

STUDIA HUMANIORA
collana di studi e ricerche
Volume LXXXVIII

I mondi del Professor Challenger

Politiche, tecno-logiche, ambienti

a cura di

Sara Baranzoni, Giacomo Gilmozzi,
Emilia Marra, Paolo Vignola

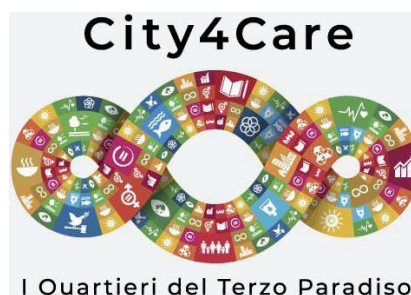


Nella collana *Studia Humaniora* Orthotes Editrice pubblica esclusivamente testi scientifici valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale.
I volumi sono sottoposti a *peer review*.



atte

associazione
ticinese terza età



CRAMS
CENTRO RICERCA ARTE MUSICA SPETTACOLO



**LA
DELEUZIANA**
una rivista che desidera



C4C - City for Care



Sistema Socio Sanitario



**Regione
Lombardia**

ASST Lecco

Tutti i diritti riservati

Copyright © 2025 Orthotes Editrice

Napoli

www.orthotes.com

ISBN 978-88-9314-479-7

Riccardo Fanciullacci

L'ARTE DI SOGNARE INSIEME

BERNARD STIEGLER DI FRONTE ALLA DESOLAZIONE CAPITALISTICA

Siamo vili, spossati e fiacchi,
Siamo vecchi bramosi e malelingue.
Vedo solo pazzi e pazze
La fine è vicina,
Va tutto male.

1. *De profundis*

Le parole in esergo traducono alcuni versi di Eustache Deschamps, un poeta francese del XIV secolo, citati da Michel Foucault nel primo capitolo della sua *Storia della follia nell'età classica* e ripresi da Bernard Stiegler nel settimo capitolo di uno dei suoi ultimi libri, *Dans la disruption* (2016). Questo capitolo si intitola: *Rêves et cauchemars dans l'Anthropocène, Sogni e incubi nell'Antropocene*.

Ho voluto cominciare da quei versi non solo per l'importanza che il capitolo di Stiegler appena citato avrà al termine del presente scritto, ma anche perché consentono di mettere a fuoco una caratteristica importante del suo pensiero, pur così creativo e generoso. Se è vero che il pensiero filosofico sorge in risposta ad un sentire profondo che poi continua a sorreggerlo come la sua *tonalità emotiva fondamentale*, ed è così che Heidegger interpreta il nesso testimoniato da Platone e Aristotele tra la filosofia e lo stupore, per poi domandarsi se una nuova forma di pensiero non sia oggi preparata dallo spavento (*Erschrecken*) suscitato dagli effetti dell'impianto tecnologico-planetario,¹ allora direi che il pensiero di Stiegler nasce in risposta alla particolare sofferenza o malessere che può trovare espressione in versi come quelli di Deschamps e in particolare nell'ultimo. È significativo che, mentre Foucault cita quei versi perché li considera emblematici del

¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, Mursia, Milano 1990.

nuovo modo di concepire la follia, che caratterizza per lui la prima età moderna, Stiegler li riprende anche e soprattutto a causa della loro «impressionante attualità», sebbene aggiunga subito dopo: «Temo che la nostra situazione sia indubbiamente e infinitamente più grave di quella dell'Europa e del mondo abitato alla fine del XIV secolo».²

Stiegler, comunque, non solo non si lascia paralizzare da questa sofferenza, ma neppure e tantomeno si limita a darle voce cinicamente. Tutta la sua opera può invece essere letta come un tentativo di *pensare e rendere pensabile* questo malessere. “Pensarlo” significa comprenderlo nelle sue cause prime e remote, ma significa pure retrocedere ancora di più, fino alle più profonde condizioni che lo hanno reso possibile, ma che non lo hanno reso “senza alternative” e che dunque rendono forse possibile anche introdurre una biforcazione verso un altro futuro, magari un avvenire.³ In un altro libro, *De la misère symbolique* (2004), commentando il finale del film di Alain Resnais, *On connaît la chanson* (*Parole, parole, parole...* - 1997), scrive: «Questi ultimi minuti, in cui i personaggi dicono con ogni tono il *male che li fa soffrire*, sono per noi un *immenso benessere*. Oh! È detto! È venuto fuori. Il *nostro male* è stato detto».⁴ Il benessere a cui qui si fa riferimento è quello procurato dal fatto che, esteriorizzando la sofferenza, dicendola, diventa poi possibile lavorarla, interrogando e sottoponendo a un'ulteriore messa a fuoco e individuazione quella sua espressione. E, molto spesso, Stiegler fa proprio questo, impiega il suo impianto teorico per interrogare certe espressioni della sofferenza soggettiva, prendendole come sintomi di un malessere più generale, persino epocale.⁵

² B. STIEGLER, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?* (d'ora in poi *DD*), Les Liens qui Libèrent, Paris 2016, p. 138. Nelle note seguenti, là dove è citato un titolo senza che sia riportato l'autore, questi è Stiegler.

³ Sul concetto di biforcazione, che gioca un ruolo sempre più importante negli ultimi lavori di Stiegler, ad esempio in *DD*, si veda in particolare: B. STIEGLER – COLLETTIVO INTERNATION, *L'assoluta necessità. In risposta ad António Guterres e Greta Thunberg*, Meltemi, Milano 2020 (il titolo originale era appunto: *Bifurquer. Il n'y a pas d'alternative*).

⁴ *De la misère symbolique* (2004, 2005), Champs Flammarion, Paris 2013, pp. 33-74. Di questo libro esiste anche una traduzione italiana, in due volumi, uscita per Meltemi, ma non l'ho utilizzata.

⁵ È nel modo descritto che, ad esempio, si dipana il discorso di *DD*, ma, prima, anche quello di *Pharmacologie du Front National*, Flammarion, Paris 2013.

2. *Lo spirito innanzitutto*

Nel tentativo di cercare una formula che, riunendo le principali locuzioni stiegleriane, consenta di raccogliere l'intero gesto filosofico che lui ha compiuto in quasi ogni suo libro, certo arricchendolo nel passaggio da uno all'altro, ma sempre anche ripetendolo, proporrei questa: elaborare un'organologia generale che orienti le analisi farmacologiche delle più significative pratiche sociali, al fine di rendere possibile l'introduzione di una biforcazione nel modo in cui attualmente tali pratiche si dispiegano. L'organologia generale è il cuore dell'impianto teorico di Stiegler, dove vengono introdotti i concetti fondamentali e difese le tesi direttive. Il nome deriva dall'idea secondo cui la questione intorno alla quale vanno ordinatamente disposte tutte le altre sarebbe quella in cui si tratta di capire come si connettono gli *organismi* umani, gli *organa* (cioè, gli strumenti) tecnici e le *organizzazioni* sociali. Come ho cercato di mostrare altrove, tuttavia, io credo che per poter comprendere e riprendere le idee più interessanti e feconde di Stiegler non convenga muovere da questa impostazione.⁶ Certamente, così facendo non si opera solo una riformulazione del discorso di Stiegler, ma una vera e propria ristrutturazione in cui cadono anche alcune delle tesi a lui più care, tuttavia, mi piace pensare questa ristrutturazione come una nuova individuazione delle stesse idee che lui non ha mai smesso di individuare, cioè, di mettere a fuoco e articolare.⁷ Di questa *reindividuazione*, richiamo ora solo le tesi indispensabili per circoscrivere la questione che vorrei invece approfondire un poco di più, cioè la sua recente trattazione del tema del sogno.

Il punto di partenza è la vita umana in tutta la sua ricchezza. Per evocarla, Stiegler ricorre alla semantica dello spirito: la vita peculiare al genere umano è la vita spirituale. Evidentemente, si tratta di una scelta che si espone a numerosi fraintendimenti, ma non importa, visto che, per evitare i fraintendimenti, non c'è via più breve di quella

⁶ Rinvio al mio *L'organologia generale di Bernard Stiegler*, in C. Caltagirone – L. Cucurachi (cur.), *La condizione tecno-umana tra eccesso ed eccedenza*, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 245-257.

