

Sulla nozione di atopia a partire da Socrate. Ripensare l'ambiente-mondo¹

di GIOVANNI CARROZZINI

Abstract

The argument briefly sketched by this paper is grounded on a specific understanding of atopia, that is, the experience of a lack of recognition of, or by, a given relational milieu. I assume that the condition of atopia does not necessarily depend on an individual's lack of 'world-milieu' (a concept I develop from Von Uexküll, Deleuze and Simondon). On the contrary, the atopic individual – here also named, following Simondon, a 'pure individual' – is defined by the specific place she/he holds in her/his 'world-milieu'. It is precisely because of the anomaly she/he represents within a given situation that the pure individual can trigger the constitution of a new collectivity.

Questo breve scritto sviluppa da una premessa teorica: la condizione di *atopia*, cioè quella che deriva dal non riconoscersi o dal non sentirsi riconosciuto come appartenente e adattato a un luogo circoscritto e definito, non implica necessariamente l'assenza di un "ambiente-mondo" da parte di chi esperisce (o viene percepito in) questo stato. La straordinarietà dell'individuo *atopico*, che in questa sede definiremo anche *individuo puro*, si effettua, grazie al suo ambiente-mondo, nella costituzione di nuove collettività, proprio a partire dalla sua inedita situazione.

1. Atopia e ambiente-mondo: definizioni preliminari

Per introdurre questa proposta filosofica, ritengo opportuni alcuni chiarimenti preliminari sia in merito alla nozione di "ambiente-mondo" sia riguardo quella di *atopia* che s'impiegheranno qui.

¹ Questo scritto consta dell'ampliamento della proposta di lettura critica della nozione di atopia socratica avanzata dallo scrivente in data 12 giugno 2014, durante il seminario *Sul concetto di atopia a partire da Socrate*, nel quadro dell'iniziativa culturale *Filosofia in ¾*, promossa dalla dott.ssa Caterina Annesse presso lo Spazio Sociale Zei di Lecce. Si ringrazia la suddetta per aver fornito all'autore la registrazione audio di quest'intervento.

Con “ambiente-mondo” ci s’ispira, in linea generale, alla nozione di *Umwelt* elaborata dall’etologo e biologo estone Jakob von Uexküll² (che si riassumerà nella prima sezione di questo scritto) coadiuvandola, al contempo, con la sua rilettura filosofica condotta da Gilles Deleuze e ampliandola a partire da quella di *ambiente associato* elaborata dal filosofo francese contemporaneo Gilbert Simondon. In tal senso, la nozione di ambiente-mondo che s’impiegherà qui si compone a partire dalle suggestioni di ciascuno dei suddetti pensatori, senza, per questo, adeguarvisi in modo ortodosso.

Con il termine *a-topos* s’intende qui, con una traduzione assai generale, “privo di luogo”; per luogo, a sua volta, si designa un ambiente fisico-geografico o un contesto sociale localizzati; chi giace in una condizione di atopia, dunque, lo è rispetto a un contesto sociale o a un luogo fisico-geografico circoscritti e definiti, cui non aderisce, non si “adatta” o, perlomeno, non viene percepito da terzi come aderente o “adattato” ai suddetti e ai quali, di conseguenza, non sembra potrà conformarsi. In questa sede, si è scelto di esaminare la condizione di atopia in rapporto a un contesto sociale definito, piuttosto che quella riferita a un luogo fisico-geografico e, in considerazione del fatto che questa circostanza fu, per primo, storicamente attribuita a Socrate, nella seconda sezione di quest’articolo, s’impiegherà l’esempio del filosofo ateniese per sviluppare il discorso su questo tema.

2. Sull’*Umwelt* di Jakob von Uexküll: definizione e fortuna filosofica

Con *Umwelt* (di cui ambiente-mondo è una delle possibili traduzioni adottate in Italia, in particolare *L’immortale spirito nella natura*) Jakob von Uexküll designa quella sorta di filtro e mediatore di stimoli esterni di cui disporrebbe ciascuna specie e attraverso cui quest’ultima regolerebbe il suo rapporto con l’ambiente esterno. Von Uexküll precisa che l’*Umwelt* si compone di un *Merkwelt*, o mondo percettivo, e di un *Wirkwelt*, o mondo effettuale: opera, pertanto, sia all’interno sia all’esterno del singolo in quanto appartenente a una specie. Il *Merkwelt* concorre, a sua volta, alla costituzione

