorare un individuo fluido al tempo rendendolo soggetto? Si veda bene che quest'ultima domanda non solo pone la questione del soggetto ma ha in sé in qualche modo una prospettiva sul soggetto.

2. La scelta di Simondon ha permesso di guardare alla realtà dell'essere individuale nel suo movimento, nella sua modulazione. Lo sguardo sull'operazione ha permesso di cogliere la sfasatura della realtà individuale, la sua fluidità, il suo essere allo stesso tempo agito da possibilità e tonalità emotive, l'attitudine alla stabilizzazione e all'amplificazione di sé attraverso la partecipazione collettiva.

Guardare all'individuazione nei termini di operazione ha permesso di dar conto della variabilità, temporalità e ambivalenza dell'individuo. Ha significato inoltre guardare al soggetto come ad un soggetto che esiste e si definisce come tale ad intermittenza: il soggetto si dispiega nella prassi, nella realtà dell'azione, dei riti e

delle pratiche. Il transindividuale introdotto da Simondon ha a che fare con la comunanza delle cariche potenziali, con il potenziamento delle stesse che permette alle realtà individuali di dirsi e farsi soggetti. In questo senso la soggettività emerge all'interno di una struttura reticolare/relazionale. Struttura che procede per salti di fasi, per relazioni discontinue, caratterizzata dalla presenza di cariche potenziali che chiedono di essere attuate e realizzate. La soggettività in tal senso si presenta come una sorta di risoluzione sempre provvisoria, come una conquista che veste i panni di una riconquista. Una riconquista che è inerente alla direzione dell'essere a singularizzarsi, a differenziare se stesso e a riconoscersi come agente, ma è una riconquista che necessita nello stesso tempo dell'indifferenziato preindividuale, di tonalità emotive che sfasano l'individuo fra il suo essere indeterminato e la propria singolarità, di una stabilizzazione adattativa creativa quale è la dimensione normativa. Lo spazio della riconquista è lo spazio che espone l'individuo allo sguardo altrui: condizione per la possibilità di un individuo di farsi soggetto è il *tra*, l' *infra*, il sistema transindividuale singolo-collettivo.

La pluralità umana, condizione fondamentale sia del discorso sia dell'azione, ha il duplice carattere dell'uguaglianza e della distinzione. Se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né comprendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro e prevedere le necessità dei loro successori. Se gli uomini non fossero diversi, e ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu o mai sarà, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per comprendersi a vicenda. (Arendt 1958; trad. it. 2005 p.127)

È a questo livello, a livello transindividuale delle pratiche, che ci poniamo per poter parlare di emersione della soggettività, o ancor meglio per poter ravvisare azioni che permettono all'individuo di ristrutturarsi nuovamente e di ancorarsi come soggetto. L'azione che porta l'individuo a conquistarsi si configura come un'azione risolutiva di problematiche interne/esterne dell'individuo. In altre parole ogni qual volta emerge la tensione nell'individuo fra polarità- polarità interne preindividuale/individuale, fra se come singolo e la propria appartenenza alla specie, fra singolo e collettivo- quelle tensioni premono affinché si attualizzino, in altre parole l'individuo è come trascinato a dover prendere una decisione che lo riguarda.

In questo senso ogni qual volta viene esperita la disparazione fra le polarità, fra la propria indeterminatezza e la propria singolarità, un individuo è chiamato ad agire e a rappresentare se stesso quale agente. Ancorare se stesso al tempo, allo spazio, individualizzarsi nuovamente, in altre parole affermare la propria singolarità.

Il nostro sguardo sarà rivolto ad una specifica pratica che, crediamo, possa - in qualche modo - risolvere la tensione prodotta dall'accesso al campo del pre-individuale. Una forma particolare di accesso, in realtà, un accesso che ha a che vedere con la "mancanza" precedentemente introdotta e che sarà in qualche modo una "cifra" delle pagine che seguiranno. Di che tipo di "mancanza" andremo a parlare? Come intendere tale "mancanza" e soprattutto come tale mancanza espone l'individuo alla quota di pre-individuale che lo caratterizza? "Mancanza" poi verso cosa se non verso le norme violate? È chiaro che se si è "mancanti" è necessaria una forma di rettifica, di ristrutturazione del sé, ed è proprio in questi termini che vorremmo guardare alla Confessione.

3. La "mancanza" a nostro avviso potrebbe rappresentare una manifestazione del pre-individuale, o meglio, potrebbe essere intesa come descrizione di una strana pienezza, se si manca si è come "colmi di potenza"

Essere impuri non ha nulla a che vedere con l'osservanza del costume; vuol dire sempre essere colmi di potenza, sia pure una potenza pericolosa, indesiderata. Chi manca al costume è *sviato*; invece di eseguire le celebrazioni che convengono, si deve deviare il cammino della potenza; quindi si impone una rettifica (Van der Leeuw 1956; trad. it 1975 p353).

Chi manca è appunto *sviato*, chi manca entra in contatto con la propria "potenza". Un caso di "mancanza" è rappresentato dalla violazione di una norma, la violazione potrebbe esporre l'individuo al contatto con il proprio potenziale. Questo il caso del nostro Raskol'nikov. L'omicidio dell'usuraia, quindi la trasgressione di una norma umana e divina, ha rappresentato una realizzazione di una "potenza": Raskol'nikov uccide perché crede si tratti di un atto di giustizia che solo agli esseri in qualche modo superiori è permesso compiere, è in loro "potere". Si è "identificato" con tale atto, ha creduto di poter oltrepassare quella norma che credeva frustrasse la proprio

“potenza” e ciò ha determinato l’attrito, la “mancanza” appunto, fra la norma stabile “esterna” e la norma interiorizzata. Potremmo dire che Raskol’nikov ha commesso un errore di valutazione riguardo al proprio *chi*: ha lasciato che a guidarlo fosse una domanda che lo ha totalmente sviato e lo ha allontanato da ciò che effettivamente era in suo potere. La domanda morale “cosa è giusto?” è una domanda che non può appartenere alla sfera vitale di Raskol’nikov per una precisa ragione: Raskol’nikov non può farsi modello di un valore. Ha scelto di porsi come termine di una relazione verticale e si è isolato in tale relazione. La domanda che avrebbe dovuto guidarlo è “*cosa posso fare? cosa realmente io posso fare?*”⁴⁰. Una domanda che non solo lo pone a livello delle relazioni orizzontali nelle quali è invischiato ma che rispetto alla prima risulta essere in qualche modo fondativa. In altre parole Raskol’nikov avrebbe dovuto porsi e vedersi quale soggetto etico, non avrebbe dovuto rispondere ad un interrogativo rispetto a ciò che è giusto o meno. Ma è proprio lo slittamento compiuto da Raskol’nikov che gli ha permesso di vedere, attraverso gli effetti prodotti dall’azione, il proprio *chi*. La violazione della norma ha sortito un effetto che ha modificato Raskol’nikov e lo ha aperto al proprio preindividuale. Il sistema teso Raskol’nikov chiede una risoluzione nei termini di azione attraverso la quale possa riconquistare la propria singolarità.

La scelta dell’esergo e quindi della chiave dostoevskiana dipende da questo: guarderemo alla confessione di Raskol’nikov come esempio paradigmatico e nello stesso tempo come guida argomentativa della sezione. *Delitto e castigo*, infatti, crediamo possa essere inteso come la descrizione di un regime di tensione prodotto nel processo di individuazione di Raskol’nikov stesso. L’attrito ha rappresentato il contatto di Raskol’nikov con la propria quota di pre-individuale, contatto che ha generato la tensione interna che chiede una risoluzione, risoluzione che è rappresentata, di fatto, dalla confessione. Raskol’nikov confessando si rigenera, rinasce nuovamente, allontana da sé il male⁴¹. La parola confessoria diventa parola magica in grado di lenire, estirpare il male, capace di risolvere una tensione, di ristrutturare il sé rispetto alla norma verso cui si è mancanti.

4. Di fatto approcciarsi al fenomeno “confessione” significa guardare al problema della colpa/peccato, della trasgressione, del reato, cioè guardare a talune forme che

⁴⁰ Cfr § 1.3

⁴¹ Cfr. § 3.2.1

espongono l'individuo alla quota di preindividuale⁴² che lo investe, lo annichilisce, in qualche modo lo "svia", a quelle forme cioè che è come se frenassero il processo di individuazione e che chiedono all'individuo un'opera di "rettifica", di cambiamento. La rettifica si configura come un momento di riallineamento dell'essere rispetto al proprio asse. E tale asse è rappresentato dalla propria appartenenza alle relazioni orizzontali che lo definiscono, gli permettono la singolarizzazione, lo amplificano. La rettifica in questo senso sembra delinarsi come una ristrutturazione rispetto alla dimensione dell'essere che lo situa alla soglia del collettivo, della società: la dimensione normativa. La confessione diremo ha una funzione simile. Non normalizzante ma normativa. Per quanto vedremo come la stessa struttura della confessione potrebbe in qualche modo bloccare l'individuo in una relazione verticale e isolarlo dalle proprie dimensioni, cercheremo di descrivere la confessione vedendo in essa una funzione specificamente normativa e una natura squisitamente transindividuale. In questo senso la confessione non si configurerà come espressione e termine di una relazione verticale, ma risulterà essere una sorta di tessuto normativo capace di ristabilire un argine che era crollato.

5. La scelta della Confessione è stata in qualche modo espressione di una presa di posizione rispetto al problema della soggettività: cogliere la soggettività sulla soglia. L'idea di una soggettività liminare lega essa a situazioni di limite in cui l'individuo è chiamato a prendere posizioni rispetto al mondo. Presa di posizione che lo riguarda in prima persona:

nel rapportarsi alle possibilità non si tratta dunque semplicemente di scegliere questo o quello, poiché in ogni singola azione ne va di se stessi, del tipo di uomini che si vuole essere. E questo avviene in ogni azione, attraverso la quale prendiamo posizione, *assumiamo un'identità*, mostriamo il nostro volto a noi stessi e agli altri. Scegliendo tra possibilità, *il movimento dell'esistenza assume una direzione* (Costa 2009 p. 74)

42 Cfr. Primo Movimento

L'azione e la decisione per l'azione diviene in tal senso la chiave di affermazione della propria singolarità, la chiave di assunzione di un'identità. La scelta della pratica Confessoria, della decisione per la confessione, è strettamente connessa al fatto che essa evidenzia l'emersione del soggetto al limite di se stesso. Il reato, la colpa, la volontà risultano essere questioni e temi che mettono in evidenza la fragilità e l'ambivalenza dell'individuo che è chiamato a decidere e a prendere posizione. Colpa che è legata giocoforza alla natura stessa delle azioni complesse (Ricoeur 1977; trad it 1986 pp 84-85), quelle azioni cioè che provocano degli effetti non puntuali ma permanenti nel tempo. Un soggetto è tale se riconosce che non solo quell'azione è *proprio sua* ma che anche quegli effetti lo riguardano in prima persona. In questo senso l'"Io confesso" di Raskol'nikov lo ancora nella dimensione temporale. E se l'angoscia lo delocalizza, lo astrae dal tempo e dallo spazio, l'"Io confesso" permette di offrire le coordinate spazio temporali al soggetto Raskol'nikov: confessa qui e ora di aver compiuto un'azione passata i cui effetti si propagano nella dimensione del futuro. Le tre dimensioni temporali si costruiscono e dipanano lungo le direttrici di un processo trasduttivo. L'io che prende la parola diviene punto di riferimento attraverso e rispetto al quale si costruiscono le trame spazio temporali, che ciò che è simmetrico si asimmetrizza, ciò che è indifferenziato e atemporale diventa singolare, differenziale e temporale.

5. Il Terzo Movimento sarà costituito da tre momenti specifici che hanno a che vedere strettamente con la natura della confessione e con la tesi che vorremmo portare a termine. Anzitutto è sembrato necessario operare una tassonomia delle Confessioni (§ 3.1) per coglierne taluni aspetti invarianti ed evidenziarne la natura stabilizzatrice e normativa; una questione preliminare e necessaria per poter approdare ad una definizione operativa di confessione (§ 3.3); una definizione alla quale siamo giunti attraverso il grimaldello dostoevskiano (§ 3.2) che ci ha permesso di vedere in Raskol'nikov la figura dell'individuo che attraverso regressi, salti, variazioni e modulazioni, arriva a conquistare la propria singolarità

3.1 Tassonomia delle confessioni

Uno sguardo sul fenomeno “confessione” non può che essere multiplo, soprattutto qualora ci si proponga di offrirne una definizione operativa. Che tipo di narrazione è la “confessione”? È sensato assimilare ogni tipo di narrazione autobiografica alla pratica confessoria? La confessione concorre in qualche modo alla costruzione del sé? A quali temi essa è legata? Quali tratti mette in campo?

María Zambrano nel testo *La confessione come genere letterario* riconosce alla confessione non solo una vicinanza alla forma romanzo, ma anche lo status di genere letterario. Il presupposto è del romanzo e della confessione – definite come “espressioni di esseri individualizzati ai quali si riconosce una storia” (Zambrano 1943, trad.it 1997 p.41)- è che l’individuo viene colto in una situazione limite, la situazione di crisi⁴³. La situazione di crisi che è capace di de-localizzare l’individuo, di far sì che egli stesso si percepisca come un problema. La confessione sarebbe l’atto in cui “il soggetto si rivela a se stesso perché ha orrore del suo essere a metà e confuso” (ivi p.43).

La situazione di crisi, di disperazione è il presupposto dell’azione confessoria:

senza una disperazione profonda l’uomo non uscirebbe da sé, perché è la forza della disperazione che lo porta a trascinarsi a parlare di se stesso.

[...]Tale disperazione, prima di essere espressa come confessione nel modo in cui la intendiamo, ovvero sia come fuga da sé ed espressione di una qualche colpa, di un io che si vuole allontanare, prima di ciò la disperazione è soltanto lamento, puro e semplice lamento.(ivi p.46)

Il lamento⁴⁴ è pura espressione di dolore e di quella disperazione, di quel peso dell’esistenza che richiede un’azione risoltrice. Il presupposto della confessione – crisi, disperazione, angoscia- non fa altro che mostrare un elemento interessante dell’azione confessoria stessa nonché della natura dell’essere

43 “L’individuo soffre e rischia di perdersi” ibidem..