⁷ Stiegler stesso descrive il suo lavoro come un approfondimento progressivo della stessa questione, dove i concetti si individuano sempre più, giacché un'individuazione conclusiva è impossibile: cfr. *De la misère symbolique*, pp. 75, 156-156 e *La società automatica* (d'ora in poi SA), vol. I, *L'avvenire del lavoro*, Meltemi, Milano 2019, pp. 163-164.

che li affronta uno per uno. Qui, i fraintendimenti più pericolosi sono quelli che derivano da queste tre idee: l'idea per cui la vita spirituale sarebbe una vita interiore e non esteriore, quella per cui lo spirito escluderebbe il corpo e quella per cui lo spirito si opporrebbe alla materia e dunque anche alla materia organizzata tecnicamente. Stiegler rifiuta tutte e tre queste idee. La vita spirituale è per lui innanzitutto la vita sociale, quella che accade nelle interazioni con gli altri e soprattutto partecipando alle pratiche socialmente riconosciute e coltivate; con ciò non viene esclusa la cosiddetta vita interiore, infatti, questa si realizza nel modo in cui vengono compiute attività ben identificabili, come leggere un libro, contemplare un'opera d'arte, meditare su un problema, pregare ecc. Anche le più solitarie tra queste attività presuppongono l'esercizio di disposizioni e competenze acquisite nello spazio sociale e non sono immuni alle norme e agli ideali che ordinano la vita sociale (uno può giustificare il tempo che dedica alla meditazione, sottraendolo ad altre incombenze, se fa riferimento agli ideali socialmente coltivati che articolano la bontà di quell'attività, ma questa stessa giustificazione potrebbe venir criticata se, per meditare, trascura i doveri che, ad esempio, ha verso il proprio padre malato ecc.). Per questo stesso ordine di motivi, Stiegler rifiuta anche l'opposizione tra spirito e corpo: il corpo e il suo sentire sono coinvolti in qualunque attività, anche in quella che chiede loro di restare immobili e in pace. Quanto poi all'opposizione tra spirituale e materiale o tecnico, non ce n'è un'altra alla decostruzione della quale Stiegler abbia dedicato più attenzione. Una delle sue tesi fondamentali potrebbe essere riformulata così: nessuna condotta umana può essere pensata in maniera adeguata, se la si isola dalla vita sociale cui è intrecciata e dall'ambiente tecnico che in tale vita è sviluppato e messo all'opera.

L'affermazione dell'inseparabilità della vita spirituale umana dall'ambiente tecnico che la supporta è giustificata da Stiegler sulla base della sua analisi della memoria. Il nucleo dell'argomento è questo: non c'è prestazione spirituale elementare che non richieda la messa al lavoro del sapere ricevuto e memorizzato, non foss'altro che la competenza concettuale implicita nella competenza linguistica; d'altronde, l'articolazione e la distillazione di quel sapere, nonché la possibilità di tramandarlo presuppongono supporti tecnici, a cominciare dalla scrittura e dagli strumenti per realizzarla; dunque, non c'è prestazione spirituale elementare che non presupponga supporti tecnici e la loro messa in opera sociale. In questa formulazione radicale

e generale, che corrisponde all'intenzione di Stiegler, credo che la tesi non trovi adeguata fondazione nelle sue opere,⁸ mentre risulta ben difesa non appena la si specifica così: se non ogni prestazione spirituale elementare, certamente le più significative (come sviluppare una scienza o una giurisprudenza o una critica letteraria o una critica teologica, oltre ovviamente a quasi ogni forma d'arte) presuppongono, in maniera più o meno diretta, la messa in opera di supporti tecnici della memoria.

3. *L'analisi farmacologica*

La vita umana in tutta la varietà di attività e pratiche in cui consiste non può essere compresa, se viene considerata isolatamente dall'ambiente tecnico che mette in opera. Se questa è la prima tesi di Stiegler, la seconda deriva dall'applicazione del giudizio critico ai modi in cui quella messa in opera può realizzarsi. Discutere quale sia la migliore formulazione di questa seconda tesi, da un punto di vista esegetico, e poi come vada corretta e ristrutturata, da un punto di vista teoretico, è qualcosa che non posso fare ora,⁹ per cui mi attengo a questa annotazione minimale: in virtù della seconda tesi, Stiegler può interrogare una qualunque pratica socio-spirituale a proposito dei suoi effetti più o meno proletarizzanti o, all'inverso, a proposito dei suoi effetti più o meno deproletarizzanti e negantropici. In generale, l'effetto proletarizzante di una pratica è quello per cui la partecipazione alla stessa fa

⁸ Il problema principale che incontra la tesi più radicale è dato dalle società orali. Queste società, ovviamente, non sono società senza tecnica, ma sono società senza mnemotecniche (o *hypomnemata*): sostenere infatti che il linguaggio (non la scrittura!) è come tale una tecnica (e dunque una mnemotecnica) significa estendere in maniera arbitraria il concetto di tecnica (che richiede, per Stiegler, che vi sia della materia che viene organizzata). Ebbene, in tali società si verificano alcune delle prestazioni spirituali elementari: e non mi riferisco solo allo scambiarsi informazioni utili o alle prestazioni che pertengono alla cosiddetta ragione strumentale, ma anche, ad esempio, all'elaborare complesse mitologie che vengono appunto tramandate per via orale. Tali prestazioni, dunque, non presuppongono la tecnica nel senso indicato nel testo (la presuppongono solo nel senso debole per cui chi realizza quelle prestazioni abita una società che sopravvive anche grazie all'uso di strumenti tecnici). Ho insistito su questa criticità, nell'articolo citato nella nota 5.

⁹ Ho cercato di farlo nell'articolo *La farmacologia dello spirito di Bernard Stiegler di fronte all'arte cinematografica. Per una ridefinizione*, «Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica» 16/1 (2024), pp. 56-91, accessibile a questo indirizzo: <https://ojs.unito.it/index.php/tropos/article/view/11054/9152>.

deperire e comunque non coltiva le forme di saper fare, saper vivere e saper pensare acquisite altrove e che potrebbero essere esercitate in tale pratica;¹⁰ all'opposto, l'effetto negantropico è quello per cui non solo vengono conservati i saper fare, saper vivere e saper pensare ereditati, ma questi sono pure coltivati e sviluppati, nonché arricchiti grazie all'introduzione di nuove capacità.¹¹ Ebbene, l'analisi farmacologica di una pratica consiste nell'esame di questi suoi effetti, cioè degli effetti del suo modo di usare i suoi supporti tecnici, supporti che, secondo l'antico significato della parola greca "*pharmakon*", possono essere sia risorse sia veleni; quell'analisi è poi finalizzata all'identificazione di possibili modi di trasformare la pratica in questione (mettendo diversamente all'opera i suoi supporti), che incrementino i suoi effetti negantropici a sfavore di quelli proletarizzanti.¹² Ad esempio, posto che l'uso attualmente prevalente dei traduttori automatici abbia l'effetto di far deperire o comunque di non coltivare la conoscenza delle lingue da parte delle persone, occorre farsi questa domanda: esistono

¹⁰ La nozione di proletarizzazione è chiarita ad esempio in *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, Galilée, Paris 2009, pp. 43-63; uno sviluppo importante (secondo cui, ad esser colpito dalla proletarizzazione è anche il saper pensare e concettualizzare) si trova ad esempio in *SA*, p. 69 e passim.

¹¹ È innanzitutto a partire da *SA* che Stiegler introduce il concetto di *negantropia* (e di *negantropocene*). Dopo aver richiamato il binomio tra entropia e neghentropia, Stiegler ritiene importante distinguere tra il tipo di ordine che si genera all'interno della dimensione biologica, che è l'ordine neghentropico, e l'ordine che può essere generato dalla dinamica della vita spirituale, qualora questa *adotti* l'ambiente tecnico all'interno di un'individuazione psichico-collettiva che consenta una vita sempre più degna di essere vissuta, cioè sempre più all'insegna di *Dike*, *Aidòs* e *Philia*, la giustizia, la vergogna per l'incuria e l'irresponsabilità, l'amicizia intesa come capacità di amarsi reciprocamente nelle proprie singolarità e di amare insieme le cose comuni. Sulla differenza tra neghentropia e negantropia, è molto efficace il chiarimento offerto da P. VIGNOLA, *L'iper-materiale di Bernard Stiegler in dialogo – virtuale e interrotto – con l'incorporeo deleziano*, «Esercizi Filosofici» 15 (2020), pp. 98-114, in particolare p. 105 (<https://www.openstarts.units.it/entities/publication/49efcab4-53ee-45b6-91b2-2031102518b6/details>); per approfondire l'esposizione appena accennata della dinamica della vita spirituale, cfr. *De la misère symbolique*, pp. 33-74 e poi: *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Flammarion, Paris 2010.