² Cfr. Jakob von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Verlag von Julius Springer, Berlin 1909, II^a ed. 1921; Id., *Theoretische Biologie*, Verlag von Julius Springer, Berlin 1928, di cui è stata recentemente realizzata una pregevole traduzione italiana: Id., *Biologia teoretica*, a cura e con introduzione di Luca Guidetti, Quodlibet, Macerata 2015; Id.-Georg Kriszat, *Streitfüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Verlag von Julius Springer, Berlin 1934, la cui traduzione italiana più recente è J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, illustrazioni di Georg Kriszat, a cura di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010; Id., *Der unsterbliche Geist in der Natur*, Christian Wegner Verlag, Hamburg 1947, tradotto in italiano con il titolo *L’immortale spirito nella natura*, trad. it. di Nicola Zippl, Castelvecchi, Roma 2014.

dell'*Innenwelt*, o mondo interiore, il cui funzionamento si fonda sull'interconnessione di circuiti funzionali, sistemi assai più complessi del semplice arco riflesso, che a detta di von Uexküll caratterizzerebbe esclusivamente gli organismi più semplici. Gli effetti esteriori del funzionamento di questi circuiti, che regolano il mondo interiore, si constaterrebbero, poi, nel *Wirkwelt*, mondo di azioni possibili per ciascuna specie e dunque "componente esterna", o esteriorizzata, dell'*Umwelt*.

Nel suo volume del 1934, *Streitfuge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, von Uexküll, semplificando le sue riflessioni, assimila l'*Umwelt* a una "bolla di sapone" (Uexküll 2010:39) in cui risulterebbero, appunto, inglobati gli individui a seconda della specie d'appartenenza. L'accordo fra le "bolle di sapone" di ciascun individuo della medesima specie sarebbe garantito da un *Bauplan*, o piano organizzativo (Uexküll 2015: 124), il cui funzionamento sarebbe assicurato dall'assenza di differenze rilevanti fra i singoli membri di ciascuna specie. L'armonia fra le diverse specie verrebbe poi salvaguardata dall'azione indiretta della Natura, concepita a sua volta alla stregua di un autentico soggetto, che von Uexküll denota – con l'introduzione di un'istanza metafisica – come *Uno* (Uexküll 2014). Tutto quanto non viene filtrato dalla specie in questione, e dunque non appartiene al suo *Umwelt*, viene designato come *Umgebungen*, ovvero come i "dintorni" di questa specie: suddetti dintorni, tuttavia, risultano estranei alla specie, a tal punto che si potrebbe giungere ad affermare che le risultano "inesistenti". Gli *Umgebungen* di ciascuna specie, colti nel loro insieme, costituirebbero per certi versi l'*Umwelt* della specie umana: l'ambiente-mondo umano risulterebbe per questo assai più esteso di quello di ciascun'altra specie.

Ciononostante, in ragione della complessità individuale degli appartenenti alla "specie umana", von Uexküll ritiene che, in questo specifico caso, ciascun individuo giaccia in una condizione d'isolamento assai più marcata rispetto a quella dei rappresentanti delle altre specie, si direbbe quasi in ragione delle "pareti" più spesse della bolla di sapone che contorna ciascuno di essi. Per questo, l'Uno non risulterebbe in grado di conciliarli e la Natura, facendo difetto, necessiterebbe dell'intervento di un'istanza regolatrice esterna che per von Uexküll è lo Stato nazionale (Uexküll 1919: 79-110; Uexküll 1933).

Ai fini di questo scritto, e in ragione del suo carattere squisitamente filosofico, occorre evidenziare che la nozione di *Umwelt* ha trovato ampia diffusione e rielaborazione proprio nel settore della filosofia, influenzando le disamine di alcuni dei maggiori pensatori del secolo XX, fra i quali Georges Canguilhem (1976), Maurice Merleau-Ponty (1996), José Ortega y Gasset (2012: 34-141), Martin Heidegger (1984, 1999, 2002) e Gilles Deleuze.