44 La Zambrano si riferisce al Lamento di Giobbe definito come una sorta di preconfessione. La caratteristica del lamento di Giobbe è l’incapacità dello stesso di vivere altro che non sia puro dolore: Giobbe non ha interiorità, non crede che alcunché dipenda da lui ma è in balia della volontà divina e del proprio dolore, della propria disperazione. Il lamento è una forma che si dà per passare attraverso quel dolore.

individuale:

Nella Confessione si manifesta anche il carattere frammentario di ogni vita, il fatto che l'uomo si percepisce come pezzo incompleto, un abbozzo e niente più; una parte di se stesso, un frammento. Uscendo da sé vuole aprire i propri limiti, spostarli e trovare la sua compiuta unità più in là di essi. [...] spera che esprimendo il proprio tempo si delinei (ivi pp 49-50)

La confessione avrebbe la capacità di delineare il tempo, di rendere evidente il carattere frammentato della realtà individuale e in qualche modo porvi rimedio attraverso una forma di riallineamento.

La confessione andrebbe a normativizzare, localizzare e temporalizzare.

La crisi espone l'individuo alla propria natura. In altre parole quella crisi, quella frammentazione porterebbe l'individuo a sentire la propria ambivalenza e la propria indeterminatezza. Il lamento è ancora al di qua dalla localizzazione: non ancora del singolo ma della specie. Un' espressione di dolore e disperazione che mostra solo una tonalità autoriflessiva.

Possiamo anche riprendere la famosa proposizione 244 delle Ricerche Filosofiche nella quale Wittgenstein descrive la relazione che intercorre fra il dolore come sensazione e le parole con le quali impariamo tanto ad esprimerlo che a descriverlo:

Il bambino si è fatto male e grida, gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni. Insegnano al bambino un nuovo comportamento del dolore. "Tu dici dunque che la parola dolore significa propriamente quel gridare?". – Al contrario; l'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido. (Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*)

Questa sostituzione però non è priva di effetti ma è la condizione trascendentale perché si azioni il processo di singolarizzazione del vissuto in quanto rispetto al lamento (o al grido) la parola crea inevitabilmente una frattura interna alla coscienza tra vissuto e soggetto del vissuto. Egli può da questo momento riconoscersi in quelle sensazioni e valutarci attraverso esse. Il grido d'altra parte non scompare mai completamente quasi a ricordare a ciascun individuo la sua provenienza da uno sfondo psico-emotivo indeterminato.

Si vuole dire che il lamento è una forma basilare di autoriflessione che non pertiene propriamente al singolo, ma che è in qualche modo una forma che apre alla possibilità di una narrazione singolarizzante. In esso l'individuo non è ancora capace di dare forma significativa al dolore, alla propria affettività. Il lamento è la tonalità affettiva presa dal lato del preindividuale. La Confessione come genere letterario, come gesto narrativo ha per la Zambrano la capacità di dare unità alla frammentazione.

A tal proposito mi servirò brevemente e in maniera indipendente e strumentale, del principio di simmetria messo in campo da Ignacio Matte Blanco nel testo *L'inconscio come insiemi infiniti* (1975). Lo scopo di Matte Blanco si estrinseca nella riformulazione della psicoanalisi in termini di concetti logico-matematici, noi ci serviremo di tale concetto per chiarire in che termini la narrazione confessoria possa dare unità alla frammentazione dell'individuo.

Matte Blanco scrive:

il sistema inconscio tratta la relazione inversa di qualsiasi relazione come se fosse identica alla relazione. In altre parole, tratta le relazioni asimmetriche come se fossero simmetriche (Matte Blanco 1975 p. 44)

Esempio di relazione simmetrica è la relazione che esiste fra cugini: la relazione inversa è identica alla relazione diretta.

Diversamente le relazioni asimmetriche ad es. padre/figlio: la relazione inversa non è identica a quella diretta.

L'applicazione del principio di simmetria ad una data classe fa sì che gli elementi di quella classe siano indistinguibili. La parte è identica al tutto, lo spazio e il tempo svaniscono.

L'assenza del processo temporale è una conseguenza inevitabile [del principio di simmetria], poiché l'esistenza di una successione di momenti presuppone un ordinamento seriale; e se non sono disponibili le relazioni asimmetriche, secondo la logica simbolica, non può esistere tale ordinamento (ivi p. 48)

Il principio di simmetria è un principio che dissolve tutte le distinzioni in un'unità

assoluta, a cui sono aliene differenze e discontinuità. Nella parte VII del testo l'essere simmetrico viene definito "totalità omogenea indivisibile"

Esiste un aspetto psichico dell'uomo che appare come se fosse una realtà o totalità omogenea indivisibile (ivi p. 385)

La Totalità omogenea indivisibile «non fa alcuna distinzione tra il sé e il non sé», non riconosce, cioè individui. Altrove, infatti, Matte Blanco definisce il modo di essere simmetrico come «radice fondamentale della socialità»⁴⁵, nel senso di «unità in cui gli individui non sono separati o distinguibili l'uno dall'altro» (Matte Blanco 1975; pp. 351-352). La Totalità omogenea indivisibile è aliena da qualsiasi nozione di spazio e di tempo. Se il modo di essere dell'inconscio è retto in parte da relazioni simmetriche, dal principio di simmetria, dalla totalità omogenea indivisibile, il modo d'essere del pensiero cosciente è retto da relazioni asimmetriche, dal modo di essere dividente, eterogenico.

Per tale modo d'essere:

i) [la realtà viene concepita] "in termini di spazio-tempo in cui spazio e tempo sono divisi in «porzioni» che sono vicine l'una all'altra o che si susseguono o si precedono l'un l'altra" (ivi p.388)

ii) "il sé e il non sé sono nettamente differenziati"(ibid), la socialità in altre parole è letta come forma non di accordo ma di partecipazione cooperativa fra individui

Il rimosso, retto da relazioni simmetriche, diviene cosciente attraverso le parole⁴⁶.

Ritorniamo alla Zambrano. La crisi che precede la confessione è l'espressione dell'esposizione e del contatto che l'individuo ristabilisce con il proprio preindividuale. In questi termini quell'individuo è in crisi perché non sente la propria disparità, perché ridiventa specie, perché in altre parole tratta relazioni asimmetriche come se fossero simmetriche. La delocalizzazione e la frammentarietà sarebbero la manifestazione di un'eccedenza. Come abbiamo visto nel Secondo Movimento

⁴⁵ Crediamo che si possa concepire tale "radice fondamentale della società" come espressione di quella logica partecipativa tipica del mondo magico-primitivo. Crf M.Mazzeo *Logica della Partecipazione* in "Singolarità e Moltitudine" numero 21, DeriveApprodi, Roma 2002

⁴⁶ "L'essere simmetrico è tradotto in termini asimmetrici per mezzo di parole"(Ivi p.130)

l'eccedenza del preindividuale, la vertigine per la possibilità, il ritorno alla propria natura indifferenziata, blocca l'individuo in uno stato di tensione che necessita di un'azione risolutiva. Quel blocco è la situazione di crisi in cui emerge la totalità omogenea indivisibile, o per meglio dire, emerge la difficoltà dell'individuo di percepire se stesso come singolarità, di vedersi come limite di relazioni differenziali, asimmetriche, discontinue. La delocalizzazione e la atemporalità della situazione critica è strettamente connessa alla incapacità di percepirsi come singolo e non come specie, come storicità in movimento anziché invariante biologico. La crisi richiede una azione risolutiva. L'essere simmetrico, richiede un'asimmetrizzazione. Se il lamento è la percezione del dolore dell'individuo che si percepisce specie, quel dolore per essere dolore di quel singolo e solo di quel singolo, necessita di un salto nella differenza. Il salto nella differenza è rappresentato dal passaggio da un sistema in cui le relazioni sono percepite tutte come simmetriche ad un sistema in cui emerge la a-simmetria e la eterogeneità. Se il passaggio dal modo d'essere simmetrico al modo d'essere asimmetrico⁴⁷ avviene attraverso le parole, le rappresentazioni verbali; la capacità di singularizzarsi superando la crisi, la capacità di dare un'unità a ciò che è frammentato, di rendere in una successione spazio temporale le azioni, i ricordi, gli affetti che riguardano quel singolo e solo quello, avviene attraverso l'atto narrativo. L'atto narrativo realizza e manifesta la possibilità di incunearsi nel tempo, di trovare le proprie coordinate e dimensioni spazio temporali. Attraverso la narrazione confessoria l'individuo è capace di dare forma unitaria e stabile a ciò che lo riguarda come *proprio*.

Porre la questione della Confessione come atto risolutivo di una crisi ha reso necessario operare una tassonomia delle confessioni al fine di rendere l'analisi del fenomeno più ampia ed esaustiva possibile. In tal senso abbiamo ristretto il campo principalmente a due tipi di confessione che crediamo possano offrire dati utili alla ricerca:

- 1) l'Azione purificatrice;
- 2) la Riconciliazione

Il tipo 1) si riferisce alle pratiche confessorie tipiche del mondo pre-cristiano; il

⁴⁷ Il passaggio descritto da Matte Blanco è il passaggio dal rimosso al cosciente.

tipo 2) si riferisce alla confessione tipicamente cristiana altrimenti definita “Rito della Penitenza” o “della Riconciliazione del penitente”.

3.1.1 L’Azione purificatrice

La “mancanza”, la colpa, la deviazione, il peccato. Parlare di confessione dei peccati nelle varie pratiche religiose pre-cristiane significa guardare al problema e all’evoluzione del concetto di peccato, significa guardare alla realtà di talune pratiche purificatorie a volte cruento, significa anche acquistare una maggiore consapevolezza riguardo alle vicinanze fra i rituali di cui intenderemo parlare e di cui offriremo dei modelli esemplificativi.

Partiremo proprio da tali modelli e cercheremo di cogliere in essi taluni aspetti, a nostro avviso, utili per l'obiettivo che ci siamo posti, puntando l'attenzione principalmente su tre elementi:

- a) rituale di cui è parte la confessione dei peccati;
- b) l'idea di peccato sottesa;
- c) la natura individuale o collettiva della confessione stessa.

La Confessione dei peccati in larga parte appartiene e ha un ruolo all'interno di un tipo ben preciso di pratica: il rituale purificatorio/eliminatorio (Pettazzoni, 1929, pp 3, 7, 10, 170, 205 e sgg).

La purificazione in senso stretto ha a che vedere con l'idea di “ripulirsi” da una qualche forma di “marciume”. Un “marciume” di tipo “morale” e fisico. I riti di purificazione difatti vengono accompagnati dall'utilizzo dell'acqua e della parola che assurge ad un ruolo cosiddetto *magico*. Il marciume viene lavato via dall'acqua e allontanato/eliminato attraverso la parola

nel linguaggio religioso, immondizia e impurità significano cosa del tutto diversa da sudiciume e porcheria. Si tratta di un *impedimentum* ostacolante il progresso, il rinnovamento della vita. Una celebrazione rianimerà il suo corso languente.(Van Der Leeuw, 1933, p272)

Il “marciame” ostacola il progresso, come se lo strozzasse ed è proprio attraverso la celebrazione che se ne ristabilisce il corso.

Si badi che un rito di tal fatta è caratterizzato da un'idea ben precisa di peccato tipica in realtà delle religioni dette primitive: il peccato è sostanza. Una realtà materiale che si manifesta attraverso malattie, calamità naturali che colpiscono la comunità tutta e che proprio per tale ragione necessita di celebrazioni rituali che la estirpino. Di fatto forme di confessione dei peccati accompagnano celebrazioni e riti fra i più vari e che hanno a che fare con l'eliminazione di un “batterio” che infetta la comunità o che potrebbe comprometterla: feste del raccolto e del nuovo anno, riti di iniziazione, confessioni propiziatrici per battute di caccia, pesca, confessioni presentate pubblicamente prima di partire per una guerra, forme di confessioni queste in cui non è rintracciabile alcuna idea di pentimento.

Presso alcune popolazioni primitive, si invita ogni guerriero a presentare pubblicamente una confessione generale, prima di partire per la guerra. Non si tratta affatto di pentimento: può darsi che le precedenti azioni del guerriero contengano un elemento pericoloso, che bisogna rendere perfetto e quindi innocuo. Qui si veda la potenza decisiva della parola.(Pettazzoni 1929 p.344)

Il peccato è in taluni casi peccato involontario.

Tale concezione viene delineata diversamente ma è rintracciabile nei riti africani, così come nella religione tradizionale giapponese fino alle confessioni individuali e collettive che ritroveremo in Israele.

Si veda l'esempio costituito da una forma rituale tipica dello Shinto, un rito periodico che accompagna l'ingresso nel nuovo anno.

La concezione ‘sostanziale’ del male-peccato [...] dovette esistere *ab antiquo* anche presso il popolo giapponese, poiché la vediamo sopravvivere a lungo nella sua religione nazionale, il *shintō*. Una importante cerimonia shintoistica [è] l'*oho-harari*. [...] *Harari* è propriamente l'atto di ‘spazzar via’, sgombrare, sbarazzare. *Oho-harari*, *ō-harari*, vuol dire la ‘grande purificazione’. Ed è una celebrazione di eliminazione dei peccati che si celebrò dapprima in occasioni straordinarie, e poi regolarmente l'ultimo giorno del

sesto e l'ultimo del dodicesimo mese: 'festa', dunque, di purificazione, di rinnovamento, di passaggio, per entrare nell' 'anno' nuovo liberi dai peccati. [...] Gli elementi sono due: l'esecuzione di un rito e la recitazione di un testo. (Pettazzoni, 1929, p. 171)

Il rito consiste nella eliminazione di oggetti. Taluni oggetti infatti venivano gettati in acqua o impacchettati e caricati su navi destinate a prendere il largo. L'oggetto assume su di sé il male, diviene il suo simulacro. Ed è necessario per la comunità l'eliminazione, l'allontanamento da sé, di tale realtà.

La recitazione del testo, detto *oho-harahe-no-kotoba* vale a dire ' parola della grande purificazione', attualmente recitato dal sacerdote principale del santuario dove viene celebrato il rituale, aveva le caratteristiche di una vera e propria confessione dei peccati. Ne riportiamo di seguito alcuni stralci:

Ascoltate voi tutti (qui) radunati principi del sangue, principi, alti dignitari e uomini dei cento uffici. Ascoltate voi tutti, chè nella Grande Purificazione di (questo) ultimo giorno del sesto mese dell'anno corrente, (il sovrano) si degna di purificare e si degna di purgare i vari peccati che possono essere stati commessi sia inavvertitamente che deliberatamente da quanti prestano servizio nella corte imperiale. [...] Quanto alla specie di peccati che possono essere stati commessi sia inavvertitamente che deliberatamente dalla numerosa divina popolazione destinata a vivere nel paese, un certo numero di peccati sono espressamente distinti come peccati celesti (abbattere le dighe dei campi di riso, colmare i canali di irrigazione etc.) [...] e peccati terreni (tagliare della pelle viva, tagliare della pelle morta, calamità causate da animali striscianti etc.).

[...] Se tali peccati sono stati commessi, il Gran Nakatomi, conformemente alle cerimonie (celebrate) nel palazzo celeste [...] reciterà le possenti parole del rituale celeste.