¹² Questa esplorazione dei modi alternativi di mettere all'opera le risorse caratteristiche dell'ambiente tecnico dato, in cerca di modi maggiormente capacitanti rispetto a quelli caratteristici delle pratiche dominanti (cioè, in cerca di modi che possano valere come forme di adozione terapeutica di quei *pharmaka*) è la missione costitutiva di *Ars Industrialis*, l'associazione cofondata da Stiegler nel 2005: cfr. <https://arsindustrialis.org/> (sito consultato l'ultima volta il 27 aprile 2024); cfr. inoltre *SA*, p. 144.

in forma embrionale o sono almeno immaginabili degli altri usi, promuovendo i quali si possa ottenere una più profonda competenza linguistica, ad esempio quella che si esercita nell'esame critico-riflessivo della traduzione offerta automaticamente? Non si tratta insomma di resistere alla macchina, continuando a compiere, foss'anche in maniera routinaria (e dunque *quasi* automatica!),¹³ la stessa operazione che la macchina compie automaticamente; si tratta di fare sì che il risultato della sua operazione automatica divenga il punto di partenza per un lavoro più profondo e capacitante.¹⁴

L'esempio molto semplice appena offerto ha il difetto di non far apparire in maniera efficace che l'analisi farmacologica di una pratica richiede sempre anche di rimettere a fuoco la finalità o il senso di tale pratica e, più in generale, di articolare e mettere a fuoco l'ideale di *vita che vale la pensa di essere vissuta*, che orienta le nostre scelte *individuali e politiche* relativamente a quella pratica.¹⁵ Ad esempio, al di sotto del caso del traduttore automatico, c'è la domanda: che cos'è e che cosa vogliamo che sia il nostro rapporto con le altre lingue? In questa domanda, "nostro" non significa solo "di ciascuno e ciascuna di noi", ma anche "della società di cui facciamo parte", società che si impegna in un'opera di trasmissione e, in generale, si relaziona alle nuove generazioni, sulla base degli ideali in cui si riconosce rimettendoli a fuoco. Tutto ciò risulta ancora più chiaramente, se consideriamo, ad esempio, l'analisi farmacologica delle pratiche

¹³ In *SA*, Stiegler è meno cauto di quanto non lo sia stato io nella parentesi e suggerisce che se svolgiamo un compito seguendo una procedura più o meno formalizzata e dunque senza prestare attenzione alla, né tantomeno articolare la, singolarità di ogni sua esecuzione, allora lo stiamo eseguendo automaticamente. In un vortice di slittamenti semantici, questa tesi gli consente di arrivare a dire che lo shock culturale derivante dall'emergenza di nuove tecnologie che la società data non sa ancora mettere in opera in una maniera che le consenta di proseguire la sua propria individuazione psichico-collettiva sarebbe esso stesso già una disautomatizzazione, proprio perché rivela non più proponibili quei precedenti automatismi. A mio parere, tuttavia, costituisce un impoverimento dell'apparato critico non distinguere il caso in cui un compito ripetitivo viene di fatto svolto in maniera routinaria e il caso in cui quel compito viene automatizzato, cioè, viene affidato a una macchina. La distinzione è utile sia per criticare l'automazione o robotizzazione selvaggia, sia per evidenziare l'effetto proletarizzante delle attività routinarie.

¹⁴ È in questo senso che ritengo vada intesa la formula stiegleriana: "disautomatizzare gli automatismi" (su cui si veda l'introduzione di *SA*), cioè come un reinscrivere in un più profondo processo non automatico.

¹⁵ Cfr. *SA*, pp. 152, 169, 176.

dell'educazione e dell'istruzione, a cui Stiegler ha dedicato un intero libro.¹⁶ Certamente, occorrerà esaminare il modo in cui in tali pratiche viene messo all'opera il milieu tecnico che le supporta e, in particolare, le nuove tecnologie (come, ad esempio, i tablet) che spesso vi si insinuano senza un'adeguata valutazione complessiva;¹⁷ tuttavia, questo esame dovrà essere orientato da una previa rimessa a fuoco delle finalità e degli ideali che quelle pratiche perseguono o dovrebbero perseguire.¹⁸

Scrivendo che l'analisi farmacologica di una pratica *richiede* una *previa* rimessa a fuoco delle finalità di tale pratica (e del modo in cui tale pratica può contribuire al perseguimento individuale e politico di una vita psichico-collettiva degna di essere vissuta) posso aver dato ad intendere che quell'analisi passi per due fasi ben distinte: l'identificazione e l'articolazione dei fini e poi la valutazione dei mezzi tecnici appropriati. Non è ciò che volevo sostenere e non è neppure l'idea di Stiegler. La precedenza del chiarimento dei fini e degli ideali è di ordine logico, ma di fatto, per Stiegler, accade *insieme* all'esplorazione delle possibilità aperte dall'ambiente tecnico dato, un'esplorazione che richiede uno speciale uso dell'immaginazione, quello connesso al sapere che Stiegler, con Simondon, chiama *tecno-logico*. Per pensare questo intreccio, tuttavia, resta importante non tentare di ridurre alla prestazione tecnologico-immaginativa che realizza l'esplorazione delle virtualità dei *pharmaka*, la prestazione critico-immaginativa che ritorna sui fini noti per ridefinirli e approfondirne o correggerne la comprensione. D'altronde, se è vero che l'esperienza delle nuove possibilità rende necessario il ritorno critico sui fini, è vero anche che il

¹⁶ Cfr. *Prendersi cura, della gioventù e delle generazioni* (2008), Orthotes, Napoli-Salerno 2014; più specificatamente, sulla formazione universitaria, si veda la seconda parte di *États de choc – Bêtise et savoir au XXI^e siècle*, Fayard, Paris 2012. Al posto della farmacologia dell'istruzione, avrei anche potuto citare la farmacologia della genitorialità, dove l'esame delle possibilità aperte dalle nuove tecniche della riproduzione non può essere separato dalla domanda sul senso e il fine della genitorialità.

¹⁷ In questo senso, può dunque essere inteso come un contributo ad una farmacologia della scuola, il volume di R. CASATI, *Contro il colonialismo digitale: istruzioni per continuare a leggere*, Laterza, Roma-Bari 2013.

¹⁸ In *SA*, ad esempio, Stiegler osserva come l'istruzione pubblica e l'educazione per tutti siano votate «all'elevazione di ognuno ben prima che alla funzionalità economica della produzione» (p. 154, trad. modificata). In *DD*, commentando l'osservazione di un celebre uomo politico francese, osserva amaramente come tale osservazione testimoni «che non si comprende più in che cosa consista l'educazione» (p. 269).

desiderio suscitato dalla riscoperta di questi fini e ideali può indurre a esplorare quelle possibilità aperte dai *pharmaka* dati, che restano inesprese o silenti nei modi in cui tali *pharmaka* sono attualmente messi all'opera. Insomma, se è vero che anche per Stiegler, come per Simondon, non è possibile una *riflessione etica e politica* sui fini, senza il contributo di un sapere tecno-logico che rifondi quello ingegneristico¹⁹ – inteso come sapere esperto sulle potenzialità del milieu tecnico dato –, è vero altresì che quella riflessione ha per lui bisogno anche della potenza creativa e immaginativa coltivata nelle pratiche artistiche.

Si noti comunque che, per Stiegler, la necessità appena affermata del sapere tecnologico (Simondon parlava più esattamente di sapere “meccanologico”) e del sapere artistico non si traduce esclusivamente nella necessità sociale di ingegneri e artisti. Quei due saperi devono certamente nutrire la nostra riflessione pratica (etica e politica) sui fini e gli ideali e con ciò anche quella deliberazione collettiva da cui potrebbe emergere la progettazione di una nuova politica industriale; ma non devono farlo solo né innanzitutto attraverso il dispositivo simbolico della divisione del lavoro epistemico. Senza pretendere che tutti divengano ingegneri e artisti, si tratta però di inventare altri dispositivi simbolici che consentano una maggior diffusione di quei saperi²⁰ o, ancor meglio, una più diffusa partecipazione (anche da parte dei cosiddetti “amatori”, una figura che Stiegler valorizza) sia all'apprendimento, sia all'elaborazione di quei saperi. E da tale partecipazione più diffusa dovrebbero derivare anche scambi più significativi tra quei saperi.²¹

¹⁹ Cfr. *La maïeutique de l'objet comme organisation de l'inorganique*, in A.a.V.v., Gilbert Simondon. *Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris 1994, pp. 239-262.