Quest'ultimo, nel suo *Abécédaire*, esaminando la condizione propria dell'animale e il tema dell'animalità in genere, riprendendo von Uexküll e il suo emblematico esempio della zecca, senza per questo citarlo direttamente, osserva :

[q]uesta prima caratteristica dell'animale è veramente l'esistenza di mondi animali specifici e particolari, e forse a volte è proprio la povertà del loro mondo, il carattere ridotto di questo mondo a impressionarmi. Per esempio, si parlava prima di animali come la zecca. La zecca risponde o reagisce solo a tre cose, a tre eccitanti e basta, in una natura che è una natura immensa. Tre eccitanti e nient'altro. Tende verso l'estremità del ramo di un albero. Attirata dalla luce, può aspettare sul ramo degli anni, senza mangiare, senza niente, completamente amorfa, aspetta che un ruminante, un erbivoro, una bestia passi sotto il ramo. Poi si lascia cadere, è una specie di eccitante olfattivo. La zecca annusa la bestia che passa sotto il ramo. Questo è il secondo eccitante, quindi, luce e poi odore, e poi quando è caduta sul dorso della povera bestia, va a cercare la zona meno ricoperta i peli, dunque abbiamo un eccitante tattile, e si ficca nella pelle. Del resto non le importa assolutamente niente. In una natura brulicante, estrae e seleziona tre cose... [...] non basta avere un mondo per essere un animale. Ciò che mi affascina più di tutto sono le questioni relative al territorio. E con Félix Guattari abbiamo quasi fatto un concetto filosofico dell'idea di territorio. Ci sono anche animali senza territorio, ma quelli con un territorio sono prodigiosi. Costituire un territorio per me è quasi la nascita dell'arte (Deleuze 2010 : 9:25-11:56).

Dai suddetti rilievi, traiamo un ulteriore elemento per motivare la distinzione fra ambiente-mondo e luogo: l'ambiente-mondo è, certo, ciò che garantisce a un essere vivente di "filtrare il luogo", di renderlo proprio, di appropriarsene, ma è soprattutto ciò che consente un atto di costruzione. L'ambiente-mondo, il *mondo* di Deleuze (e Guattari) è, dunque, ciò che *non si appiattisce sul luogo* perché ne costruisce uno. Deleuze puntualizza che questo mondo, proprio in ragione della sua indole costruttiva, può essere assimilato alla nozione di territorio, una nozione dinamica e non statica, un concetto che non può essere appiattito *sic et simpliciter* su quello di *habitat*, ma che si articola a partire, soprattutto, dai processi di territorializzazione e deterritorializzazione (2017). Il mondo di Deleuze è innanzitutto una nozione dinamica e, in tal senso, per quanto condivide con l'*Umwelt* von Uexkülliano il carattere di filtro o mediatore di stimoli, Deleuze sottolinea una dimensione ulteriore, la sua costruibilità appunto.

Vedremo di seguito come questa specifica caratteristica dinamica riconosciuta all'ambiente-mondo da Deleuze abbia trovato, nella nozione di *ambiente associato* di Simondon, una specificazione ulteriore.

3. Dall'*Umwelt* di von Uexküll all'ambiente associato di Gilbert Simondon: cenni

L'ambiente-mondo uexkülliano, come si è accennato, possiede un carattere specie-specifico che, nel caso dell'umano, cede il passo a una maggiore differenziazione fra gli individui: ciononostante, per von Uexküll l'accordo fra questi ambienti umani è possibile

solo grazie all'intervento di un'entità regolatrice esterna. Il conservatorismo e il pessimismo soggiacenti alla prospettiva dell'etologo estone sfumano nella lettura deleuziana di questo tema, giacché, come si è visto, ciò che più conta dell'*Umwelt* per il filosofo della *Logica del senso* è il suo carattere costruttivo. Nel definire il mondo come territorio, Deleuze ne rimarca la dimensione dinamica, giacché un territorio è innanzitutto definito dai processi di territorializzazione (e deterritorializzazione associati).

La dimensione dinamica intravista da Deleuze trova nella nozione di *ambiente associato* di Simondon una sua definizione ancor più precisa e specifica. Grazie a Simondon, infatti, è possibile estendere ulteriormente i caratteri della nozione di ambiente-mondo: dalla definizione iniziale, che lo configurava, *via* von Uexküll, come filtro e mediatore di stimoli esterni, si passa a connotarlo, ampliandone e modificandone al contempo alcune proprietà, come campo di potenziali associati all'individualità. Si passi ad approfondire questa nozione simondoniana.