[...] Se egli così recita gli idii del cielo [...] udiranno.

[...] I peccati che [...] si degna di purificare e si degna di purgare saranno portati via nella grande distesa del mare dalla dea il cui nome è 'Colei che discende nella corrente' . [...] E quando essa li ha così trasportati, la dea il cui nome è 'Colei che rapidamente inghiotte' [...] li prenderà e li inghiottirà. [...] E quando essa li ha così inghiottiti, [...] il dio il cui nome è 'Signore del luogo dove il soffio spira' [...] li soffierà via nella ragione del profondo. E quando egli li ha così soffiati via, la dea il cui nome è 'Colei che rapidamente espelle' [...] li prenderà e li espellerà completamente e se ne sbarazzerà. (Pettazzoni, 1929, p.174)

Il peccato- sostanza, viene esternato, trasportato, inghiottito, soffiato via per essere poi espulso. Il peccato è sia deliberato che involontario, un peccato cioè di cui non si ha né si avrà piena consapevolezza.

La confessione [...] non è essenzialmente espiazione, soddisfazione, riparazione verso la divinità: ma è, essenzialmente, liberazione. Liberazione da quello smarrimento che prende l'uomo al manifestarsi dei primi sintomi del male. Liberazione da quel cumulo di guai che a un certo momento – non di rado fissato periodicamente- la comunità sente pesare sul suo destino come eredità di un tempo più o meno lungo e remoto, onde anela a scuotersi il dosso il pernicioso fardello per rimettersi, più leggera, in cammino, per inaugurare, purificata, un nuovo ciclo.(Pettazzoni. 1929, p.70)

Un peccato-sostanza viene generato anche in seguito alla violazione di norme, precetti (ivi p.223) e *tabù* e anche in questo caso l'effetto prodotto va a colpire non il singolo elemento della collettività ma la collettività tutta, intesa come una sorta di organismo:

è noto che gli Eskimesi sono particolarmente dediti alla caccia delle foche, balene ed altri cetacei. Le operazioni di caccia sono circondate da un complicato e minuzioso sistema di prescrizioni sacrali (*tabù*). [...] La cattura dei preziosi mammiferi, da cui in gran parte la vita degli Eskimesi dipende, è condizionata dall'osservanza dei *tabù* (non toccare un cadavere, non avvicinare chi abbia versato o comunque versi sangue, compresa la donna mestruante, etc.). Quando qualche *tabù* è stato violato, si rende necessaria la confessione.(ivi p.20)

Se è corretta l'idea che abbiamo sviluppato precedentemente in relazione alle norme, cioè a quelle forme di coordinazione reciproca del proprio preindividuale che prende una forma solo attraverso l'interazione collettiva, possiamo allora ipotizzare che in questi riti la collettività viene messa in pericolo perché il preindividuale può fluidificare le relazioni sociali e per questo non è rilevante che il peccato sia volontario o involontario, consapevole o meno, in quanto attraverso il rito si cerca quasi di ricordare al soggetto che il peccato consisterebbe nell'abbandono della comunità in quanto egli, senza di essa, svanirebbe. In ogni caso tale simmetria fra

singolo e comunità è a nostro avviso illusoria anzi, nel momento in cui essa si istituisce finisce per inceppare quello che è il movimento di fissazione e destabilizzazione di ogni singolo. Se ogni incontro con l'altro è, in linea di principio, occasione per risalire al proprio sfondo preindividuale per dargli una forma allora ogni singolo non può fare a meno di scagliarsi al di là dei limiti comunitari verso degli incontri che riproducano sempre non il contenuto ma la forma dell'individualizzazione. Ci sembrano molto pertinenti le parole di Foucault (Conversazioni con J.K.Simon, 1971), che potremmo parafrasare in questi termini: ogni comunità si trova nell'obbligo di dover sopprimere un certo numero di cose, di persone, di processi, di lasciare affondare nell'oblio porzioni di preindividuale. Tale oblio non è una cancellazione e proprio per questo che la comunità non può fare a meno di riti atti a purificare se stessa prima ancora che l'individuo.

Nel caso su riportato la violazione di un *tabù* porterebbe ad una caccia infruttuosa che va a ripercuotersi sulla vita comunitaria. Per evitare ciò è necessario che i partecipanti alla caccia non siano contaminati da colpa alcuna.

Per cui è necessario che chi ha violato qualche *tabù* lo dichiari. [...] il colpevole deve confessare la colpa commessa; se si ostina a dichiararsi innocente, soltanto la sua morte placherà la divinità offesa. (Pettazzoni, 1929, p.21)

Si veda da tali esempi come i rituali ci offrano delle informazioni sulla realtà delle dinamiche sociali che caratterizzano tali comunità. Di fatto l'idea "sostanziale" di peccato, il ruolo della confessione all'interno di rituali purificatori che si riducano ad essere in taluni casi enunciazioni di peccati o comunque dichiarazioni generiche di colpevolezza, il fatto che le stesse confessioni riguardino peccati involontari, ci porta a pensare a quanto in tali comunità l'idea di individuo non fosse sviluppata e che in esse i riti, le dinamiche e le relazioni fossero basate su un'idea di collettivo forte.

Confessioni vengono pronunciate – come accennato in precedenza- in occasioni di calamità naturale

Presso parecchie tribù Semang (Negrito, Pigmei) e Sakai (Senoi, pigmoidi) della penisola di Malacca [...] si pratica un rito caratteristico: all'avvicinarsi di un temporale

e specialmente al primo rumoreggiare del tuono, uno o più individui con una punta di bambù od altro strumento si fanno un taglio in una o in ambedue le gambe nella regione del polpaccio, e raccogliendo con lo stesso arnese il sangue sgorgato, lo mescolano con acqua entro un ricettacolo di bambù, e di questa miscela versano un poco per terra e il resto poi scagliano verso il cielo in tutte le direzioni.[...]. Il rito di estrazione e spargimento del sangue suol essere accompagnato, presso le varie triù, con la recitazione di formule speciali:

“Oh, io pago la colpa”

“Io pago la mia colpa; tu prendi via la colpa; io la pago”

[...]

“Sangue, o Keto, molto io (sono) colpevole, fa' che sia bene cessa”

“O Karei, o Karei, io non ho nessuna colpa”

Accanto a queste dichiarazioni generiche di colpevolezza abbiamo, in altre formule, la dichiarazione specifica del peccato commesso. (Pettazzoni, 1929, pp 10-15),

La confessione diventa qui l'enunciazione del peccato commesso, di fatto la dichiarazione specifica ne è l'enunciazione/evocazione. Tale enunciazione è manifestazione della potenza magica riconosciuta alla parola.

La parola ha potenza lenitiva giacché va ad agire lì dove si coglie l'"attrito" con la norma sacra. In altre parole non ci si confessa perchè si espia una colpa, addirittura si potrebbe affermare che abbiamo a che fare con un'idea vaga di colpa e con una pressoché inesistente coscienza morale. Infatti le confessioni prese in esame finora e in realtà anche quelle che seguiranno, non sono affatto confessioni personali.

In altre parole anche qualora ci ritrovassimo a che fare con confessioni individuali (si veda ad es. la confessione pubblica del guerriero, o la confessione individuale di chi ha infranto un *tabù*) tali confessioni risultano mancanti di una caratteristica specifica: chi confessa enuncia e dichiara una serie di peccati e non quelli da egli stesso realmente commessi. Chi confessa è come se non fosse ancora in grado di attribuire a se stesso una reale colpa, una effettiva trasgressione, non sarebbe altro che una sorta di rappresentante di una parte. Di fatto le confessioni sono solo formalmente individuali, di fatto le confessioni sono un diverso tipo di confessione negativa.

Guardiamo ad un tipo di confessione dei peccati offerta nei casi di malattie.

Presso i Wakulke la confessione viene pronunciata da tutti i membri della stessa famiglia a cominciare dal capo nel momento in cui qualche membro della famiglia

“cade ammalato gravemente”. È un tipo di confessione, questa, caratterizzata dall'enumerazione dei singoli peccati:

Io sono andato con una donna (s'intende: «ho commesso adulterio»);
io ho ammaliato qualcuno;
io ho procurato aborto;
io sono venuto meno ad un voto;
io non ho preso parte al sacrificio (prescritto);
io ho battuto mio padre e mia madre;
[...]
io non ho altri peccati. Io sono povero: che il benigno Nguluwi mi protegga.
Tutti i peccati se ne sono andati nel vento.(Pettazzoni, 1929, p. 43)

La sola esistenza di formule rigide di confessione è sintomatico dell'idea del peccato come sostanza malevola che influenza e provoca degli effetti non sull'individuo ma sul corpo comunitario.

Anche nel caso di confessioni pronunciate nell'occasioni di feste per il nuovo anno⁴⁸(Sumatra, Irokesi), o durante i riti di iniziazione⁴⁹(Sulka) la confessione è parola magica. Lenisce e allontana il male dalla comunità. Nella tribù dei Baganda un uso simile:

I Baganda (Bantu dell'Uganda, Africa orientale) usano fare offerte di pesci alla barca (allo spirito della barca) su cui vanno alla pesca: se tralasciano tali offerte, la pesca non sarà buona. Il pesce è ucciso ed offerto entro la barca stessa, ed è poi mangiato dai pescatori. Ma dal mangiarne è escluso chiunque di loro abbia fatto qualcuna delle seguenti azioni proibite: abbia commesso adulterio, si sia cibato di carni di animali, abbia mangiato del sale, si sia spalmato con del burro o del grasso. La trasgressione di queste norme è invisa al nume *Mukasa*: il trasgressore deve fare ammenda. Ed ecco in che cosa consiste l'ammenda: il colpevole deve andare al santuario deve andare al santuario di *Mukasa*, confessare le sue colpe al sacerdote, ed eseguire ciò ch'egli ordina di fare per purgarsi. Se si tratta di adulterio, il fattucchiere, ricevuta la confessione dell'adultero, riferisce la cosa al marito tradito, al quale l'adultero, deve offrire una festa, e il marito deve accettarla rinunciando a punire gli adulteri: così il peccato è espiato, e la

48 Ivi pp. 3, 15,27, 107.

49 Ivi p. 18

pesca sarà buona.(Pettazzoni, 1929, p. 6)

La parola confessoria interviene lì dove si è trasgredita una norma, la rettifica e contribuisce a purificare ed eliminare il danno prodotto. Il peccato individuale ricade sulla collettività fino a compromettere la buona riuscita di un'azione che la riguarda, in questo caso una buona pesca.

In questo caso il colpevole non paga per se stesso, ma diviene una sorta di capro espiatorio. In altre parole una parte (l'individuo) paga per il tutto, per il corpo sociale, l'organismo collettività.

In Israele assistiamo ad un mutamento rispetto alle pratiche fin qui messe in campo. Anzitutto:

I salmi contenenti le dichiarazioni confessionali [...] appartengono a due generi distinti e ben noti della poesia religiosa – individuale- ebraica: la lamentazione e il cantico di ringraziamento (Pettazzoni, 1929, pp. 145-146).

Nel primo caso l'individuo dichiara la sua 'pena' e chiede perdono a Dio, nel secondo caso l'uomo rende grazie a Dio per l'avvenuto perdono e nello stesso tempo si riporta retrospettivamente alla situazione 'dolorosa e peccaminosa'.

A differenza dei casi presi in esame precedentemente, nella confessione dei salmi manca l'elemento e il carattere magico attribuito alla parola. In questo caso infatti non si tratta di un'enunciazione/evocazione del peccato ma di una dichiarazione generica di colpevolezza.

4Nulla di integro è nella mia carne a cagion del tuo furore,
nulla di sano nelle mie ossa a cagion del mio passato.

5Poichè le mie colpe mi vanno sopra il capo,
come carico greve son troppo pesanti per me.

6Le mie piaghe dàn lezzo e marcia a cagion della mia
stoltezza.

7Io son curvato, completamente abbattuto,
e sempre vestito a lutto vo attorno.

8Perocchè i miei fianchi sono tutti infiammati,
e nulla di integro è nella mia carne.

9Io sono spossato, fiaccato oltre misura,

il mio lamento è più forte che 'urlo di leone

[...]

19Perocchè io dichiaro la mia colpa, mi tormento pel
mio peccato.

Salm. 38⁵⁰

Anche in Israele la confessione si accompagna a motivi quali l'idea del peccato commesso fin dalla fanciullezza⁵¹ o inconsapevolmente⁵² o il motivo della universalità del peccato⁵³, è accompagnato anche da abluzioni e aspersioni, mancante è il carattere primitivo finora emerso: l'enunciazione del peccato commesso come estrinsecazione del potere magico della parola.

Difatti la confessione si presenta come dichiarazione generica di colpevolezza attraverso la formula "Io ho peccato", rintracciabile sia nelle forme di confessione puramente individuale che nelle forme di confessione collettiva, "Noi abbiamo peccato" (Pettazzoni, 1929, pp. 152-157).

La dichiarazione generica di colpevolezza diviene una sorta di sfogo, un lamento appunto offerto dall'eventuale penitente a Jahve, una richiesta di perdono attraverso il riconoscimento e la dichiarazione di colpa.

Crediamo si possa in qualche modo affermare che la dichiarazione generica dei peccati apra alla possibilità della formazione di un qualche tipo di coscienza. Non ponendosi come enunciazione di peccati appare e in qualche modo può essere concepita come una sorta di 'storia della peccaminosità d'Israele attraverso le generazioni' (ivi p. 181).

Scrive Pettazzoni:

In questa solidarietà nel castigo attraverso le generazioni si rafforza la coscienza della coesione e continuità nazionale, e si sviluppa il senso della storia. (ivi p. 201)

È come se qui cominciassimo a scorgere una forma di coscienza morale.

50 R. Pettazzoni, Ivi p. 141.

51 Salm 25.7; cfr Ger. 13.19; Giob. 13.26

52 Salm. 19.13; cfr. 90.11

53 Salm. 130.3; cfr. I Re 8.46

Qualora il penitente, il soggetto della colpa sia la comunità tutta, il popolo d'Israele, i salmi di lamentazione assumono una valenza collettiva. Anche qualora a parlare sia il singolo. Infatti:

Anche in quelli che hanno per sfondo una calamità collettiva è sempre un «io» che parla, e quando parla della comunità la indica con la terza persona: è qualcuno che parlando per sé parla per tutti, perché è il rappresentante di tutti: il re. (Pettazzoni, 1929, pp. 190-200.)

Nel seguente passo a parlare è il popolo di 'Sion':

18Giusto è Jahve, perché io fui ribelle al suo comando,
Ascoltate, o popoli tutti, e guardate il mio dolore.....
20Guarda, Jahve, come io soffro..., perché fui ribelle.
22Venga ogni loro iniquità dinnanzi a te,
e Tu fa' loro come hai fatto a me per tutti i miei
trascorsi.