²⁰ Simondon scriveva: «gli schemi fondamentali di causalità e di regolazione che costituiscono un'assiomatica della tecnologia devono essere insegnati in maniera universale, come sono insegnati i fondamenti della cultura letteraria»; cfr. G. SIMONDON, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, p. 15.

²¹ È a questa altezza che potrebbe collocarsi un fruttuoso approfondimento, in chiave stiegleriana, delle forme della cosiddetta *Citizen Science*, su cui sviluppa acute distinzioni A. SMANIOTTO, *Science citoyenne et SHS (1/2): les champs de référence du projet PLACES*, consultabile a questo indirizzo: <https://places.hypotheses.org/3090> (consultato il 28/4/2024).

4. *Gli effetti disruptivi del capitalismo*

In una lunga intervista pubblicata nel 2004, Stiegler deplora quel modo di atteggiarsi di molti filosofi contemporanei che sembra voler dire: “non capisco nulla di come funzionano gli apparecchi tecnologici che pure uso... E non farò nulla per capirci qualcosa!”. Al di sotto di questi cliché, Stiegler rinviene un’idea generale che si esprime ad esempio nel credere che «non c’è bisogno di sapere come funziona il motore di un’automobile per saperla guidare». Questa credenza è vera se guidare è ciò che fa l’automobilista ordinario, «ma» aggiunge Stiegler, «guidare veramente non è quello». E poi aggiunge:

La guida di un’automobile è considerata in tutte le sue possibilità, dalle prime alle ultime, solo se si tiene conto del fatto che è possibile portare un veicolo a 250 chilometri all’ora senza romperlo e senza uccidersi. Non c’è dubbio che questo fantasma di velocità e potenza sia all’origine di moltissimi incidenti e comportamenti intollerabili, oltre che degradanti per chi li mette in atto – questi consumatori dell’industria automobilistica sono altamente rappresentativi dell’attuale degrado dello stare insieme, se non della distruzione di ogni sua possibile forma. Tuttavia, proprio per capire come il guidare possa produrre simili fantasmi, occorre poterlo pensare insieme ai limiti della macchina [*machine*], indipendentemente da queste dimensioni fantasmatiche. Le macchine, infatti, sono innanzitutto l’apertura di nuove possibilità ed è sempre in relazione a questa apertura che vengono poi utilizzate – anche da parte di chi, come me e come la maggior parte delle persone, vive nella mediocre media di queste possibilità. Per dirla diversamente, pensare la “guida” significa sapere che include anche la possibilità di spingere la macchina ai suoi limiti e quindi, in un modo o nell’altro, avere una *consapevolezza teorica* di questi limiti. Ma se tutto ciò è vero, allora bisogna anche interessarsi a quel che succede nel motore.²²

A rendere tanto interessante questo passo è il fatto che Stiegler non manca di prendere in conto la dimensione fantasmatica che avvolge le possibilità aperte dalla tecnologia. Se c’è un momento in cui occorre prescindere da questa dimensione, per svolgere l’analisi tecnica, ce n’è un altro in cui bisogna riprenderla in considerazione affinché l’analisi riesca a investire il fenomeno in questione, ad esempio quello

²² *Philosopher par accident. Entretiens avec Élie During*, Galilée, Paris 2004, p. 17.

della guida, in tutta la sua complessità spirituale. Quando infatti ci dovremo chiedere, per rivedere il codice della strada, ma anche per ripensare la viabilità urbana delle nostre città o per ridefinire la politica industriale delle nostre società, che cos'è e che cosa vogliamo che sia la guida affinché sia parte di uno stare insieme degno e negantropico, non solo dovremo aver chiaro quel che può tecnicamente essere, ma anche come la sua rappresentazione ci tocchi a livello emotivo e pulsionale. E questo secondo aspetto, per Stiegler, non va conosciuto per meglio poterlo neutralizzare, bensì per poterlo coltivare e sublimare.²³

Come ho accennato sopra, secondo Stiegler per pensare gli strumenti tecnici non occorrono solo le competenze esperte che molti filosofi si compiacciono di non avere, occorre anche l'immaginazione. Non si tratta però solo dell'immaginazione di cui dà prova un inventore. Occorre anche l'immaginazione che si esprime innanzitutto nella proiezione degli ideali che orientano il fare e il saper fare; o meglio, che si esprime nella rimessa a fuoco e nella riarticolazione (che può essere fortemente trasformativa) degli ideali ereditati. Quest'uso dell'immaginazione consiste insomma nella capacità di partecipare al processo socio-culturale di sublimazione, il processo grazie a cui vengono intessuti quei contenuti consistenti, ma dal significato inesauribile che, proprio per questo, non si lasciano consumare, ma si prestano a un'interrogazione e articolazione (insomma a un'individuazione) che può sempre essere ripresa.²⁴ Tali ideali consistenti (che Stiegler chiama anche *motivi* e che sono il tipo di cose su cui Socrate si interrogava e interrogava)²⁵ sono ad esempio la giustizia, l'amore, il bello, l'arte, il sapere, la verità, la responsabilità, la cura, l'attenzione, il coraggio.

Per Stiegler, tuttavia, la tessitura di tali ideali e lo speciale investimento emotivo, individuale e collettivo, che è il solo ad essi adeguato e che è l'amarli, amandosi reciprocamente nel farlo,²⁶ tutto questo è ora in crisi, anzi, in uno stato di degrado così avanzato che non è possibile escludere il peggio.²⁷ Da qui la sofferenza e il malessere.

²³ Un'idea simile ritrovo nel volume di S. MORIGGI – M. PIREDDU, *L'Intelligenza Artificiale e i suoi fantasmi. Vivere e pensare con le reti generative*, Il Margine, Trento 2024.

²⁴ Una più approfondita ricostruzione di questo punto, l'ho offerta nell'articolo: *Nell'epoca della desublimazione*, «Attualità lacaniana» 18 (2014), pp. 83-103.

²⁵ Cfr. *DD*, pp. 288-289.

²⁶ Cfr. *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 septembre au 21 avril*, Galilée, Paris 2003.

²⁷ È il tema di *DD*.

Questo degrado ha per causa il fatto che, a livello delle norme e dei valori che ordinano la vita sociale, siano divenuti dominanti gli imperativi del mercato e gli interessi del capitale, prima consumistico e ora computazionale. Al di qua delle sue complesse analisi, l'idea fondamentale che sostiene questa parte del discorso di Stiegler è che la mercificazione generalizzata, colpendo anche quegli ideali, renda loro impossibile sostenere il circuito della sublimazione, del desiderio, della cura e della responsabilità, con la conseguenza di privare la dinamica psico-collettiva di una delle condizioni che le sono essenziali per poter essere negantropica. Non è che Stiegler stia sostenendo semplicemente che il capitalismo ha liquidato i valori dell'Ancien Régime; semmai, sostiene che il capitalismo *tende* a distruggere le condizioni di ogni possibile coltivazione di ideali e di contesti di integrazione simbolica;²⁸ così facendo, *tende* a distruggere anche le condizioni di quella coltivazione che oggi sarebbe necessaria (quella "qu'il faut"),²⁹ cioè della coltivazione che potrebbe tentare un'adozione negantropica delle risorse tecnologiche di cui il capitalismo si è impadronito.

5. *La facoltà di sognare*

La parte più nota del lavoro di Stiegler è forse quella tesa a provare ed illustrare la tesi che ho riformulato dicendo che non c'è attività o pratica spirituale che non metta all'opera, o non presupponga la messa all'opera, di strumenti tecnici. Tuttavia, Stiegler non ha dedicato meno attenzione a quelle che potremmo chiamare le condizioni supplementari, non tecniche di qualunque attività spirituale: la sua articolazione del rapporto tra sussistenza, esistenza e consistenza, quella tra individuazione psichica (o dell'*io*) e individuazione collettiva (o del *noi*), quella tra pulsioni, sublimazione e desiderio, quella tra proiezione e adozione, non sono che alcuni dei contributi che ha offerto per chiarire *come* la messa in opera di *pharmaka* tecnici possa ammontare a un'attività spirituale.