Influenzato da alcune suggestioni canguilhemiane, esplicitate in alcuni saggi del 1946-1947, editi nella raccolta di scritti *La connaissance de la vie* nel 1952, Simondon, all'epoca delle sue due tesi di dottorato (redatte fra il 1952 e il 1957 e discusse nel 1958) assegna all'ambiente associato, un ruolo fondamentale nell'operazione d'individuazione. Prima di riassumerlo, occorre puntualizzare che, come l'*Umwelt*, l'ambiente associato è tanto interno quanto esterno all'individuo, perlomeno a quello vivente, e funge anch'esso, per certi versi da filtro e mediatore con l'ambiente esterno, sia esso geografico o sociale in senso lato, in altri termini rispetto a quanto si è definito qui più propriamente "luogo". Tuttavia, a differenza dell'*Umwelt* uexkülliano, l'ambiente associato simondoniano si colloca innanzitutto a livello dell'ontogenesi, secondo la definizione che di quest'ultima ne offre il filosofo, ovvero in quanto *divenire dell'essere* ed è strettamente individuale, a prescindere dal carattere dell'individuo esaminato: non è, in altri termini, specie-specifico come in von Uexküll. Quest'ultimo, dunque, sorge contestualmente all'individuo, consta dell'altra metà della coppia che si produce durante l'individuazione, è designato come "attività della relazione" (che opera durante quel processo genetico che è, appunto, l'individuazione) di cui l'individuo è il centro, ed è ciò che, per certi versi, definisce l'individualità stessa, poiché non si dà individualità in assenza di detto ambiente. Simondon sottolinea a più riprese il carattere di quest'ambiente, la sua prerogativa operatoria, ovvero la sua indole potenziale; l'*ambiente associato* è, in altri termini, il sistema di potenziali in cui e con cui si genera l'individuo. Ciò implica che questi potenziali, comunque dell'ordine del reale, per potersi attivare, una volta l'operazione d'individuazione conclusasi, debbano prevedere un innesco possibile e tale innesco è tanto interiore quanto esteriore all'individuo con il quale sorge (Simondon : 2005, 2011).

Dell'ambiente associato di Simondon acquisiamo, in vista della disamina che s'intende condurre qui, il carattere individuale e originario di questo campo. In definitiva, la nozione di ambiente-mondo che s'impiegherà qui consta di quella di campo di potenziali associati all'individuo sin dalla sua genesi che, se su un fronte opera come filtro di stimoli esterni, sull'altro è dotato della prerogativa di costruire una dimensione altra rispetto a quella del luogo in cui l'individualità risulta inserita. A seconda dell'estensione di questo campo, della ricchezza dei suoi potenziali, l'individuo risulta più o meno dotato di abilità costruttive (e creative). L'eccezionalità di certe individualità e la loro conseguente inadeguatezza a un solo luogo circoscritto è pertanto la conseguenza della ricchezza del loro campo associato. Cosa ha a che vedere tutto ciò con l'atopia? Come costruire un nesso fra questa condizione e l'ambiente mondo? Prima di rispondere a questi interrogativi, si ritiene opportuno specificare la nozione di atopia, che si è deciso di trattare qui impiegando l'esempio, invero emblematico, della condizione di Socrate in rapporto alla sua *polis* d'origine e d'appartenenza, *id est* l'Atene del V sec. a.C.³

4. Ambiente-mondo e atopia: il caso di Socrate

Nel caso di Socrate è possibile individuare numerose accezioni della condizione di atopia, tra le quali se ne esamineranno due in particolare: quella che si sceglie di connotare qui come "atopia percepita" e quella che si decide di configurare come "atopia vissuta".

In seno alla prima connotazione, ovvero quella di "atopia percepita", s'individuano, poi, due ulteriori distinzioni: la modalità con cui questa atopia viene percepita dagli amici e amanti di Socrate, fra cui rientra quella platonica, e la modalità con cui quest'atopia socratica viene percepita dai suoi avversari.