Lam.I. 18-22⁵⁴

e a volte viene utilizzato direttamente il plurale:

Noi riconosciamo, o Jahve, la nostra iniquità, la colpa dei nostri padri, ché verso di
Te abbiamo peccato.

Ger. 14.20⁵⁵

54 Ivi p. 175

55 Ivi p. 176

Come nei casi precedentemente presi in esame la lamentazione collettiva così come quella individuale sono connesse all'idea della calamità e della sventura come segni indicatori del peccato. Cosicché il popolo -nel primo caso- l'individuo - nel secondo-, ricorrono a Jahve per richiedere il perdono al fine di ottenere la cessazione della calamità (es: calamità naturale, malattia etc.) attraverso appunto i salmi confessionali, attraverso cioè il riconoscimento della colpa.

E anche in questo caso la confessione collettiva spetta ad un rappresentante chiamato dalla comunità a farsi voce e bocca del corpo sociale.

All'interno dei riti confessionali collettivi una forma speciale è rappresentata dal rito periodico del capro emissario o espiatorio. Un rito che farebbe parte di un rituale più complesso, il rituale detto *jōm ha-kippūrīm* ossia 'il giorno dell'espiazione'.

Il rituale viene compiuto dal sacerdote che ha provveduto a fornire egli stesso un giovenco e un montone, altri due capri e un montone verranno forniti dal popolo. Presenta i capri a Jahve e stabilisce quale dei due debba essere sacrificato. Il sacrificio è espiazione dei mali commessi dal sacerdote stesso e dalla sua famiglia. Con il sangue del giovenco ucciso viene purificato il tempio e l'altare.

L'ulteriore aspersione del sangue del capro e del giovenco rappresentano l'espiazione dei peccati del corpo sacerdotale e del popolo.

In seguito viene portato il capro vivo dinnanzi al sacerdote che ponendo le mani sul suo capo confessa le iniquità, i peccati, le trasgressioni dell'intero popolo. In seguito il capro viene portato nel deserto affinché i peccati del popolo siano da esso allontanati.

In questo rituale rintracciamo un motivo presente nei rituali primitivi: l'allontanamento materiale del peccato/sostanza, in altre parole il motivo eliminatorio e affatto espiatorio.

L'espulsione del capro non è propriamente un mezzo espiatorio, ma eliminatorio: il capro allontana materialmente i peccati, portandoli su di sé nel deserto. (Pettazzoni, 1929, p. 205)

Il rito in tutti i casi presi in esame si configura come una sorta di riallineamento

del corpo sociale rispetto ad una crisi. Nel mondo magico primitivo pre-cristiano emergono nello specifico due elementi interessanti: il primo ha a che fare propriamente con il ruolo della pratica confessoria, il secondo con la logica sottesa al mondo stesso.

Cominciamo dal secondo per risalire al primo. La logica del mondo pre-cristiano è caratterizzato da una logica partecipativa (Mazzeo 2002 p.55). Il singolo non è parte del tutto, nel senso di differenza all'interno di differenze: il singolo è coincidente con la classe, tende a fondersi in essa. È prevalente in tal senso l'idea di una collettività che appiattisce le differenze, dell'individuo che è parte di un organismo comunitario ma che non si singolarizza. Il mondo magico primitivo mette in campo e descrive la potenza del preindividuale.

La confessione in tale mondo ha un ruolo ben definito: permette di rigenerare l'organismo comunitario. È una pratica attraverso la quale la comunità ristabilisce una mancanza, la reintegra. In questo caso non è una modalità di soggettivazione, ma una forma simbolica in cui la parola mostra la propria potenza ristabilitrice. La confessione nel mondo ebraico si configura come una prima forma di riconoscimento della colpa, per quanto quella colpa non si riferisca propriamente al singolo ma all'appartenenza comunitaria. Nel caso del Popolo Ebraico la colpa è ancora colpa della comunità e non del singolo, non ancora del differente ma del tutto.

3.1.2 La Riconciliazione

Guardare alla Confessione del mondo cristiano significa guardare al cosiddetto "Rito della Riconciliazione del penitente", un rito che prescrive l'utilizzo da parte del sacerdote di talune formule e rispettiva risposta da parte del penitente. Ne riportiamo una:

1ª formula
Il Signore,
che illumina con la fede i nostri cuori,
ti dia una vera conoscenza dei tuoi peccati

e della sua misericordia.

Il penitente risponde.

Amen

[...]

Il penitente premette, se d'uso, una formula di confessione generale e poi confessa i suoi peccati.

Il sacerdote aiuta, se necessario, il penitente a fare una confessione integra, gli rivolge consigli adatti e lo esorta alla costrizione dei suoi peccati. [...] Gli propone quindi un esercizio penitenziale, e il penitente l'accetta in soddisfazione dei suoi peccati.[...] Il sacerdote procura di adattarsi in tutto, sia nelle parole che nei consigli, alla condizione del penitente. [...] Il sacerdote invita il penitente a manifestare la sua costrizione, e il penitente lo fa recitando l'atto di dolore o qualche altra formula simile.⁵⁶

La struttura dialogica su esposta è caratterizzata da due fattori a nostro avviso interessanti e che in qualche modo hanno a che vedere non solo con la natura della confessione ma con la funzione preminente della stessa. Anzitutto il ruolo assunto dai due agenti: il penitente e il sacerdote. L'azione del penitente è quella di esporsi agli occhi del confessore riconoscendo se stesso come colui che ha commesso peccato, che ha trasgredito, che si è sottratto ai precetti divini, l'azione del confessore consiste nell'accettazione della dichiarazione e nell'assoluzione/perdono del penitente.

Guardiamo anzitutto la struttura dal punto di vista del penitente. La forza della dichiarazione di colpevolezza, perché di questo si tratta, sta nell'aspetto in qualche modo pubblico della dichiarazione stessa. La validità della dichiarazione è data, nel caso specifico, dalle condizioni del proferimento e tale dichiarazione è accompagnata da formule attraverso cui il penitente si riconcilia e purifica. La confessione assume una tonalità particolare, giacché la richiesta del perdono si configura come una sorta di richiesta relativa alla direzione della propria coscienza. Il penitente vuole da un lato purificarsi, chiede perdono affinché venga lavato via il peccato, e nello stesso tempo, impegnandosi per il futuro, di fatto mostra la necessità di una direttiva morale. La direttiva è nel potere del confessore, che accoglie, cerca i segni della costrizione, aiuta il penitente a scavare e ad esaminare la propria coscienza per poi assolverlo mostrando la direzione. Il confessore non è chiamato a verificare la validità della

⁵⁶ Conferenza Episcopale Italiana,, Rito della Penitenza, LEV 1984.

confessione, è chiamato ad indagare, interrogare e a scavare la coscienza. Come se dovesse scovare gli indizi della colpa. Il perdono, l'assoluzione si configurano come atti purificatori, alla stregua dei riti su esposti, ma nello stesso tempo reintegrano il penitente, riasselandolo e normalizzandolo rispetto alla caduta commessa. Normalizzando e agendo sul corpo stesso del penitente.

La confessione cristiana mostra la trama di un dispositivo in cui è evidente lo squilibrio fra le due parti. Il penitente si espone e si affida al confessore. Affida la propria intimità al sacerdote che esercita il potere in relazione proprio a tale tipo di conoscenza esclusiva.

Se nel caso delle confessioni pre-cristiane era mancante una qualche coscienza singolare, nel gioco a due del dialogo confessorio cristiano, il penitente è il singolo che ha peccato e che assume su di sé non solo la responsabilità dell'azione ma anche degli effetti che quell'azione ha procurato. E la coscienza di tale effetti porta il penitente lungo il bordo della propria soggettività in termini di controllo delle proprie azioni future, delle proprie pulsioni. La confessione cristiana, per il tramite del potere espresso dal confessore che scava e offre delle direttive al penitente, di fatto espone l'individuo di fronte al proprio sé e al proprio corpo nei termini di una vigilanza.

Il sacerdote ha il potere di salvare l'anima del penitente che gli si è offerto, ma quella salvezza è una salvezza che prevede prescrizioni e direzioni tutte interne al Cristianesimo stesso.

L'attitudine normalizzante e assoggettante della confessione cristiana è stato messo in evidenza da Foucault⁵⁷ che ce ne ha fornito un'evoluzione e ha permesso di guardare alla trama della confessione vedendo in essa un dispositivo di potere.

[per il cristianesimo primitivo] la penitenza era uno statuto che si prendeva in modo deliberato e volontario, a un determinato momento della propria esistenza, per diverse ragioni che potevano essere legate a un peccato enormemente grande e scandaloso, ma che poteva essere motivato da un'altra ragione. In ogni caso, era uno statuto che si prendeva una volta per tutte e aveva un carattere per lo più definitivo; si poteva essere penitenti una sola volta nella vita. Il vescovo unicamente aveva il diritto di conferire lo statuto di penitente a colui che lo domandava. Veniva allestita una cerimonia pubblica nel corso della quale il penitente era, al contempo, rimproverato ed esortato. Dopo la

⁵⁷ Ci riferiamo alla Lezione del 19 Febbraio 1975 tenuta durante il Corso al Collège de France (1974-1975)

cerimonia, egli entrava nell'ordine della penitenza, che implicava di portare il cilicio, indossare abiti speciali e sprezzare la cura del corpo; comportava l'allontanamento solenne dalla Chiesa, la non partecipazione ai sacramenti, [...] l'imposizione di rigorosi digiuni, l'interruzione di ogni relazione sessuale e l'obbligo di seppellire i morti. Quando il penitente usciva dallo stato di penitenza [...] era in seguito a un atto solenne di riconciliazione, che cancellava il suo statuto, non senza lasciare alcune tracce.(Foucault Corso al Collège de France. 1974-1975 pp 154-155)

In questo tipo di rituale e di pratica la penitenza si risolve ed è commisurata alla severità delle pene. Anzitutto per quanto si assista ad una cerimonia pubblica, in tale cerimonia il penitente chiede che gli venga conferito lo statuto di penitente, ma non viene dichiarato alcun peccato o colpa. Il vescovo ha il ruolo di conferire lo statuto ma non di ricevere una qualsiasi dichiarazione di colpevolezza.

In questo sistema la penitenza e la conseguente riconciliazione è tutta inscritta nel corpo del penitente che chiede delle pene per poter espiare, ma che non cerca né direttive né necessita di uno scavo interiore. Il penitente vuole riconciliarsi alla comunità cristiana verso cui ha mancato, per il tramite della sofferenza fisica. Non c'è alcuna dichiarazione pubblica, né confessione dialogica privata. La confessione in questo caso è richiesta di uno statuto e di una punizione. Ma soprattutto l'individuo sceglie per la punizione e per la penitenza.

[dal VI sec] la penitenza "tariffata", [...] un modello del tutto diverso. [...] quando un fedele aveva commesso un peccato, poteva o piuttosto doveva [...] andare a trovare un prete e dirgli quale colpa aveva commessa. Alla colpa, che doveva essere sempre grave, il prete rispondeva proponendo o imponendo una penitenza, che si chiamava "soddisfazione". A ogni peccato doveva corrispondere una soddisfazione. Soltanto il compimento di questa riparazione poteva comportare, senza alcuna cerimonia supplementare, la remissione. [...] Quanto alle penitenze, essere erano tariffate nel senso ch'esisteva, per ogni tipo di peccato, un catalogo di penitenze obbligatorie. Con il sistema della penitenza tariffata [...] l'enunciato della colpa comincia ad avere un ruolo necessario. (Foucault ivi p. 155)

Se nel primo modello la confessione non è né obbligatoria ma si configura come

una scelta per la penitenza dell'individuo che chiede e vuole espiare la propria colpa, senza essere necessitato a dichiararla, in questo caso assistiamo a dei mutamenti nel senso stesso della dinamica penitente- confessore, e conseguentemente un mutamento nell'espressione della colpa.

La confessione inizia ad assumere una tonalità di obbligatorietà. Chi ha commesso una colpa deve, in quanto membro della comunità cristiana, confessare la colpa al sacerdote. Ciò sarebbe dovuto alla natura stessa del Cristianesimo e alla presenza in seno ad esso, della figura pastorale (Foucault 1978; trad it. 2008 pp. 167-182): il pastore che è chiamato a salvare le anime del gregge.

L'esistenza di un pastore significa che ogni individuo ha l'obbligo di salvarsi. In altre parole, in Occidente, la salvezza è una questione individuale –ognuno fa la propria salvezza- ma non implica scelta. [...] Il potere del pastore consiste esattamente nel fatto che egli ha l'autorità per obbligare le persone a fare tutto quello che è necessario per salvarsi: la salvezza è obbligatoria. [...] la salvezza non può essere ottenuta da soli. La si ottiene per se stessi, certo, ma può essere ottenuta solo se si accetta l'autorità di un altro. Accettare l'autorità di un altro significa che ogni azione dovrà o, in ogni caso, potrà essere conosciuta dal pastore, il quale ha autorità sull'individuo, su parecchi individui, e potrà, quindi, dire di sì o di no: la cosa si fa così e sappiamo che non si deve diversamente. (Foucault trad. it.2008 p. 176)

L'assoluzione e la salvezza passa per una rinuncia. Il penitente affidando la propria intimità e le proprie scelte al pastore rinuncia a porzioni della propria potenza. La propria salvezza si iscrive lungo un bordo ed entro argini già assegnati. La presenza nella vita dell'individuo/individui dell'autorità pastorale configura un legame fra i termini che non è di reciprocità ma di dipendenza. La relazione fra l'individuo e il pastore diviene una relazione non orizzontale ma verticale in cui lo scambio è unidirezionale e si configura nei termini di un'obbedienza quale sola reale funzione dell'individuo. Una relazione che il fedele crede di instaurare con il divino per il tramite del sacerdote. L'autorità pastorale è espressione di autorità divina, da qui l'obbedienza del fedele che esplica così la propria funzione. L'espressione della propria azione è vincolata al sì o al no del pastore che in tal modo detta e prescrive le direttive della vita buona.

Lì dove c'è ubbidienza c'è salvezza, la scelta per la salvezza è in qualche modo

una scelta obbligata. Le possibilità d'azioni sono vincolate, cosicché la mancanza e il peccato da rettificare si configura come l'affermazione della propria potenza. Si vuole dire che il controllo delle scelte degli individui deve necessariamente passare per la rinuncia da parte degli individui di quote di potenza. Se è così l'individuo che afferma la propria potenza al di là degli argini imposti dall'autorità pastorale, pecca, viene meno al patto che lo lega al divino, va in questo senso punito e riallineato, normalizzato.