L'apparato concettuale che ruota intorno a nozioni come quella di ragione strumentale, di utilità o di bisogni è per Stiegler inadeguato per render conto degli stessi usi tecnici di *organa* tecnici (come, ad esempio, gli usi interni alle attività produttive) e questo perché persino tali usi non sono isolabili dal complesso della vita sociale, né dunque

²⁸ Cfr. *DD*, p. 136.

²⁹ *SA*, p. 218.

dalle pratiche simbolico-spirituali in cui questa si articola. Ma allora, persino per pensare gli usi tecnici degli strumenti tecnici occorre saper pensare le condizioni supplementari e non tecniche che rendono possibili tanto quegli usi, quanto ogni altra pratica sociale. Inoltre, i concetti atti a pensare queste condizioni sono anche quelli necessari per esaminare gli effetti disruptivi di quella singolarissima forma di organizzazione sociale che è l'organizzazione sociale dominata dagli interessi del capitale, un'organizzazione così singolare perché, perseguendo i suoi fini (che non sono di per sé la morte o la distruzione), di fatto erode le sue stesse condizioni di sopravvivenza (non solo le risorse naturali, non solo le condizioni di una vita degna e giusta, ma persino le condizioni dell'intrapresa economica).³⁰ I concetti elaborati da Stiegler, comunque, non intendono solo rendere leggibili questi effetti disruptivi: dovrebbero anche consentire di riconoscere le forme più o meno embrionali di alternativa,³¹ che sono le fonti su cui deve provare a far leva qualunque tentativo di operare una biforcazione.

Tra questi concetti che, identificando le condizioni non tecniche della vita spirituale, consentono pure, sia di nominare quel che oggi va degradandosi, sia di riconoscere quel che localmente può riemergere, Stiegler ha introdotto, negli ultimi anni della sua vita, anche il concetto di sogno. Il pretesto gli è stato offerto dal libro del 2013 di Jonathan Crary, *24/7. Late Capitalism and the Ends of Sleep*, libro in cui sono discusse anche alcune tesi di Stiegler e che questi a sua volta discute lungamente nel terzo capitolo de *La società automatica*, significativamente intitolato: *La distruzione della facoltà di sognare*. Non intendo esaminare questa discussione, ma sottolineare come la nozione stiegleriana di *facoltà di sognare* derivi da un deciso *ampliamento* della nozione di sogno impiegata da Crary. Crary sta innanzitutto parlando del sogno notturno, ossia di quell'attività che accade nello stato di sonno, sebbene critichi i modi oggi prevalenti di comprenderlo, tra cui anche il modo freudiano, a causa del loro comune assunto per cui l'attività onirica sarebbe privata. Per Crary, invece, si tratterebbe di recuperare l'idea, presente in André Breton, ma anche nella cultura premoderna, secondo cui «i sogni possono anche essere il veicolo del desiderio, ma il desiderio in gioco è l'incontenibile aspirazione umana di superare i chiusi confini della privatizzazione dell'Io». ³² Al centro del suo discorso, comunque,

³⁰ Cfr. ad esempio, *ivi*, p. 162.

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 146-147 n.

³² J. CRARY, *24/7. Il capitalismo all'assalto del sonno*, Einaudi, Torino 2015, p. 114.

prima ancora del sogno, c'è il sonno: è il sonno che è posto "sotto assalto" da parte del capitalismo 24/7 e, soprattutto, è ancora il sonno che, con la sua «inerzia ristoratrice [...] contrasta la spinta mortale verso l'accumulazione» e che dunque consente a Crary di concludere che «forse, in molti luoghi diversi, in molti stati disparati, tra cui la fantasticheria o il sogno ad occhi aperti, l'immaginazione di un futuro senza capitalismo inizia sotto forma di sogni di sonno».³³

In una lezione dell'agosto del 2014, Stiegler allude alla pagina appena citata parlando di tale *immaginazione* di un futuro senza capitalismo come del *sogno* di Crary, per poi domandare se qualunque tentativo di realizzare tale sogno non richieda una previa *organologia del sogno sotto il capitalismo*, cioè un'indagine sui modi in cui il capitalismo ha trasformato, prima attraverso la cosiddetta industria culturale (e Hollywood in particolare), poi in modi ancora diversi, la nostra capacità di sognare, per sfruttarla affinché sognassimo/desiderassimo merci.³⁴ Questa prospettiva (farmacologica) è molto interessante, ma è chiaro che qui non si fa più riferimento solo o innanzitutto al sogno notturno. In questa lezione, come poi ne *La società automatica* e in *Dans la disruption*, Stiegler fa leva sull'accezione più ampia della parola "sogno", quella che include, oltre all'attività onirica, anche la *rêverie*, cioè la fantasticheria e il sognare ad occhi aperti, e persino la fantasia e l'immaginazione creativa.

Naturalmente, Stiegler non è il primo a valorizzare e a dar credito a questa accezione più ampia, cioè a sostenere che i diversi fenomeni appena evocati siano effettivamente accomunati da un elemento significativo che merita di essere identificato: anche Sartre, ad esempio, nel suo libro sull'immaginario, ha inteso render conto di tutte queste attività della coscienza, compresi il cosiddetto sogno notturno lucido (cioè il sogno in cui esiste nel sognatore una qualche consapevolezza di sognare) e quello incosciente.³⁵ Stiegler, comunque, non offre

³³ *Ivi*, p. 133 (la traduzione è modificata per renderla più fedele al testo originale che non dice affatto che «è possibile che [...] le aspettative di un futuro senza capitalismo comincino nei sogni»!).

³⁴ *Condition onirique et pharmacologie*; di tale lezione esiste una registrazione disponibile su Youtube a questo indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=xpLaHWDhkDs> (pagina consultata il 28/4/2024); cfr. anche *SA*, pp. 164-166.

³⁵ Cfr. J.-P. SARTRE, *Immagine e coscienza. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione* (1940), Einaudi, Torino 1976. Mentre Stiegler non cita Sartre, richiama l'operazione, formalmente simile, pur con tutte le differenze contenutistiche, fatta

nulla di paragonabile all'analisi sartriana e di fatto si concentra soprattutto sull'attivo lavoro dell'immaginazione creativa – e se questa può certamente riprendere e sviluppare immagini oniriche, come ad esempio faceva spesso Fellini quando doveva concepire e poi girare i suoi film,³⁶ può anche prendere le mosse da tutt'altre suggestioni. La controprova di quanto detto è data dall'insistenza stiegleriana sul problema della *realizzazione* dei sogni, un problema del tutto estraneo sia all'attività onirica, sia alla *rêverie* e che si può porre solo qualora i contenuti di queste siano reinvestiti dall'immaginazione. Che l'attività onirica trovi soddisfazione in se stessa è del tutto evidente, ma vale lo stesso per la *rêverie*, come dimostra la favola di La Fontaine citata da Stiegler, *La lattaiia e la brocca di latte*,³⁷ ma ad esempio anche il noto personaggio letterario e cinematografico Walter Mitty:³⁸ le chimere dietro a cui si perdono tanto la lattaiia Perrette quanto Mitty generano un godimento che li distrae dalla vita e dunque anche dalla possibilità (e dalla necessità/doverosità) di realizzare in maniera più significativa i loro desideri, forse addirittura trovando una qualche felicità.

Nella misura in cui, trattando della facoltà di sognare, di fatto Stiegler sta parlando dell'immaginazione, corre il rischio di non fare altro che offrire una semplice riformulazione dell'analisi dell'immaginazione già sviluppata nel terzo volume de *La technique et le temps* –

da Ludwig Binswanger e valorizzata dal giovane Foucault: cfr. ad esempio, *DD*, pp. e *Sogno e società automatica. Conversazione con Bernard Stiegler*, a cura di Dario Cecchi, «Fata Morgana. Quadrimestrale di cinema e visioni» XIV, 42 (2020), pp. 7-19, in particolare pp. 11-13. Inoltre: cfr. L. BINSWANGER, *Sogno ed esistenza*, con una introduzione di Michel Foucault, SE, Milano 1993.