Ritroviamo una delle descrizioni più efficaci di quest'"atopia percepita" da amici e amanti di Socrate nel *Simposio* di Platone, per bocca di Alcibiade:

io sono ben consapevole di non essere in grado di contraddirlo, [Socrate, nda] – afferma – mostrandogli che non bisogna fare ciò che egli mi esorta a fare. Ma poi, non appena io mi allontano da lui, mi lascio avvincere dagli onori che la moltitudine tributa. Perciò mi

³ In merito all'atopia socratica, si cfr. il bel capitolo dedicato al filosofo ateniese da Carlotta Cappuccino, *Socrate* in Umberto Eco-Riccardo Fedriga [a cura di], *Storia della filosofia. 1. Dai Presocratici ad Aristotele*, EM Publishers srl, Milano 2015, pp. 158-188, in particolare, p. 172, nonché Maria Michela Sassi, *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2015. Per un'originale rilettura del ruolo di Socrate, cfr. Hannah Arendt, *Socrate*, a cura di Ilaria Possenti, con saggi critici di Simona Forti e Adriana Cavarero, Cortina, Milano 2015.

sottraggo a lui e lo rifugio. E quando lo rivedo, mi vergogno per quelle che mi aveva fatto ammettere. E più volte mi viene voglia di non vederlo più fra i vivi. Ma se questo, poi, si verificasse, so bene che proverei un dolore molto maggiore; e, allora, io non so proprio come regolarmi con quest'uomo (Platone 2000 : 521-522).

La modalità di Alcibiade di percepire l'atopia socratica non è scevra da sofferenze, tormenti, quando non da disperazione; ma da cosa deriva specificamente l'atopia socratica secondo l'Alcibiade del dialogo platonico? Essa scaturisce dall'abilità socratica di *ammaliare* con l'arte della parola, ovvero con i *logoi*, generando un sentimento di straniamento e spaesamento. Ora, il fatto che questa capacità di ammaliare passi attraverso uno strumento apparentemente innocuo come il *logos*, la parola, il discorso, rende, paradossalmente, insostenibile la condizione di Socrate, percepita, per questo, come *priva di luogo*, tranne, forse, dell'unico luogo possibile per lo spaesamento, ovvero quello del "fuori luogo" rispetto al luogo circoscritto della *polis*.

È in ciò, dunque, che si concretizzerebbe quella "extra-ordinarietà" che caratterizza la condizione socratica, perlomeno nella percezione dei suoi prossimi: Socrate viene percepito come estraneo al luogo circoscritto della *polis* perché funge, a sua volta, da innesco di processi di straniamento nei suoi interlocutori e soprattutto in quanti lo ammirano e se ne fanno discepoli. Perché, tuttavia, potremmo individuare in ciò una sorta di paradosso? Perché la *polis*, il suo non-luogo, corrisponde a quello stesso contesto sociale che Socrate ha servito da giovane, giacché, com'è noto, si è battuto per la sua *polis* ed è sotto le sue leggi che deciderà di morire. L'atopia, tuttavia, non implica indifferenza nei confronti del luogo in cui vive l'individuo che la esperisce: l'*atopico* non è il sociopatico; egli *abita* in un luogo, senza *viverlo*, perché il suo ambiente-mondo è assai più ricco di quanto non lo sia il luogo circostante.

Si consideri, ora, un'ulteriore accezione dell'atopia percepita di Socrate, ovvero quella propria dei suoi nemici. In questo caso, l'atopia non coincide con un potenziale di extra-ordinarietà, che rende il filosofo innesco di "processi di straniamento" in quanti lo ascoltano, ma funge da movente di sospetto per quanti lo disprezzano. Quali sono i caratteri di quest'ulteriore Socrate atopico? Sono quelli del Socrate di Aristofane – analoghi a quelli che motiveranno alcune delle accuse che Anito, Meleto e Licone gli muoveranno nel 399 a.C. – e che si rintracciano, in parte, già nel testo de *Le nuvole*. Per bocca del suo personaggio Strepsiade, Aristofane afferma, infatti: «Che pazzia! Che follia, per colpa di Socrate, ripudiare anche gli dei!» (Aristophane 2001 : 1476-1477) e non occorre dimenticare che due delle tre accuse mosse a Socrate furono proprio quelle di aver creduto e diffuso il culto di divinità diverse rispetto a quelle della città. Se, dunque, per luogo intendiamo il contesto sociale della *polis* Atene, Socrate si rende atopico (e apolide) agli occhi dei suoi avversari nell'atto di affermare l'esistenza, e quindi la

possibilità di crederci, di altri dei, cioè di entità altre rispetto a quella tradizionali, riconosciute nel contesto sociale della *polis* Atene.