Nel XIII secolo si vede comparire l'obbligo di confessarsi regolarmente: almeno una volta all'anno per i laici, una volta al mese per i chierici. [...] non ci si confessa più quando si è commessa una colpa. Ci si può, anzi, ci si deve confessare non appena si è commessa una colpa grave. Ma ciò che conta è che occorrerà confessarsi, in modo regolare, almeno di anno in anno. In secondo luogo, si fa luce l'obbligo della continuità. Ciò significa che tutti i peccati, a partire dalla confessione precedente, dovranno essere detti. Scompare l'occasionalità ed è richiesta la "totalizzazione", almeno parziale, a partire dalla confessione precedente. Infine, e soprattutto, s'introduce l'obbligo d'eshaustività. Non sarà sufficiente dire il peccato nel momento in cui lo si è commesso e spiegare perché lo si trova particolarmente grave. Occorrerà enunciare tutti i propri peccati, non solo quelli gravi, ma anche quelli che lo sono meno. Il ruolo del prete sarà infatti quello di distinguere ciò che è veniale da ciò che è mortale. (Foucault *ivi* p. 157)

L'affermazione dell'autorità pastorale si consolida nel momento in cui il penitente non solo è obbligato a confessare le proprie colpe, ma è obbligato a rivolgersi sempre ad un dato pastore, è obbligato a dichiarare completamente i propri peccati affidando al pastore il compito di operare la distinzione fra peccati più o meno gravi.

E questo perché quell'autorità, per essere tale, necessita di un potere che proviene dalla conoscenza intima di chi si affida, intima ed esclusiva che permette la creazione di una disparità fra gli elementi.

La confessione diventa esauriente e permanente, caratteristiche che permangono anche nel contemporaneo "Rito della riconciliazione". Il perdono e l'assoluzione non solo purificano il peccato commesso ma hanno un valore direttivo. Commisurare una penitenza ad un dato peccato significa produrre una sorta di gerarchia fra le azioni in termini di giusto o sbagliato rispetto alle norme dettate in seno alla comunità

pastorale. L'autorità sacerdotale decide in base a tale gerarchia e reintegra il penitente mostrando ad esso la direzione.

la direzione di coscienza, [...] la direzione delle anime, vincolerà in modo permanente il pastore al gregge e a ogni sua componente. (Foucault trad.it 2008 p.177)

La direttiva assume una connotazione di controllo: controllo della propria potenza, delle proprie pulsioni, del proprio corpo, della propria sessualità.

Controllo che è finalizzato al mantenimento di quelle norme che determinano la vita della comunità cristiana. Il controllo della sessualità sta tutto lì: volontà di arginare ciò che potrebbe destabilizzare dalla fondamenta una comunità che si è data una morale. Il confessore non permette più che il penitente si ponga la domanda "cosa posso fare?", ma vincola esso verso la formulazione della domanda morale "cosa è giusto?". In questo senso le relazioni all'interno della comunità vengono sentite in termini gerarchici, di accordo fra le parti e non di partecipazione. Il rituale della confessione così prescritto espone la trama di un meccanismo di controllo e vigilanza. Non è espressione di una religiosità intesa come partecipazione preindividuale emotiva, ma diviene espressione di una religione in cui l'individuo anziché amplificare la propria potenza d'agire la mortifica e la fa cadere nell'inattuale e nell'inattualizzabile in quanto sbagliato.

L'aspetto più evidente del rituale cristiano della confessione pertiene alla funzione normativa/normalizzante.

Attraverso la confessione il penitente viene nuovamente ristrutturato rispetto alla mancanza commessa. Il peccato si situa in una sorta di attrito che coglie il soggetto sulla soglia fra le parti e le dimensioni che gli appartengono intimamente.

La colpa è legata al venir meno ad un obbligo, ad una prescrizione che è espressione di un movimento il cui verso è dall'alto-verso-il-basso.

Foucault vede nella pratica confessoria la modalità attraverso cui il Cristianesimo ha saputo costruire un sistema di sapere, di conoscenza e di potere in termini di controllo dell'individuo, noi diremo della potenza dell'individuo.

3.2 Confessione e individuazione

La disamina dei due tipi di Confessione ci ha permesso di guardare al fenomeno mettendolo in correlazione con l'operazione di individuazione e vedendo nella pratica un ruolo ben definito all'interno del processo.

Si è guardato a due tipi di Confessione che non solo sono espressione di ritualità ma sono anche descrizione di pratiche che incidono espressamente sull'individuo, come parte di una comunità e come singolo, sul suo corpo, sulle sue pulsioni, sulle sue dimensioni. Una pratica al limite che pone la questione della soggettività liminare. È il momento di indirizzarci verso una definizione operativa di confessione che da un lato ha cercato di allontanarsi dalle modalità prese precedentemente in esame e dall'altro si è servita di esse per rintracciarvi una qualche struttura non solo ricorrente anche diagrammatica rispetto alla natura dell'individuo alla quale tale pratica è rivolta.

Offrire una definizione operativa di confessione ha significato anche affinare uno sguardo sulle problematiche vitali e sulle dinamiche messe sempre in campo dall'individuo nel momento in cui è chiamato a riconquistarsi. La confessione ha mostrato di essere non solo una pratica in qualche modo di controllo e sorveglianza, ma è sembrata essere una modalità dell'atto più complesso e rischioso che è nelle possibilità del soggetto: la decisione.

Di fatto la confessione è implicitamente il diagramma della decisione. Un atto rischioso, che trascina l'individuo verso un limite lungo il quale conquista la propria soggettività, un atto che mette in campo le dimensioni dell'individuo, le sue debolezze, il proprio corpo, la propria relazione col mondo, gli utilizzabili, gli enti.

Programmaticamente si è deciso di pervenire alla definizione per il tramite di una figura letteraria, nella consapevolezza che molto spesso l'atto creativo narrativo riesce, per proprio statuto, a cogliere delle trame sottili che riguardano intimamente la natura umana. Fra le diverse figure narrative, quella paradigmatica di Raskol'nikov.

Una figura con la quale si empatizza per la sua indeterminazione, le prese di posizioni forti o forse perché semplicemente sbaglia. E nella sue cadute ci

riconosciamo emotivamente.

E pensando a Raskol'nikov e alla sua confessione, si cercherà di evidenziare quanto la pratica Confessoria se da un lato può configurarsi come una modalità di controllo dei corpi e delle volizioni, dall'altro potrebbe configurarsi come una pratica genuina di riappropriazione e ristrutturazione del sé nel rispetto del movimento e della realtà sfasata della natura umana.

3.2.1 La Confessione di Raskòlnikov

Dostoevskij chiude *Delitto e Castigo* con una affermazione che sembra essere una dichiarazione e un punto di vista rispetto ad una problematica del vitale, parafrasando: la storia appena narrata è la storia della rigenerazione di un uomo. Una dichiarazione programmatica giacché l'interesse narrativo di Dostoevskij consiste nel seguire il percorso che porta il protagonista a conquistare la propria autocoscienza, un punto di vista perché tale percorso è caratterizzato da deviazioni, bruschi mutamenti, relazioni e isolamenti. Affiancare Simondon a Dostoevskij ha significato notare quanto i loro sguardi e descrizioni, pur nella loro specificità, ci restituiscono un'immagine dell'individuo dinamica e combattuta, sfasata e mobile sempre sul limite di fluidificarsi troppo e perdersi nuovamente nell'indistinto.

La scelta di *Delitto e Castigo* è stata in qualche modo suggerita dalla dichiarazione finale anche e soprattutto per una questione specifica che ha a che fare con l'architettura del romanzo tutto. L'ultimo capitolo del romanzo è dedicato all'Epilogo, breve epilogo in cui Dostoevskij ci ragguaglia sulle condizioni finali dei personaggi e del suo protagonista: Raskol'nikov è in Siberia, in un istituto di pena. Non c'è più un interesse per le azioni compiute, Dostoevskij non è interessato a cosa avvenga a Raskol'nikov in Siberia e per un fatto specifico: è una storia differente che non sta a cuore all'autore così come ai lettori. Di fatto *Delitto e Castigo* è la storia di un uomo che ha compiuto un omicidio, ha perduto se stesso e deve riconquistarsi. La riconquista avviene attraverso la pratica confessoria. Non è un caso che la scena finale, immediatamente precedente all'epilogo, sia la scena della confessione in prima persona di Raskol'nikov resa alla polizia:

Raskòlnikov, con le labbra sbiancate, lo sguardo fisso, gli si avvicinò lentamente, raggiunse la tavola e vi si appoggiò con una mano; voleva dire qualcosa, ma non poteva; dalle sue labbra non uscivano che suoni sconnessi.

«Ma voi state male! Presto, una sedia! Ecco, sedete qui, mettetevi a sedere! Dell'acqua!»

Raskòlnikov si lasciò cadere sulla sedia, ma senza staccare lo sguardo dal volto di Iljà Petròviè, che aveva un'aria sgradevolmente sorpresa. Si fissarono così per circa un minuto, aspettando. Arrivò l'acqua.

«Sono stato io...» cominciò a dire Raskòlnikov.

«Bevete un po' d'acqua.»

Raskòlnikov strinse la mano che gli tendeva il bicchiere e lentamente, fermandosi ogni tanto, ma con voce chiara, disse:

«Sono io che ho ucciso la vecchia vedova del funzionario e sua sorella Lizavèta, con una scure, e le ho derubate.»

Iljà Petròviè spalancò la bocca. Da varie parti accorse gente.

Raskòlnikov ripeté la sua deposizione. (Dostoevskij 1866, trad.it. 1999 p.400)

Il romanzo tutto si presenta in tal modo come una fase del processo di individuazione di Raskol'nikov preso nell'istante della regressione al proprio passato non del tutto tale. È la storia dell'individuo che si sfasa e le cui cariche chiedono attualizzazione in termini di azione risolutiva: un'azione che lo riguarda in prima persona. La problematica vitale investe l'individuo che è Raskol'nikov nel suo lato più intimo, nel momento in cui la propria emotività non riesce a mediarlo e ad armonizzarlo anzi, lo blocca nella crisi immobile che precede l'azione. In questo caso nessun'altra azione avrebbe potuto essere più personale, perché ne andava della vita stessa di Raskol'nikov, della propria identità. Ma è una scelta per l'azione "per sé" che non è neutra né aliena a sbalzi, e incontri trasformativi.

Dostoevskij da alle stampe il romanzo nel 1866, un romanzo che nasce da un primo abbozzo di più di dieci anni prima e che era basato principalmente sulla confessione di un delitto. La dichiarazione d'intenti stava tutta lì, nel titolo stesso scelto per il progetto: *Confessione*. Dopo una lunga maturazione *Delitto e Castigo* cominciò a prendere forma raccogliendo in sé varie linee narrative e una architettura varia a più livelli come nella migliore tradizione russa.

Se si dovesse riassumerne la trama essa sembrerebbe un semplice plot giallo: c'è un omicidio, un assassino che deve sottrarsi alla giustizia e che si relaziona con amici e familiari che non sanno e non dovranno sapere cosa sia accaduto. L'intreccio è caratterizzato da sottostorie, personaggi secondari e di sfondo, ma *Delitto e Castigo* non è solo questo, Dostoevskij non è solo un abile narratore e costruttore di trame è anzitutto uno scrittore. Con ciò si vuole dire semplicemente che la scrittura di Dostoevskij è non semplice narrazione ma rappresentazione di uno sguardo personale e originale sul mondo. Uno scrittore è tale se prende posizione rispetto al mondo.

Varie le figure e caratteristico l'utilizzo di sguardi e voci differenti che collassano, si amplificano e sovrappongono rendendo ogni personaggio mancante ed eccedente, povero e più di se stesso.

Come si è visto nel corso del Primo Movimento la caratteristica polifonica dei romanzi dostoevskiani sta proprio in questo: nella *coesistenza* e nella *interazione* di più voci e punti di vista che emergono e si sovrappongono nello stesso personaggio. Rendendo quel personaggio un sistema teso, per dirla in termini simondoniani.

Raskol'nikov ha deciso di compiere un delitto. Il romanzo si apre con la descrizione del mondo di possibilità in cui Raskol'nikov si muove e vive, il mondo di affetti nei quali esso è invischiato.

La Pietroburgo che è agita da usurai, che è decadente, agisce in Raskol'nikov trascinandolo verso un'azione che possa in qualche modo risolvere la tensione esperita e rappresentata. Ma Raskol'nikov si isola. Il collasso di voci e di punti di vista che lo sfasano, lo isolano in una relazione verticale con il valore "Tutto è permesso agli esseri superiori": questa la molla, questa la motivazione.

L'azione compiuta sembra una risoluzione delle tonalità emotive che lo rendono frustrato e rabbioso. L'isolamento non gli permette di percepirsi in pieno e agisce per il peggio.

La vittima un'usuraia. Si veda come la scelta per l'omicidio di una donna che rappresenta ciò che più infetta la città, diventa quasi espressione dello spaesamento di Raskol'nikov che uccide una parte per il tutto. Dopo l'azione si muove per impedire che il giudice chiamato ad indagare lo scopra, si imbatte in nuovi incontri

che nel corso del romanzo/processo lo modificano, lo sviano, lo fanno progredire.

La polifonia si estrinseca non solo nella tridimensionalità dei personaggi, ma anche nell'utilizzo, spesso usato da Dostoevskij, degli *alter ego*.

In *Delitto e Castigo* l'*alter ego* è Svidrigàjlov, ma nella nostra argomentazione ci preme sottolineare il rapporto che Raskol'nikov instaura non solo con questi ma anche e soprattutto con Sònja.

Sonja, ripetiamo, è la figlia maggiore della famiglia Marmelàdov, costretta a prostituirsi per le condizioni in cui versa il proprio nucleo familiare, Svidrigàjlov è un pretendente della sorella del nostro Raskol'nikov, Dùnja.

Che tipo di relazione Raskol'nikov instaura con l'una e l'altro?

Si veda che la nostra argomentazione intende in qualche modo ravvisare nella figura di Raskol'nikov e nel suo movimento una rappresentazione del processo di individuazione a livello del quale si situa lo sguardo di Simondon.

Le relazioni instaurate si situano lungo un bordo, sulla soglia della soggettività perduta di Raskol'nikov. È una relazione fra sistemi tesi, agiti cioè da cariche potenziali, emotive, percettive, linguistiche. Il sistema è un sistema a tre.

Raskol'nikov si sdoppia in due alter ego, in Sònja che rappresenta il positivo e in Svidrigàjlov il negativo. Come abbiamo già anticipato per amore di semplificazione penseremo ad un segmento al cui centro posizioneremo Raskol'nikov e agli *estremi* i suoi *alter ego*. Il movimento compiuto da Dostoevskij si sviluppa lungo tale segmento: dal centro verso gli estremi.

Il meccanismo è trasduttivo: Raskol'nikov *ingloba* elementi dell'una e dell'altro, e esperisce la loro *propagazione* interna.