³⁶ L'esempio è di Stiegler: *DD*, p. 139; *Sogno e società automatica. Conversazione con Bernard Stiegler*, cit., p. 14.

³⁷ Cfr. LA FONTAINE, *Favole (Libri VII-XII)*, Marsilio, Venezia 2023, pp. 80-83. Di questa favola, richiamata da Stiegler all'inizio del già citato capitolo di *DD* (pp. 133-134), esiste anche una versione diffusa nella tradizione favolistica italiana: è la storia di Matilda e della sua ricottina (che fa la stessa fine della brocca di latte: cade per terra quando la fanciulla fa la riverenza per salutare i gran signori che fantastica vadano a trovarla una volta divenuta ricca). Alcune delle versioni di questa favola sono raccolte da Iacopina Maiolo nel suo blog: <http://volgendolosguardo.blogspot.com/2020/08/laboratorio-delle-consapevolezze-la.html> (consultato il 28/4/2024).

³⁸ Protagonista di un breve racconto di James THURBER raccolto nel volume: *La vita segreta di Walter Mitty*, Rizzoli, Milano 2012, Walter Mitty è stato portato sulla scena la prima volta nel 1947, nel film *Sogni proibiti (The Secret Life of Walter Mitty)*, con Danny Kaye e poi nel 2013, in un curato film di e con Ben Stiller, *I sogni segreti di Walter Mitty*. È innanzitutto a questa versione che faccio riferimento nel commento.

dove tra l'altro era già posta, *ante litteram*, la questione farmacologica dell'appropriazione capitalistica del cinema in funzione della cattura della nostra immaginazione, ossia la questione su cui ora Stiegler ritorna giocando sulla nota rappresentazione di Hollywood come la fabbrica dei sogni.³⁹ E se ne *Le temps du cinéma et la question du mal-être*, la dinamica di fondo della coscienza era determinata come una sorta di archi-cinema, per evidenziare la sua capacità di disassemblare, riassemblare e proiettare immagini, quale condizione dell'elaborazione di consistenze,⁴⁰ ora è la facoltà di sognare ad essere additata come il fondamento primo di tutta la vita noetica.⁴¹ Persino la ragione, intesa, sulla scorta di Kant, come la suprema capacità di sintesi, viene ricondotta alla capacità di produrre sogni lucidi (*rêves éveillés*).⁴²

Il lavoro che Stiegler ha compiuto nei suoi ultimi anni sul sogno è dunque, in gran parte, solo una riscrittura, attraverso la semantica, se non la metafora, del sogno, delle sue tesi fondamentali:

(I) La capacità di sognare non sarebbe altro che la capacità di proiezione, cioè la capacità di non farsi vincolare dalla realtà data,⁴³ sapendosi invece spostare sul piano di ciò che non esiste ancora e che, sotto un certo rispetto, non potrà mai esistere perché piuttosto consiste e proprio grazie a questo speciale modo d'essere può aprire lo spazio dell'esistere.⁴⁴

(II) Questa dinamica si realizzerebbe, con le differenze cui abbiamo già accennato, sia a livello dell'invenzione di nuove tecniche, sia a livello dell'elaborazione socio-politica di forme di adozione simbolico-spirituale di tali tecniche.⁴⁵

(III) Tuttavia, soprattutto questa seconda modalità di realizzazione trova oggi le sue condizioni in uno stato di sempre più grave degrado, che rende necessario introdurre biforcazioni.

³⁹ Cfr. *La technique et le temps*, Fayard, Paris 2018 (questa edizione riunisce i primi tre volumi, usciti rispettivamente nel 1994, 1996 e 2001), in particolare pp. 593-679.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 620-623, 645-647.

⁴¹ Cfr. *DD*, p. 287.

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 136-137.

⁴³ In questo tratto derealizzante che, per Stiegler, ha il sognare (cfr. *ivi*, p. 139) mi pare risuoni una nota sartriana (la coscienza, cioè il *per sé*, è caratterizzata, per Sartre, proprio da questa capacità di annullare l'*in sé*, intesa come capacità di non farsi determinare dall'*in sé*, bensì di reinscriverlo nell'orizzonte delle possibilità non date), sebbene, naturalmente, tale capacità sia radicata da Stiegler nel carattere esosomatico della coscienza.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 140-141.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 284.

Sarebbe tuttavia ingeneroso vedere in questo passaggio per il campo semantico del sogno solo un'inutile ripetizione. La nuova formulazione porta con sé anche qualcosa di più. E, a dire il vero, anche qualcosa di meno. Poiché però quel che c'è in più resta soprattutto implicito ed è come un dono inaspettato di quella semantica, conviene cominciare da quel che invece viene meno o comunque si fa più confuso.

6. *Non sogniamo, siamo visitati dai sogni*

Pur essendoci una forte continuità tra il capitolo sul sogno de *La società automatica* e quello di *Dans la disruption*, il primo è un po' più cauto nel dilatare l'estensione della parola: lì, sognare è un intreccio tra immaginare e desiderare, ma le sue esemplificazioni paradigmatiche sono innanzitutto le opere artistiche e non qualunque attività propriamente spiritale. Questo, tra l'altro, consente a Stiegler di non attribuire al sogno l'intera opera di biforcazione rispetto alla disruption capitalista, cioè l'intera opera di tessitura di un'adozione negantropica del milieu caratterizzato dalle tecnologie digitali: il sogno, in quanto è «la rêverie poetica e artistica»,⁴⁶ si limita a *contribuire* a quell'opera e lo fa in un modo speciale, cioè offrendo realizzazioni artistiche che *fanno sognare anche le altre persone*, risvegliando in loro desideri, attese, speranze che venivano rimosse o tacitate.⁴⁷ Così, «il sogno [...] può *nutrire* la proiezione a venire di una qualche consistenza».⁴⁸

Se, invece, come in *Dans la disruption*, “sognare” va a designare, in generale, qualunque proiezione di consistenze, allora, aggiungere che vi sono alcuni che fanno sognare gli altri suscita qualche perplessità – anche nel caso in cui il sogno di costoro non sia *imposto* agli altri. Certamente la ripresa da parte di molti del sogno di qualcuno è un modo in cui può prender forma un'azione *collettiva*, ma è l'unico? Consideriamo in particolare quell'eminente attività collettiva che consiste nell'individuazione e nella tessitura di un'organizzazione sociale che sia negantropica e perciò capace di favorire una vita più giusta: davvero non è possibile pensare altrimenti, non dirò la sua *con-*

⁴⁶ SA, 155 (traduzione modificata e corsivo mio).

⁴⁷ «I geni sono persone che sognano collettivamente. Sognano anche per gli altri: sognano prima degli altri quello che gli altri sogneranno» (*Sogno e società automatica. Conversazione con Bernard Stiegler*, cit., p. 14; cfr. pure p. 15).

⁴⁸ SA, p. 157.

divisione, giacché qui non si tratta di spartire nulla, ma la *partecipazione* ad essa? A onor del vero, bisogna riconoscere che Stiegler avrebbe potuto rispondere che partecipare al sogno di qualcuno non significa uniformarvisi o comunque adattarvisi, bensì adottarlo e dunque sottoporlo a una nuova individuazione. Tuttavia, in questo accavallarsi di immagini, dall'inventore che sogna per gli altri in quanto offre la sua invenzione all'imprenditore che la produrrà, all'artista che sogna per gli altri perché offre le sue opere all'immaginazione del suo pubblico, fino al buon politico (per Stiegler, ad esempio Jules Ferry)⁴⁹ che è *supposto fare la stessa* cosa formulando la sua idea, mi pare si perda di vista una cosa molto importante. Mi riferisco al fatto che il sogno collettivo può anche non prendere la forma della ripresa, più o meno creativa e singularizzante, del sogno di un altro. *Può prendere la forma del sognare insieme, della partecipazione comune all'invenzione e alla creazione.*

Nella delucidazione di quest'altra possibilità, il linguaggio del sogno non ha necessariamente solo una funzione allusiva o metaforica. Può essere anzi che, per pensare quella partecipazione, la semantica del sogno sia necessaria per il dono inaspettato che porta in sé. Mi riferisco al fatto che, parlando di sogno piuttosto che solo di immaginazione o di creazione, ci si trova di fatto a chiamare in causa gli strati più profondi e meno articolati del soggetto umano. Detto altrimenti, ragionando sulle condizioni della partecipazione, ad esempio della partecipazione politica o della partecipazione a un'opera di ricerca e sapere, a partire da quello speciale caso che è la partecipazione a un sogno, si è forse maggiormente disponibili a fare attenzione alla seguente possibilità: la possibilità che ci si ritrovi impegnati insieme in quelle forme di partecipazione, perché si è toccati o affetti allo stesso modo, a livello del sentire più profondo, quello che è tanto intimo, quanto inatteso.⁵⁰

⁴⁹ Cfr. ad esempio, *La télécratie contre la démocratie. Lettre ouverte aux représentants politiques*, Champs Essais/Flammarion, Paris 2008, p. 118.