Le relazioni instaurate lo modificano perché caricate di tonalità emotive: la tenerezza per Sònja e il ribrezzo per Svidrigàjlov. Tonalità queste che hanno un verso, sono dirette ai propri doppi. Nello stesso tempo le tre figure sono esse stesse caricate emotivamente. Ogni figura è in qualche modo rappresentata da una situazione emotiva, che non rappresenta solo una caratteristica del personaggio come potrebbe esserlo un gesto o il colore dei capelli, ma è una vera e propria dimensione inerente al personaggio, come potrebbe essere una data sintassi o una presa di posizione nel mondo.

Svidrigàjlov è noia, indifferenza e annullamento. Raskol'nikov è angoscia e

caduta. Sònja è serenità, affermazione, accettazione e accoglimento.

Tre tonalità emotive che si strutturano in sistema non possono che determinare ulteriori stati e ulteriori strutture.

Se attraverso il rapporto con il proprio negativo Raskol'nikov comprende che la relazione verticale nella quale si era isolato è fallimentare, il valore del "tutto è permesso" da cui entrambi sono stati mossi, attraverso il rapporto con proprio positivo egli trova la via per la propria riconquista.

Il tema di *Delitto e Castigo*, o almeno quello che potrebbe essere definito il nodo drammaturgico dei personaggi tutti, è la questione dell'affermazione della propria libertà. Dostoevskij utilizza tale chiave per poter descrivere il movimento dell'autocoscienza. I tre sistemi sono caratterizzare da questo problema e lo risolvono variamente. Le su citate situazioni emotive sono le estrinsecazioni delle decisioni prese in seno alla problematica dell'affermazione.

Guardiamo Svidrigàjlov. La via d'affermazione della propria libertà, che è un altro modo per dire "voglio affermare la mia singolarità", passa per il principio che condivide in qualche modo con Raskol'nikov e dal quale si lascia agire e dirigere.

Svidrigàjlov opera lo stesso isolamento effettuato da Raskol'nikov e radicalizza il proprio agire ponendosi come modello del principio. Dostoevskij ci offre delle informazioni in merito attraverso aggettivi come "disgustoso e ripugnante", il doppio negativo è un ladro, un pedofilo, è capace di compiere ogni nefandezza. La radicalizzazione dell'affermazione della propria libertà lo nullifica. E ciò lo pone in uno spazio contraddittorio, in cui diventa in qualche modo schiavo di quella libertà attraverso la noia e la indifferenza. Anche Svidrigàjlov è bloccato, preso nel mezzo. Anche lui è chiamato a risolvere la propria problematica vitale in termini di azione. E anche in questo caso l'azione è la più radicale: il suicidio.

Seguiamo Sonja. È una peccatrice, ma rispetto a ciò Dostoevskij illumina il personaggio di caratterizzazione che nulla hanno a che vedere con lo squallore. Nell'economia dell'architettura del romanzo Sonja rappresenta la luce della fede. È una peccatrice che non solo accetta la propria condizione, ma la accoglie più intimamente perché ha fede in Dio. Si affida in questo modo e non si isola in alcuna relazione vitale. Sonja è un sistema aperto. Non è un caso che sia il doppio che in

qualche modo pone dei problemi strutturali al protagonista. Si vuole dire che l'individuazione di Raskol'nikov ha la possibilità di rinnovarsi e riavviarsi mediante Sonja. Il rapporto a due diventa teatro di una nuova individuazione che investe entrambi i termini in gioco.

All'interno della dinamica polarizzata quel surplus di energia per operare il salto viene offerto a Raskol'nikov dall'incontro con la ragazza. È quella relazione che permette a Raskol'nikov di sottrarsi all'immobilità determinata dalla propria situazione emotiva.

L'angoscia di Raskol'nikov è la descrizione narrativa della problematica vitale messa in campo da Simondon. La delocalizzazione determinata dall'eccedenza della realtà del possibile, la iper-riflessività determinata dall'esperienza della propria ambivalenza, la crisi di fronte a tutti gli altri possibili sé da attualizzare, confluiscono nell'immobilità e nei deliri di Raskol'nikov che percepisce sé come problema.

Gli incontri, le voci che risuonano internamente, le coscienze con le quali entra in contatto, dalla quali è impaurito o verso le quali è attratto: queste le dinamiche del processo che muove e agisce Raskol'nikov.

La via d'affermazione della propria libertà per Raskol'nikov giunge al termine del romanzo. Questa la caratteristica che fa di Raskol'nikov il protagonista assoluto della scena. Il nodo drammaturgico è il problema che il personaggio deve affrontare, il problema che lo riguarda perché ne va di se stesso, della propria vita e identità.

Nodo che appartiene ai propri alter ego, ma è un problema vitale che hanno già risolto (Sonja) o sono sul punto di farlo (Svidrigàjlov).

La risoluzione di Svidrigàjlov è la decisione per la morte, quella di Sonja è la decisione per la fede, al centro Raskol'nikov che decide per la confessione, per il transindividuale. Gli estremi scelgono per un'azione che li situa in uno spazio intimo, in uno spazio che appartiene solo al singolo, Raskol'nikov sceglie per la parola.

Sceglie di riconquistarsi attraverso la parola, attualizzando il proprio preindividuale linguistico e singolarizzandosi ponendosi come "soggetto che ha agito" al quale è necessario infliggere una pena.

La confessione in questo senso se da un lato ha la capacità di purificare e lenire, attuare cioè una vera e propria rinascita, perché dà uniformità a ciò che era scisso e bloccato, dall'altra normativizza chi la rende.

La confessione permette a Raskol'nikov di ricostruire un argine e di dirigerlo verso un'azione. Di rivedere delle coordinate nel mondo e di costruirle in riferimento alla confessione stessa. La rinascita sta in questo: nel ricreare e nell'incunarsi nel tempo nuovamente e in modo inedito così da porre le condizioni per nuove direttive e per nuove attualizzazioni. La confessione non fa cadere parti di potenza, ma le stabilizza. L'ordine che istituisce nella frammentarietà esperita da Raskol'nikov, permette di sottrarsi all'immobilità e aprirsi alle azioni, ma ha permesso di annullare la struttura che era Raskol'nikov e ne ha creato una nuova.

3.3 La Confessione: definizione operativa

Abbiamo guardato a tre tipi di confessione: la confessione pre-cristiana, il rito di riconciliazione e la confessione paradigmatica di Raskol'nikov.

Tre modalità dalle quali intendiamo partire per offrire una definizione operativa di confessione che potrebbe in qualche modo sembrare un'alternativa alle modalità finora messe in campo dalle pratiche confessorie.

Una definizione che parte e si allontana dalle strutture finora prese in esame. Una definizione che si costruisce in riferimento e in polemica con esse.

A questo punto è necessario tirare le fila e questo significa andare a sfilacciare la trama delle strutture per scovare nodi tematici che si pongono al limite. Quel che si vuole dire è che attraverso lo studio delle pratiche confessorie è divenuto evidente quanto essa sia un pratica che si presta ad un utilizzo contrario alla natura dell'uomo: una modalità di controllo e sorveglianza, un dispositivo di potere.

Ci interesserà riassumere per punti le questioni finora sollevate per poter approdare ad una definizione operativa che si è già, in realtà, aperta e mostrata ai nostri sguardi per il tramite della figura di Raskol'nikov.

I punti che vogliamo mettere in campo sono sostanzialmente tre e dichiariamo fin da ora che il terzo punto è la nostra definizione operativa di Confessione :

- a) potere della parola: la confessione che è capace di purificare;
- b) potere della confessione: normativizzare ;

c) Confessione come pratica transindividuale: la definizione operativa.

I tre punti descrivono in qualche modo le tre modalità su cui abbiamo puntato l'attenzione.

Attraverso i tre punti riassumeremo i risultati dello studio e cercheremo di arrivare a dichiarare come ciascuno dei tre è nello stesso tempo un rischio e una risorsa della pratica. Un rischio giacché espone la pratica ad un utilizzo autoritario e squilibrato; risorsa perché nello stesso tempo la pratica è capace di creare le condizioni per la soggettività. Da un lato quindi un dispositivo che frustra e assoggetta l'individuo, dall'altra un dispositivo capace di amplificarlo e guarirlo.

a) La parola confessoria è capace di purificare. Riprendiamo Pettazzoni:

La confessione [...] non è essenzialmente espiazione, soddisfazione, riparazione verso la divinità: ma è, essenzialmente, liberazione. Liberazione da quello smarrimento che prende l'uomo al manifestarsi dei primi sintomi del male. Liberazione da quel cumulo di guai che a un certo momento – non di rado fissato periodicamente- la comunità sente pesare sul suo destino come eredità di un tempo più o meno lungo e remoto, onde anela a scuotersi il dosso il pernicioso fardello per rimettersi, più leggera, in cammino, per inaugurare, purificata, un nuovo ciclo (Pettazzoni. 1929, p.70)

Ci stiamo riferendo in questo caso alla confessione all'interno di riti tipici del mondo pre-cristiano. La confessione, pubblica e individuale, come abbiamo visto⁵⁸, ha una funzione ben determinata all'interno delle rituali eliminatori/purificatori o in rituali propiziatori. È una parola che purifica: formula a cui si riconosce una valenza magica. Ciò è implicato da una concezione sostanziale del peccato, dall'esistenza di una logica partecipativa per cui il singolo non è cosciente di essere tale, dall'idea di un peccato involontario.

Questi tre elementi in qualche modo definiscono la natura della confessione nei rituali delle religioni cosiddette primitive. La confessione si configura come enunciazione e dichiarazione di colpevolezza generica. Di fatto un'enunciazione

⁵⁸ Cfr. § 3.1.1

impersonale in cui, anche qualora fosse stata pronunciata da un singolo (es. guerriero in partenza), le colpe enunciate non appartengono al singolo ma alla comunità nei termini di “elenco di possibili colpe, effrazioni”. Chi enuncia e confessa non sta ancora ascrivendo a sé un’azione, chi enuncia e confessa è voce della comunità, si potrebbe dire è pura voce.

La parola è magica perché pura formula comunitaria, che ha la capacità di espellere il ‘marciume’⁵⁹ che blocca il corpo sociale. La dichiarazione generica di colpevolezza diviene in seguito una dichiarazione delle colpe effettivamente commesse, delle proprie cadute, dei propri peccati.

Nella confessione cristiana la parola è lenitiva perché è espiazione. Dicendo si entra in contatto con il proprio intimo e si dà forma a quegli stati emotivi dai quali si è agiti. Si dà in altre parole alla colpa. Nella confessione cristiana, presa dal punto di vista del penitente, la parola narrativa riesce a dare forma temporale alla crisi di sé che si configura nei termini di un ritorno alla propria natura indeterminata. Attraverso la parola il penitente singolarizza il proprio vissuto.

Nella Confessione si manifesta anche il carattere frammentario di ogni vita, il fatto che l’uomo si percepisce come pezzo incompleto, un abbozzo e niente più; una parte di se stesso, un frammento. Uscendo da sé vuole aprire i propri limiti, spostarli e trovare la sua compiuta unità più in là di essi. [...] spera che esprimendo il proprio tempo si delinei (ivi pp 49-50)

Il penitente dà unità al proprio vissuto e alla propria frammentazione, effettua il passaggio dall’esperienza di sé intesa come realtà simmetrica, una realtà che è interna relativa alle dinamiche psichiche e alla propria ambivalenza, all’esperienza di sé intesa come realtà asimmetrica, vale a dire temporale e spaziale. Attraverso la pratica ritrova le proprie coordinate.

b) Il potere normativo della confessione. Nei rituali del mondo pre-cristiano tale potere viene messo in campo nel momento in cui le dichiarazioni generiche diventano direttive in negativo. L’enunciazione delle colpe generiche e delle possibili effrazioni che minano la vita del corpo sociale, non rappresentano altro che le norme,

⁵⁹ Cfr. § 3.1.1

le direttive, le regole che la comunità dà per poter sopravvivere. Se una calamità naturale investe una comunità, o se una grave malattia mina un membro della famiglia, interviene il rito che ha il compito di reintegrare e di rettificare. Il rito si estrinseca nella dichiarazione di colpevolezza generica. I capi delle singole famiglie o i membri della famiglia tutta sono obbligati ad enunciare dichiarazioni di colpevolezza del tipo “ho rubato, ho compiuto adulterio”. In questo senso la confessione ha una doppia valenza: da un lato purifica, dall'altra estrinseca ciò che “non deve essere fatto o compiuto”. La confessione diventa una direzione dell'agire, una prescrizione.

Nella confessione cristiana presa dal punto di vista del confessore tale natura normativa si veste di una connotazione autoritaria e correttiva. “Ciò che non deve essere fatto” diventa una forma di controllo in seno alla dinamica “pastore di anime e fedeli”. La confessione cristiana diventa obbligo, e il penitente deve dichiarare tutto ciò che ha commesso a prescindere dalla scelta personale di asimmetrizzarsi.

Il rovescio della medaglia della pratica confessoria sta proprio qui. Nella dinamica stessa della procedura e nel fatto che essa sia strettamente connessa alla soggettività dell'individuo. Una pratica che ha in sé una natura soggettivante, l'individuo in essa e tramite essa si riconquista e afferma la propria singolarità, diventa pratica di sorveglianza e controllo, modalità assoggettante. Ciò è legato al carattere esclusivo di cui si veste nel mondo cristiano. La confessione diventa oltre che individuale, segreta ed esclusiva. Il penitente deve confessare ad un solo pastore e sempre a quello. Il pastore della propria comunità, il pastore che controlla la propria comunità controllandone e correggendone i comportamenti e le pulsioni attraverso la normativa confessione. La normatività diventa normalizzazione. Il pastore offre delle direttive al penitente per impedire che esso agisca al di fuori della normalità. Diventa anormale chi agisce in modo differente rispetto ai precetti che vincola il comportamento. Diventa anormale chi agisce in base alla propria potenza.

La confessione cristiana presa dal punto di vista del confessore è descrizione di una richiesta di rinuncia che il pastore pretende dal fedele. Il fedele deve ubbidire rinunciando ad un aparte della proprio potenza, ad una parte di sé. In questo caso le due parti in gioco non sono in un rapporto di reciprocità ma in un rapporto gerarchico, in cui notiamo non emersione di significati, non passaggio informativo,

ma creazione di codici e procedure che da un lato vengono prodotte e dall'altro devono essere accettate.

c) Confessione come pratica transindividuale. La confessione per statuto necessita di ascolto, è anzitutto una parola detta ad alta voce. Le modalità prese in considerazione ci restituiscono la dinamica anzitutto relazionale della pratica, che vive e muta all'interno del corpo sociale, di una dinamica a due, che per quanto dichiarazione pura e semplice o narrazione asimmetrica essa necessita di altre soggettività che la testimonino.