⁵⁰ Pensare le forme della politica senza lasciare da parte l'inconscio e il sentire più profondo è la posta in gioco di tutti i contributi (compreso il mio) raccolti nel volume a cura di Chiara ZAMBONI, *La carta coperta. L'inconscio nelle pratiche femministe*, Moretti & Vitali, Bergamo 2019 (si veda in particolare il saggio della stessa Zamboni, *Sentire*). Di Zamboni, si veda pure *Immaginazione giocosa e l'altra faccia del mondo* (in *Immaginazione e politica. La rischiosa vicinanza tra reale e irreale*, Diotima (cur.), Liguori, Napoli 2009, pp. 13-31) dove tratta anche del sogno e della differenza tra imporlo e dividerlo e dove offre alcuni commenti sull'opera di Zambrano citata di seguito nel testo.

Descrivendo il lavoro dell'immaginazione e dell'invenzione in termini di sogno, Stiegler ha aperto la porta al riconoscimento del fatto che quelle attività sono a disposizione del soggetto solo in misura molto limitata. Si tratta del tema intorno a cui ruota il libro di Maria Zambrano, *Il sogno creatore* (1965): il sogno può essere creatore proprio in quanto sposta il soggetto dalla posizione di chi crede di avere sotto controllo la situazione e sé stesso in quella. Ma si tratta anche della questione che orienta la ricerca di Gaston Bachelard ne *La poetica delle rêverie* (1960).⁵¹ Ebbene, si tratterebbe di riprendere queste elaborazioni per mettere meglio a fuoco, non già il caso in cui una o un artista, offrendoci i suoi sogni, ci fa sognare (su questo, Bachelard, ad esempio, ha già scritto molto nel libro citato), bensì il caso possibile in cui *partecipiamo* a un sogno creatore perché qualcosa risuona negli strati più profondi di tutti noi.

Ma come stabilire se questo caso che ho detto possibile, lo sia davvero, visto che intorno a noi “va tutto male” e cioè vanno degradandosi tanto i contesti in cui potrebbe aver luogo un ritrovarsi insieme, quanto i savoir-vivre grazie a cui si potrebbero raccogliere tali occasioni? Un modo per accertare quella possibilità consiste nell'andare a esplorare il presente in cerca di quei residui di passato e di quegli embrioni di avvenire che ci consentano di fare esperienza del fatto che la dinamica dominante nel presente non è senza alternative. Si tratta di una ricerca indispensabile, ma richiede una seria collaborazione tra la filosofia e le scienze storico-sociali. Un secondo modo, di certo meno sicuro, consiste nel rivolgersi agli artisti scommettendo che i sogni che hanno realizzato in forma di opere possano rivelare qualcosa delle nostre possibilità reali.

7. *L'arte di sognare insieme*

Nel capitolo sul sogno di *Dans la disruption*, Stiegler cita il film di Hayao Miyazaki, *Si alza il vento* (2013), il cui protagonista, da bambino (nel 1918), mentre sognava di diventare un pilota di aerei, si trova a partecipare al sogno, fatto da un ingegnere italiano, di progettare e costruire aerei.⁵² Quel bambino diverrà effettivamente un ingegnere

⁵¹ Cfr. M. ZAMBRANO, *Il sogno creatore*, SE, Milano 2017; G. BACHELARD, *La poetica delle rêverie*, Dedalo, Bari 1972.

⁵² Cfr. *DD*, pp. 140-141.

aeronautico, ma la sua invenzione sarà un aereo da caccia (sebbene mai messo in produzione). Nonostante sia un capolavoro, questo film di Miyazaki non è una buona rappresentazione di quella partecipazione *collettiva* ad un sogno, che ho evocato. Un esempio migliore mi pare offerto da un film di Michel Gondry che, nel 2006, ha girato anche *La Science des rêves* (in italiano: *L'arte del sogno*). L'opera cui mi riferisco è tuttavia la successiva, del 2008: *Be Kind Rewind* (in italiano: *Gli acchiappafilm*).⁵³ Quest'opera, non solo si presta ad un'analisi che impieghi gli strumenti teorici stiegleriani, ma offre anche ulteriori elementi importanti per sviluppare le osservazioni appena accennate. Qui mi limito a sottolineare gli aspetti essenziali.⁵⁴

I primi minuti del film si presentano come un documentario, realizzato con pochi e poveri mezzi, che racconta come la cittadina (Passaic, nel New Jersey), anzi il quartiere in cui si svolgerà poi la vicenda, fosse, negli anni '20 e '30 del '900, l'autentica "capitale del jazz", a differenza di quanto raccontano le storie ufficiali che fanno invece riferimento al quartiere newyorkese di Harlem. Il merito di tanta importanza si deve "a uno dei figli" di questa cittadina: Fats Waller (1904-1943). Il resto del documentario racconta la biografia di questo cantante e musicista, mostrando quelli che di primo acchito possono sembrare dei filmati dell'epoca, ma che a uno sguardo più attento appaiono piuttosto come delle ricostruzioni, intervallati da interviste a degli esperti che abitano a Passaic. Quando il documentario finisce, l'incanto e lo splendore di questo antico passato lasciano il posto a un presente in cui, se non "va tutto male", certo le cose stanno peggiorando.

⁵³ Un altro esempio interessante si potrebbe trovare nel film di Simone Spada del 2018, *Hotel Gagarin*. Qui abbiamo un'improvvisata troupe cinematografica, composta da uomini e donne certamente toccati dagli effetti disruptivi e proletarizzanti della società contemporanea, che si ritrova isolata in un hotel armeno mentre il paese viene coinvolto in una guerra. Se le relazioni non si sfaldano, ma anzi viene a generarsi quello che Stiegler avrebbe chiamato un nuovo contesto associato, è grazie alla decisione di realizzare, attraverso il cinema, alcuni dei sogni degli abitanti del villaggio vicino, ad esempio quello di un vecchio che avrebbe sempre voluto salire su una navicella spaziale come Jurij Gagarin.

⁵⁴ Ulteriori ed importanti approfondimenti sono offerti da C. DALPOZZO, *Michel Gondry. Il gioco e la vertigine*, Libreriauniversitaria, Padova 2011, pp. 68-71; P. AYTEMZ, *Thoughts on the new dadaist tactic of our era: "Sweded films" and Michel Gondry's "Be Kind Rewind"*, «The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication – TOJDAC» 6/1 (2016), pp. 36-47. Cfr. inoltre il saggio di Yu-Yun Hsieh citato nella nota seguente.

Il tocco del regista è delicato e umoristico, tuttavia, non facciamo fatica a riconoscere gli effetti proletarizzanti del capitalismo consumista: gli affari del signor Fletcher, padrone di una vecchia videoteca in cui lavora anche Mike, uno dei due protagonisti, vanno malissimo a causa della concorrenza operata dalla nuova videoteca (che somiglia a quelle della catena *Blockbuster*), dove i film in VHS sono stati sostituiti da quelli in DVD (una trasformazione del milieu tecnico che rinvia alla rivoluzione del digitale che, nel giro di pochi anni, renderà obsoleti anche i DVD portando al fallimento di quella celebre catena) e dove, invece di un'ampia scelta di titoli (che presuppone, ma anche coltiva una clientela cinefila), si trovano solo quelli di più grande successo, ma sempre e subito disponibili perché presenti in numerosissime copie – distribuite da un personale privo di ogni competenza cinematografica. Le difficoltà del signor Fletcher, che è pressato anche da una società immobiliare che vorrebbe demolire il palazzo per fare spazio a nuove abitazioni, gli impediscono di assumere Mike in maniera regolare, per cui quest'ultimo lavora lì per passione, ma è senza soldi. Quanto a Jerry, l'estroso meccanico pasticciere amico d'infanzia di Mike, oltre che vivere in una roulotte e non essere certo granché considerato nel quartiere, ha anche la paranoia di essere vittima di un qualche complotto da parte dei "poteri forti". Il fatto che Jerry sia nel film un personaggio comico non deve farci sottovalutare l'oggettività del suo malessere.