Vedere in essa una natura transindividuale – transindividuale nel senso simondoniano- significa vedere in essa anzitutto una natura trasformativa giacché posta sulla soglia fra l'individuo e sé, l'individuo e il proprio mondo di relazioni sociali e affettive. Da un lato è una forma di appropriazione che l'individuo attua nei propri confronti, nei confronti della propria natura metastabile di preindividuale e individuale, dall'altra è appropriazione della propria lingua in quanto appropriazione della propria storia, in altre parole pratica che permette una singolarizzazione del proprio vissuto.

Ma è una singolarizzazione che può avvenire solo sulla soglia di sé, al limite della propria natura oltre che individuale squisitamente sociale.

Nella prospettiva di Simondon il transindividuale è una categoria applicabile ai riti e ai fatti della vita umana che ineriscono l'individuo in quanto tale. Uno spazio logico di emersione del simbolico, uno spazio logico di partecipazione emotiva e storica, percettiva e attiva.

La confessione di Raskol'nikov si situa in questo campo, non diversamente dalle precedenti certo, ma mette in gioco nello specifico l'attività trasformativa della pratica più che nelle altre. Questo per una ragione sostanziale, mette in campo immediatamente il problema vitale di cui la confessione appare la risoluzione: la soggettività.

Se la pratica nel mondo magico mette in campo questioni che hanno a che vedere soprattutto con l'effetto che la confessione sortisce sul corpo sociale, e la confessione religiosa invece mette in gioco in soggetto in opposizione e frattura rispetto al

mondo, la confessione di Raskol'nikov si pone al limite *fra* il soggetto e il mondo. Non c'è frattura ma emersione in quell'intersezione. Si vuole dire che se nel primo e nel secondo caso la confessione sembra una pratica che il mondo si dà per correggere gli individui, o che l'individuo si dà per essere riammesso nel mondo, nel caso di Raskol'nikov la confessione diventa una risorsa per l'individuo per crearsi nuove coordinate e per potersi armonizzare col collettivo.

Conclusioni

“Ma ora comincia una nuova storia, la storia del graduale *rinnovamento* di un uomo, la storia della sua graduale *rigenerazione*”
DOSTOEVSKIJ- *Delitto e Castigo*

L'esergo scelto è la chiusa di *Delitto e Castigo*, che ha rappresentato per noi una sorta di guida implicita nel percorso di osservazione e di descrizione della pratica Confessoria, dell'individuo e della sua individuazione.

I due grandi centri di gravità: Individuazione e Confessione. La tesi: la Confessione ha la capacità di rigenerare. Ma in che senso? E soprattutto, al di là di ogni semplice lettura del termine, la rigenerazione non è di fatto una modificazione?

Giocoforza è stato necessario partire da una parola e dalla costellazione di immagini e tensioni emotive che essa implica, per poter comprendere che di fatto quell'affermazione di Dostoevskij non fosse né astratta né un bel tocco da maestro di narrazione per chiudere un romanzo. In quella chiusa, in realtà, c'è un punto di vista. Una presa di posizione forte e personale sull'uomo e sul suo conquistarsi come tale. Di fatto la rigenerazione è un atto, una decisione che l'individuo prende per sé e su di sé: una forma di conquista o semplicemente una forma di singolarizzazione.

In questo senso ci siamo mossi e da questo senso siamo partiti.

La prospettiva di Simondon si è vestita di un compito in qualche modo direttivo. Ha in altre parole offerto un metodo di osservazione, o sarebbe meglio dire ci ha indicato uno sguardo sull'operazione di individuazione tale da poter guardare all'operazione, all'individuo e alle pratiche da una posizione immanente e di superficie. Lo sguardo è tutto interno al problema, lo sguardo è uno sguardo che segue il movimento e la processualità dinamica dell'oggetto di studio. In tal modo si è deciso di dare all'architettura argomentativa una forma dinamica e fluida, piena di regressi e variazioni, di sovrapposizioni e rimandi interni per fare della tesi una sorta di campo in cui gli elementi dialogano realmente fra loro.

I capitoli sono Movimenti. Ogni capitolo ha tentato di focalizzarsi su una fase dell'essere. Il Primo Movimento è dedicato sì alla prospettiva di Simondon e al processo di individuazione ma si configura come elemento preindividuale dell'argomentazione tutta. La realtà cioè che ha permesso il dispiegarsi dei tre Movimenti e che è sempre presente come "passato non realmente passato". Il primo Movimento ha posto la questione dell'individuazione dell'ente umano a partire dalla differenza che tale ente mostra nei confronti degli utilizzabili e degli animali non umani. Differenza posta lungo le direttrici di tre domande ontologiche: che cos'è? chi è? cosa può?

Guardare agli enti e alle differenze fra gli enti attraverso il filtro di tali domande ci ha fatto propendere per una descrizione di essi in termini di possibilità. Cosa possono gli enti? Una descrizione delle possibilità può offrirci la chiave per parlare di differenze di grado, di variazioni cromatiche in cui non c'è alcuna gerarchia ma solo relazioni orizzontali e soprattutto la possibilità allarga le maglie alle eventuali classificazioni degli enti. Tale descrizione sembra dare conto non solo di differenze fra individui umani, non umani e utilizzabili, ma permette di effettuare e di mostrare ulteriori differenze all'interno delle stesse specie.

Tale possibilità viene saturata secondo un gradiente a seconda della natura propria degli enti. Riprendendo gli studi di Gelhen e di Uexkull giocoforza una prima differenza di grado. La perfezione istintuale degli animali non umani bloccati in circuiti funzionali del tipo percezione/azione, le variazioni comportamentali adattative, l'equilibrio omeostatico diventa immagine di un essere, di un individuo che è perfetto perché riesce a saturare le proprie possibilità. Un individuo che si accresce, si modifica ma che è legato a schemi operativi frutto degli adattamenti. Un individuo che ha un passato radicalmente passato, dove per passato si intenda la propria prerogativa specie specifica. Un individuo che non deve riconquistarsi ogni volta che non deve e non può per natura stabilizzarsi se non adattandosi alle variazioni ambientali. Organizzazione autopoietica in equilibrio stabile e omeostatico che non ha necessità di ricreare le proprie coordinate. Se tali enti saturano le proprie possibilità e mostrano perfezione, l'individuo umano, neotenco, ambivalente, porta con sé da sempre le proprie cariche che lo rendono instabile e teso. È mosso e agito

internamente dalla propria natura di invariante biologico e fluire storico, di tensioni emotive, percettive e linguistiche e azioni risolutive. Un individuo che può perdere le proprie coordinate perché sistema teso. Un sistema che tende al limite della perfezione ma che la perde, o meglio, che può ogni volta perderla dopo averla tenuta fra le mani. In ciò sta il senso di riconquista di sé, a questo livello egli può dirsi e farsi soggetto. Nel momento di affermazione della propria singolarità attraverso l'appropriazione e attualizzazione dei propri preindividuali. E il più specifico e plastico, che da una parte è minaccia dall'altra è risorsa, fra i preindividuali è proprio quello linguistico che concede all'individuo una doppia possibilità: di riconquistarsi e di perdersi nuovamente. La perdita è tale perché legata alla possibilità di rappresentare i propri stati d'animo, di agire su di essi e proprio per tale motivo permette agli stati d'animo di eccedere e di sfasarlo nuovamente.

L'affettività è una sorta di modulatore per l'individuo. Media il rapporto, tutto interno alle dinamiche vitali e psichiche, che l'individuo ha con se stesso come invariante e storia. E contemporaneamente lo espone sulla soglia del collettivo. È all'affettività che si deve la sfasatura dell'essere, il suo rapporto mai neutro con il mondo, gli enti, gli utilizzabili.

In questo senso se il Primo Movimento⁶⁰ ha guardato all'individuo come sistema mai saturo in relazioni orizzontali che lo modificano, il Secondo Movimento ha cercato di guardare alle istanze che lo sfasano e lo stabilizzano, affettività e norma, istanze mediante cui il soggetto si armonizza nel collettivo.

La dinamica singolo-collettivo viene descritta attraverso la categoria del transindividuale, lo spazio del *tra*, dell'emersione dei riti e delle pratiche: lo spazio della pratica Confessione. In questo senso il Secondo Movimento è dedicato alle istanze che ci aprono e che permettono il dialogo effettivo fra il Primo e il Terzo, fra l'individuo teso e la sua riconquista attraverso la confessione.

L'affettività è un modulatore interno ed esterno. Sfasa l'individui e lo dirige verso l'azione risolutiva. Anche e soprattutto quando lo eccede come nel caso dell'angoscia. Nel momento cioè in cui è più forte la tensione, la caduta e il ritorno

⁶⁰ Primo Movimento che è divenuto il preindividuale della nostra argomentazione

della possibilità tutta che pertiene all'individuo in quanto tale. Preso in quell'istante l'individuo è contemporaneamente un "da sempre" e un "qui e ora", vorrebbe essere tanti sé, vorrebbe attualizzare tutto ciò che è possibile attualizzare. Ed è proprio lì che alberga e si crea la crisi. Crisi che chiede una modificazione delle vecchie strutture, che chiede all'individuo di nullificarsi per agire e crearsi di nuovo. Per adattarsi e trovare nuovamente le proprie coordinate. Incunarsi nel tempo e nello spazio. L'azione, quella innovativa risolutiva può e deve avvenire solo sulla soglia fra sé e il collettivo in quel *tra* nel quale è gettato costituzionalmente.

In quel *tra* la dimensione normativa. Armonizzazione simbolica e stabilizzazione che da un lato salvaguarda la mobilità dall'altra impedisce che essa diventi schizofrenica.

Il movimento di costruzione delle norme, dal basso-verso-l'altro, descrive la natura mobile dell'individuo e degli individui che si relazionano interagendo e coesistendo. Movimento che si espone al rischio dell'autoritarismo e del controllo.

E nella stessa mobilità della natura umana il rischio della radicalizzazione sorvegliante e correttiva. La stabilizzazione è anch'essa in una posizione liminare, fra l'attitudine all'armonizzazione partecipativa, argine per il fluire, e paura per la mobilità che ha la sua espressione nell'imposizione gerarchica.

Rischio che sembra essere nella natura di ogni pratica e soprattutto nella pratica che ci sta più a cuore perché direttamente connessa alla conquista di sé: la confessione.

Il Terzo Movimento si apre su questo rischio che nasce e vive nel transindividuale. Attraverso l'osservazione della Confessione nei riti emerge la doppia natura della pratica che da una parte purifica, rigenera e stabilizza, dall'altra può farsi modalità correttiva e di vigilanza dei corpi, delle volizioni, delle soggettività.

Se da una parte la confessione è pratica soggettivante dall'altra può assoggettare, se da un lato può attuare una stabilizzazione nei termini di azione per la propria vita, dall'altra può chiedere la rinuncia della propria potenza.

La figura di Raskol'nikov appare perspicua da questo punto di vista: mette in campo l'esigenza dell'individuo che è caduto, si è perso e deve riconquistarsi.

La salvezza di sé avviene a livello della prassi. La singolarizzazione appare esito

di un percorso caratterizzato da una processualità sempre tesa e agita da cariche interne, da dialoghi e incontri. Dostoevskij descrive narrativamente la soglia, il limite sui cui bordi l'individuo si riconquista.

La confessione è transindividuale, è parola detta ad alta voce che necessita del *tra* e che dal *tra* emerge.

L'andamento dei Tre Movimenti ha in questo senso cercato non solo di riprodurre ma di porsi a livello dell'operazione di individuazione, seguendo l'individuazione della figura dell'individuo Raskol'nikov nella convinzione che essa potesse farsi diagramma dell'individuo in quanto tale.

Bibliografia

AA VV (2007) *Logica e antropologia. Forme di vita vol. 6*, DeriveApprodi, Roma

AA VV (2006) *Il rito tra natura e cultura. Forme di vita vol 5* DeriveApprodi, Roma

AA.VV (2004) *La natura umana. Forme di vita 1*, DeriveApprodi, Roma, 2004

AA.VV. (2004) *L'azione innovativa: quando cambia una forma di vita. Forme di vita 2-3*, DeriveApprodi, Roma, 2004

AGAMBEN G (2008) *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Roma- Bari

AGAMBEN G. (2003) *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino

AGAMBEN G., (2003) *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2008

AGOSTINO, *Confessionum libri XIII*; trad. it *Le Confessioni*, Rizzoli, mMilano 1998

AQUECI F.. (2000), *La regola tra etica e linguistica*, in (a.c.di) M. Carapezza e F. Lo Piparo *La Regola Linguistica*, Novecento Edizioni, Palermo

ARCIERO G. (2002) *Studi e dialoghi sull'identità personale*, Bollati Boringhieri, Torino

ARENDT H (1964), *Personal responsabilità under Dictatorship*; trad.it. E Grillo, *La Responsabilità personale sotto la dittatura*, in *Oltre la politica. Antologia del pensiero "impolitico"* (a c. di R. Esposito), Bruno Mondatori, Milano 1996

ARENDT H.(1958) *The human condition*; trad.it. S. Finzi, *Vita Activa* Bompiani, Milano 2005

AUROUX S. (1996) *La philosophie du langage*; trad.it. I.Tani, *La filosofia del linguaggio*, Editori riuniti, Roma 1998

AUROUX S. (2000), *Schiarimenti sulla nozione di regola*, in M. Carapezza e F. Lo Piparo (a cura di) *La Regola Linguistica*, Novecento Edizioni, Palermo

BACHTIN M. (1968), *Problemy poetiki Dostoevskogo*; trad it G.Garritano *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 2002

BACHTIN, (1975) *Voprosy literatury i estetiki* ; trad it. Clara Strada Janovi *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino 1979

BALIBAR E, (2002) *Spinoza. Il transindividuale*; Edizioni Ghibli, Milano

BARDIN A. (2008) *Per una teoria della società in G. Simondon*, XIX CONVEGNO Nazionale dei Dottorati di Ricerca in Filosofia, Istituto Banfi, Reggio Emilia 17-20 Febbraio

BARDIN A., (2010) *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione*,

- tecnica e sistemi sociali*, Edizioni Fuoriregistro, Vicenza
- BENVENISTE E., (1966) *Problemes de Linguistique Generale*; trad. it V.Giuliani, *Problemi di Linguistica Generale*, Il Saggiatore, Milano 1994
- BERRUTO G.. (1980) *La variabilità sociale della lingua*, Loescher editore, Torino
- CAIRA A, MIRABELLI E.G., (2009) (a c. di) *I segni delle norme*, Carocci, Roma
- CANESTRARI R. (1984), *Psicologia generale dello sviluppo, Vol.1°*; Editrice Clueb, Bologna 1988
- CASTIGNONI S. (1998), *Introduzione alla filosofia del diritto*; Editori Laterza, Roma -Bari 2009
- CHOMSKY N., FOUCAULT M., (1994) *De la nature humaine:justice contre pouvoir*; trad. Ilaria Bussoni e Marco Mazzeo *Della Natura umana. Invariante biologico e Potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005
- CIATTINI A.(1997) *Antropologia delle religioni*, Carocci, Roma
- CIMATTI F. (1997) *Linguaggio ed esperienza visiva*, Tesi di dottorato per il conseguimento del titolo, anno accademico 1994, Centro Editoriale e Librario dell'Università degli Studi della Calabria, Rende.
- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito della Penitenza*, LEV 1984.
- CONTESSI R.. (2000) *Regole e regolarità*, in M. Carapezza e F. Lo Piparo (a cura di) *La Regola Linguistica*, Novecento Edizioni, Palermo
- COSTA V. (2009), *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologia*, Quodlibet, Macerata 2009
- D'AGOSTINI F. (1997) *Analitici e continentali*, Raffaello Cortina, Milano
- D'AGOSTINO M. (1996) *Forza, consenso, suggestione. Forme del potere e modelli di cambiamento linguistico tra Ottocento e Novecento*, in D. Gambarara, S. Gensini, A Pennisi (a cura di) *Language Philosophies and the Language Sciences. A Historical Perspective in Honour of Lia Formigari*, Nodus Publikationen, Münster
- DAMASIO A.(1994) *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*; trad. It F. Macaluso, *L'Errore di Cartesio*, Adelphi, Milano, 1995
- DE MARTINO E.(1977) *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi Culturali*, Einaudi, Torino
- DE MAURO T.., (1982)*Minisemantica*; Laterza, Roma-Bari 1990
- DELEUZE G. (2007), *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre corte, Verona
- DENNETT D.., (1996) *Kinds of Minds*, - trad.it. I.Blum *La mente e le menti*, Sansoni Editore, Milano, 1997
- D'ERAMO L.(1997), *Raskolnikov e il Marxismo*, Pellicanolibri, Roma
- DI FRANCESCO M.,(1996) *Introduzione alla filosofia della mente*, La Nuova Italia

Scientifica, Roma

DODDS E. R.(1951) *The greeks and the irrationals*; trad it. *I greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Scandicci 1959

DONALD M (1991) *Origins of the modern mind*; trad.it. *Laura Montixi Comoglio*, L'evoluzione della mente, *Garzanti Editore*, 1996.

DONALD M., *The Sense of Self: Warp of Culture, Weft of Mind*; trad.it. Brunella Antomarini, *Il senso del Sè: l'ordito della cultura, la trama della mente*, in *Le tattiche dei sensi*, Manifestolibri, Roma, 2000.

DOSTOEVSKIJ F. (1864)., *Zapiski iz podpol'ja*; trad. it *Memorie dal sottosuolo*, Bur editore, Milano 2001

FORMIGARI L., (2001) *Il linguaggio. storia delle teorie*, Laterza, Roma-Bari

FOUCAULT M (1969), *L'archeologie du savoir*; trad. it *L'archeologia del sapere*, Bur, Milano 2006

GAMBARARA D, (1996) (a.c.di) *Pensiero e linguaggio*, La Nuova Italia Scientifica, Roma

GAMBARARA D., (1999) (a.c. di) *Semantica*, Carocci, Roma,

GAMBARARA D., S. GENSINI, A. PENNISI (1996) (a.c.di) *Language Philophies and Language Sciences – A historicol prospective in honour of Lia Formigari* Nodus Publikationen Munster

GARIN E. (1997) *Con Gramsci*, Editori Riuniti, Roma

GARRONI E.(2010), *Creatività*, Quodlibet, Macerata 2010

GEHLEN A. (1940), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*; trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1990

GIORELLO G., STRALA P.(1991) *L'automa spirituale. Menti, cervelli e computer –* Laterza, Bari 1991

GOZZANO S., (a cura di) (2001) *Mente senza linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 2001

GRAMSCI A. *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975.

HEIDEGGER M,(1927), *Sein und Zeit*; trad it. di Pietro Chiodi rivista da Franco Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2006

HERDER J.G., (1770), *Abhandlung iiber den Ursprung der Sprache*; trad.it. *Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche Editrice, Parma 1995

HJELMSLEV L (1961) *Prolegomeni to a Theory of langage*; trad. it a cura di G. L.

- Lepschy, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968
- ID (1866) *Prestuplènie i nakazànie* ; trad it *Delitto e castigo*, Torino Einaudi 2005
- ID (1974) *Lo sviluppo della semiotica*, trad. it. A. La Porta, E. Picco e U. Volli, Studi Bompiani, Milano, 1978
- ID (1974) *Problemes de Linguistique Generale II*; trad. it. F. Aspesi, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1985
- ID (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*; trad. it *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976
- ID (1981) *Saggi di linguistica generale*, Pratiche Editrice, Parma 1981
- ID (1983), *Lectures 2. La contree des philosophes sez. La personne (Meurt la personalisme, revient la personne)*; trad. it *La persona*, Morcelliana, Brescia 2006.
- ID (1990), *Soi-même comme un autre*; trad. it *Sé come un altro*, Jaca BOOK, Milano 2005
- ID (1993), *Grammatica e Linguistica*, Roma, Editori Riuniti
- ID (1994), *Dits et écrits*; trad. it a cura di Alessandro Dal Lago *Archivio Foucault Vol 2 Poteri Saperi Strategie*, Feltrinelli, Milano 1997
- ID (2002) *La mente silenziosa*, Editori Riuniti, Roma
- ID , *Antologia. L'impazienza della libertà*; Feltrinelli, Milano 2008
- ID *Die Grundbegriffe der metaphisik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*; trad.it. P.Coriando *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo finitezza solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992,
- ID(1977), *La sémantique de l'action. Ière partie: Le discours de l'action*; trad. it *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano 1986
- ID,(1959) *Unterwegs zur Sprach*; trad. It. *In cammino verso il linguaggio*, Mursia 1990
- ID. (2004) *Filosofia, lingua, politica Saggi sulla tradizione linguistica italiana*, Bonanno ed. Acireale
- ID. , (2003) *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.
- ID.(2004) *Il senso della mente. Per una critica del cognitivismo* Bollati Boringhieri, Torino
- ID., (2006) *Come bipede implume*, Bonanno, Roma
- ID., (1987) *Studio del linguaggio e teoria gramsciana*, in *Critica Marxista*, n 2-3

- ID., (2000) *La scimmia che si parla*, Bollati Boringhieri, Torino
- ID., (2002) *Una persona di parola. Linguaggio e individuazione nell'animale umano*, in *Singularità e Moltitudine. Anno X Numero 21*, DeriveApprodi, Roma.
- ID., (2003) *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari
- ID., (2004) *Mente, segno e vita*, Carocci Editore, Roma.
- ID., *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*; trad. it *Gli anormali. Corso al Collège de France 1974-1975*, Feltrinelli, Milano 2009
- JAKOBSON R.(1963) *Essais de Linguistique Générale*, Éditions de Minuti; trad.it. L. Heilmann e L.Grassi *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 2002
- KENNY A.J.P. (1973) *Wittengestein*, Allen Lane The Penguin Press, London; trad.it. E.Moriconi, *Wittgenstein*, Bollati Boringhieri, Torino 2001
- KOSELLECK R. (1979) *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*; trad. It. A.M. Solmi *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Casale Monferrato 1986
- LEEUW GERARDUS VAN DER (1956) *Phänomenologie der Religion*; trad.it. *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1975
- LIGUORI G., (1996) *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Editori Riuniti, Roma
- LO PIPARO F., (1979) *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Laterza, Bari
- M. BACHTIN (1930) *Marxismo e filosofia del linguaggio: problemi fondamentali del metodo sociologico nella scienza del linguaggio* (pubblicato con il nome del collaboratore Valentin Nikolaevič Vološinov), a cura di Augusto Ponzio, trad. it. di Margherita De Michiel, Lecce: Manni, 1999.
- MANETTI GIOVANNI (1998), *La teoria dell'enunciazione. Le origini del concetto e alcuni più recenti sviluppi*, Protagon editori Toscani,
- MARCONI D. (a cura di),(1997) *Guida a Wittgenstein*, Edizioni Laterza, Roma-Bari, 2002
- MATTE BLANCO I. I.,(1975) *The unconscious as infinite sets. An essay in bi-logic*, Gerald Duckworth & Company LTD, London; trad.it. P.Bria *L'inconscio come insiemi infiniti*, G.Einaudi, Torino, 1981
- MATURANA H. VARELA F. (1984), *El árbol del concimiento*; trad. it *L'albero della conoscenza*, Garzanti editore , 1999
- MAZZEO M., (2002), *Logica della partecipazione*, in *Singularità e Moltitudien. Anno X Numero 21*, DeriveApprodi, Roma.
- MAZZEO M., (2003) *Tatto e linguaggio*, Editori Riuniti, Roma, 2003

- MAZZONE M, (2005) *Menti simboliche*, Carocci, Roma, 2005
- MCDOWELL ,(1994), *Mind and the World*; trad.it. C. Nizzo *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999
- MEZZANZANICA M (a cura di) (2003) , *Autobiografia, autobiografie, ricostruzione di sé- atti del convegno di studi Gargnano del Garda, settembre 2003*, Franco Angeli, Milano 2007
- MINICHELLO G., (1999) *Le parole dell'io. Forme dell'autobiografia da Rousseau a Kafka*, Anicia, Roma 1999
- MORETTI F (1987) *Segni e stili del moderno*, Einaudi, Torino
- MORETTI F, (1987) *The way of the world: The Bildungsroman in European Culture*; Tra. It. a cura di Moretti F. *Il Romanzo di formazione*, Einaudi, Torino 1999
- MORETTI F, (1994) *Opere mondo*, Einaudi, Torino 2003
- OLSON E.T. (1997) *The Human Animal. Personal Identity without Psychology*; trad.it. Sergio Levi, *L'animale umano. Identità e continuità biologica*, McGraw-Hill, Milano, 1999
- PENCO C. (2004), *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, Laterza, Bari 2005
- PETTAZZONI R (1929) *La Confessione dei Peccati* (3 voll), Zanichelli, Bologna 1935
- PIAGET J. *Il linguaggio e il pensiero del fanciullo*, Editrice Universitaria, Firenze,
- PICARDIE (1999), *Le teorie del significato*, Laterza,
- PRIETO L.J. (1989) *Saggi di Semiotica- voi II: sull'arte e sul soggetto*, Pratiche Editrice, Parma 1989
- RICOEUR PAUL (1969) *Le conflit des interpretations*; trad. it *Il conflitto delle interpretazioni*; Jaca Book, Milano 1999
- RIGAMONTI G (2008)., *Si fa presto a dire lineare* ,Antigone
- ROSIER – CATACH IRÈNE (2004), *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Ed. du Seuil, Paris,
- RUSSEL B., (1945), *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, trad. it. L. Pavolini, *Storia della Filosofia Occidentale*, TEA, Milano, 2000.
- RUSSEL B., (1969) *The analysis of mind*, trad. it. a cura di Jean Sanders e

Leonardo Breccia, *L'analisi della mente*, Newton Compton Italiana, Roma, 1970.

SAUSSURE F. DE (2002) *Ecrits de linguistique générale*, trad. it cura di Tullio De Mauro, Laterza, Roma-Bari, 2005.

SAUSSURE F. DE ,(1916) *Cours de linguistique générale*, a cura di Ch.Bally e A.Sechehaye con la collaborazione di A.Riedlinger, Lausanne-Paris, 1922; trad.it. a cura di Tullio De Mauro *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari,1997

SBISÀ M., (1978) (a cura di), *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*, Feltrinelli, Milano,1991

SCHAFF A.,(1965) *Introduction to semantics*, trad. it. a cura di Luca Pavolini, *Introduzione alla semantica*, Editori Riuniti, Roma.

SCHUTZ, (1971) *Saggi sociologici*, Unione tipografico editrice torinese

Schütz, Alfred (1974)*La fenomenologia del mondo sociale*, Il mulino Bologna

SIMONDON G. (1989), *L 'individuation psychique et collective*; trad.it. Paolo Virno, *L 'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma, 2001.
SPARTI D. (2000), *Identità e coscienza*, Il Mulino, Bologna

TAGLIAGAMBE S. (2004) *Il modello polifonico dell' "io" polifonico nelle neuroscienze*, Relazione per il Seminario "Polifonia. Esercizi per la consapevolezza della complessità"

TANI I, *Espressione, rappresentazione, giudizio. Osservazioni sul concetto di Besonnenheit in Herder*, in "Aisthesi2 rivista on line del seminario permanente di Estetica, anno 2, numero 1

UEXKULL JACOB VON (1934), *Streifzuge durch die Umweltern von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*; trad. it a cura di M. Mazzeo *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010

VILLA V. (2000), *Le regole giuridiche come oggetto di indagine: punto di vista interno e giudizi di valore*, in M. Carapezza e F. Lo Piparo (a cura di) *La Regola Linguistica*, Novecento Edizioni, Palermo

Virno – Mondanità. L'idea di "mondo" tra esperienza sensibile e sfera pubblica. Manifesto libri, Roma 1994

Virno – Parole con parole. Poteri e limiti del linguaggio – Donzelli ed. Roma 1995

VIRNO P. (2010), *E così via all'infinito. Logica e antropologia*; Bollati e Boringhieri, Torino 2010

VIRNO P., (1999) *Il ricordo del presente*, Bollati Boringhieri, Torino

VIRNO P., (2001) *Grammatica della moltitudine*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli

VIRNO P., (2003) *Scienze sociali e "Natura Umana"*. Rubbettino Editore, Soveria Mannelli

VIRNO P., (2003), *Quando il verbo si fa carne*, Bollati Boringhieri, Torino.

VIRNO P., (2004) *Neuroni mirror, negazione linguistica, reciproco riconoscimento*, in *Forme di vita*, in "Forme di vita", vol II, DeriveApprodi, Roma.

VIRNO P., (2005) *Motto di spirito e azione innovativa*, Bollati Boringhieri, Torino

VYGOTSKIJ L.S. (1934) *Myslenie i rec*; trad.it. A. Massucco Costa, *Pensiero e linguaggio*, Giunti Barbera, Firenze, 1984

WATZLAWICK, BEAVINJ, JACKSON (1967) *Pragmatic of Human Communication*; trad, it *Pragmatica della Comunicazione Uman*, Astrolabio, Roma, 1971

WITTGENSTEIN L., (1953) *Philosophische untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford; trad.it. M.Trincherò *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 1999

WITTGENSTEIN L., (1958) *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford; trad. it A.G. Conte *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino 2000

WOLFE C.T., (2005), *Il cervello sociale*, in "Forme di vita", vol. IV, DeriveApprodi, Roma