Se questa è la situazione iniziale, la vicenda vera e propria comincia quando il signor Fletcher affida per qualche giorno la videoteca a Mike per poter andare a spiare le strategie di marketing dei suoi concorrenti, e Jerry, per errore, smagnetizza tutte le videocassette. Preoccupati di non far perdere al negozio i pochi clienti rimastigli fedeli, Mike e Jerry decidono di realizzare delle loro versioni dei film più richiesti. L'iniziativa rivela subito il suo carattere negantropico: Mike e Jerry, non solo si divertono, ma possono anche esercitare le loro doti creative (Jerry, ad esempio, modifica un'automobile per farla assomigliare a quella degli Acchiappafantasma) e ben presto smettono di essere soli perché Alma, una ragazza che sbarcava il lunario lavorando nel retrobottega di una lavanderia, si unisce a loro.

In breve tempo, l'attività dei tre ottiene un grande successo, non solo attraendo lunghe file di clienti, ma anche molti vicini desiderosi di partecipare alla realizzazione dei remake amatoriali. È a questo punto, però, che entrano in scena gli avvocati delle major cinematografiche che, in nome del copyright, fanno distruggere, con tanto di

schiacciasassi, le nuove cassette e il piccolissimo commercio che vi era nato sopra. Si produce così una caduta dello slancio vitale, per cui sembra inevitabile dover chiudere la videoteca e cedere all'impresa immobiliare. Tanto più che si scopre anche che le storie che il signor Fletcher ha raccontato a Mike, fin da quando era bambino, sul legame tra Fats Waller e il quartiere sono favole inventate per *incantare il mondo* di Mike e *coltivare la sua capacità di desiderare*. Insomma, i sogni e i desideri sembrano solo illusioni, mentre l'unica cosa concreta pare il desolante deserto del reale capitalistico: si riaffacciano così la solitudine, la depressione e l'incuria. Ma non per molto.

Jerry, Alma e altri abitanti del quartiere desiderano che la realizzazione di film riprenda e chiedono a Mike di rimettersi a girare: semplicemente deve farlo a partire da sue idee originali. “Hai tonnellate di idee, brillanti idee, io le ho sentite, ne parli sempre nel sonno”, gli dice Jerry. E l'idea a cui lavoreranno viene effettivamente da un sogno. Non viene però da un suo sogno privato, bensì dal sogno nato all'interno della relazione di adozione di Mike da parte del signor Fletcher: è il sogno di Fats Waller come abitante del quartiere. Come avrebbe detto Stiegler, la finzione del passato diventa condizione per protendersi nel futuro come un noi intessuto da una pluralità di io: molti altri abitanti del quartiere, infatti, trovano, ciascuno nella sua “memoria”, nuovi particolari da aggiungere alla storia di Fletcher.⁵⁵ Un centinaio di persone partecipa così alla coltivazione di questo sogno attraverso la realizzazione di un film-documentario intitolato: *Fats Waller è nato a Passaic*. Alcuni lavorano alle scenografie, altri alle luci o al trucco o ai costumi, qualcuno trova una soluzione per dare la parvenza del filmato antico, altri recitano nei vari ruoli. Il signor Fletcher è l'esperto del luogo che racconta l'inizio della storia, mentre a Mike tocca impersonare Waller. Ma quando proiettano questo loro *sogno partecipato* su un telo appeso davanti alla vetrina della videoteca, così da poter vedere la loro opera e rivivere la bellezza della loro pratica collettiva, scoprono che fuori ci sono molti e molte altre che lo stanno guardando traendone gioia. Tutto il quartiere partecipa a questa loro proiezione, facendola durare e rilanciandola.

⁵⁵ È specificatamente dedicato al lavoro di Gondry sulla memoria e la storia: Y-Y. HSIEH, *Memory à la Americana: From “Eternal Sunshine of the Spotless Mind” to “Be Kind Rewind”*, in *ReFocus: The Films of Michel Gondry*, M. Block – J. Kirby (cur.), Edinburgh University Press, Edinburgh 2020, pp. 167-183.

Si tratta della rappresentazione artistica di una pratica di contribuzione a una creazione collettiva, in cui la creatività che è diffusa, ma che solitamente resta dispersa o sprecata, trova misteriosamente il modo di dar luogo a qualcosa di comune e partecipato. Nel rinvenimento di questo passaggio segreto, ha un ruolo l'ascolto di quel sentire più profondo da cui vengono i sogni e dove ci si può trovare riuniti agli altri. Per Gondry, comunque, ha un ruolo anche la possibilità di adoperare gli strumenti tecnici dell'arte cinematografica, così da poter passare dalla semplice fantasticheria all'atto creativo vero e proprio: è da qui che nasce il suo progetto, sviluppato qualche anno dopo l'uscita del film, di realizzare una "Fabbrica per film amatoriali" (*Usine de Films Amateurs*).⁵⁶ Alla base di tale progetto, che si è tradotto in varie mostre e atelier temporanei, ma che doveva diventare permanente in una cittadina a nord di Parigi, c'è l'idea di creare un luogo in cui le persone possano trovare telecamere, travestimenti e scenografie per realizzare film originali.⁵⁷ Si tratta del progetto, farmacologico e negantropico, di offrire uno spazio e degli organa tecnici affinché possano aver luogo cose a cui anche Stiegler riconosceva un grande valore: proficui scambi tra amatori e professionisti (in questo caso, del cinema), il fatto che i tempi dell'ozio non siano occupati solo dal consumo e, dunque, più in generale, il fatto che possa prender piede quella forma di vita in cui si sa praticare l'arte di sognare insieme.

⁵⁶ Cfr. la bella intervista a Gondry realizzata nel 2011 da Laurent LABORIE: *Le sens des rêves* (<http://www.paris-louxor.fr/quartier-louxor/le-sens-des-reves-avec-michel-gondry/> consultato il 28 aprile 2024), ma soprattutto: M. GONDY, *You'll Like This Film Because You're In It: The Be Kind Rewind Protocol*, PictureBox, Brooklyn 2008.

⁵⁷ Cfr. il sito ufficiale: <http://www.usinedefilmsamateurs.com/>, ma anche l'articolo: *L'usine de Films Amateurs* (<https://kanal.brussels/fr/expositions/lusine-de-films-amateurs> consultato il 28 aprile 2024).

INDICE

- 5 Introduzione
Il Professor Challenger, una sfida filosofica
di S. Baranzoni, G. Gilmozzi, E. Marra, P. Vignola
- 17 Dario Gentili
*Dare un nome al desiderio:
per un'alternativa al neoliberalismo terapeutico*
- 29 Gianvito Brindisi
*Dal liberalismo autoritario al fascismo
Sulla critica di Franz Neumann a Carl Schmitt*
- 55 Giuseppe Allegri
*Immaginazione sociale e invenzione istituzionale
Un primo catalogo di ipotesi, al futuro anteriore*
- 71 Giacomo Gilmozzi
Al di là dell'iper-modernità
- 89 Riccardo Fanciullacci
*L'arte di sognare insieme
Bernard Stiegler di fronte alla desolazione capitalistica*
- 113 Emilia Marra
*Vite (dif)ferite
Dall'orologio di Ford al tempo del Cloud*
- 123 Anna Longo
*Come gli individui sono diventati prodotti commerciali:
riflessioni sugli effetti antiproduttivi dell'innovazione*

- 137 Eleonora de Conciliis
*Fuori dal mondo:
piccola riflessione sull'estremofilia umana*
- 149 Edoardo Toffoletto
Ritornello o la struttura dell'individuazione psico-collettiva
- 167 Alice Pontiggia
*Ricosmizzare: ri-attuare l'umanità
come via d'uscita dalla modernità*
- 187 Flavio Luzi
Sorveglianza e controllo
- 203 Giovanni Carrozzini
*Sulla nozione di individuazione
nel pensiero di Gilbert Simondon*
- 223 Sara Baranzoni – Paolo Vignola
La località o l'aver luogo del senso
- 239 Profili bio-bibliografici