Tanto nell'un caso quanto nell'altro, la condizione di "atopia percepita" di Socrate evidenzia la sua "eccezionalità" rispetto al contesto sociale nel quale risulta inserito. È in tal senso che, sin da questa prima accezione, si coglie il ruolo d'inesco di processualità e, come si vedrà in seguito, in particolare di collettività nuove appannaggio di certe individualità.

Una seconda accezione dell'atopia socratica, come si è accennato, consiste in quella che si potrebbe configurare come "atopia vissuta", ovvero quella che Socrate stesso vive in quanto individualità in rapporto al contesto.

Quest'"atopia vissuta" si riconnette anch'essa alla questione cardine di questo scritto: qual è l'ambiente-mondo di Socrate, quali sono i suoi nessi con la sua atopia, e quali caratteri possiede? Di primo acchito, e non senza una certa semplificazione, si potrebbe affermare che il suo ambiente-mondo è quello delle stalle e degli abissi, se è vero che Socrate, provocatoriamente, giungerà ad affermare di essere torpedine – animale degli abissi – e tafano – insetto che abita le stalle a contatto con il letame, approfittandosi del sangue delle bestie. Tuttavia, per approfondire ulteriormente questa nozione di atopia vissuta, riconnettendola con quella di atopia percepita per le loro comuni ricadute operatorie e ricercandone un possibile nesso con la nozione di ambiente-mondo, ritengo opportuno riprendere la lettura del filosofo ateniese formulata, ancora una volta, da Gilbert Simondon nella sua *Histoire de la notion d'individu*. Il filosofo francese, in questo scritto inedito – ma pubblicato postumo – (e che avrebbe dovuto costituire la seconda parte della sua tesi di dottorato principale) (Simondon 2011 : 459-692) assegna a questa condizione di Socrate un'attenzione del tutto peculiare in vista della definizione dell'accezione che l'individualità assume nella riflessione filosofica socratica. La disamina simondoniana si concentra in larga misura sulla definizione dell'atopia socratica che sembra emergere dal Platone della teoria delle Idee. Simondon, pertanto, nel riconoscere l'atopia socratica quale condizione inalienabile del filosofo ateniese riprende la definizione platonica secondo cui l'eccezionalità di Socrate rispetto a un contesto sociale definito, quale è appunto la *polis* ateniese, deriverebbe, in realtà, dalla sua appartenenza al mondo dell'Iperurano. La sua estraneità nei confronti della società ateniese, sembrerebbe dunque suggerire Platone – e Simondon ne riprende la tesi di fondo – deriverebbe dal fatto che il suo "filtro", o ambiente-mondo, non troverebbe alcun accordo possibile con l'esterno perché destinato ad attivarsi solo dopo il suo ricongiungimento con il modo delle Idee.

Simondon, tuttavia, non si limita a ricalcare e riproporre la lettura platonica di Socrate, e coglie l'occasione offertagli dalla condizione del filosofo in rapporto alla sua *polis* per approfondire il nesso fra atopia e ambiente-mondo, tematizzando l'eccezionalità di certe individualità:

[l]’esempio dell’individualità eccezionale di Socrate – scrive Simondon – poco integrato nella città, ma che nondimeno esercitava una partecipazione diretta a valori ideali immutabili come la Giustizia, risulta inizialmente primigenio. L’individuo equivale ad un essere singolare, insostituibile, straordinario, capace di scuotere come scuote la torpedine con la sua scossa. Quest’essere possiede un destino piuttosto che un posto, mira a “fuggire da qui a lassù”, quando accetta di restare sulla terra paragonandosi in ciò ad una bestia fra le bestie domestiche del parco che gli Dei hanno costruito per gli uomini. L’individuo vive come deve solo quando si connette al suo destino, ovvero quando non giace in contraddizione con se stesso. Restando ad Atene quando sarebbe possibile fuggirne, Socrate accetta, sulla scorta di un implicito contratto, di obbedire alle leggi e di rispettarle. L’unità dell’individuo, la sua coerenza, si fonda sulla fermezza di questa vita, che procede per momenti successivi. Socrate non è solo fedele all’implicito contratto che lo lega alla città, poiché risulta anche in grado, attraverso il mito, di operare una rievocazione delle cose che sembrano dimenticate, superate. Il suo ordine e la sua continuità si svolgono secondo una dimensione temporale; nel presente, egli non vive pienamente la sua attualità, a tal punto da essere contemporaneamente ovunque e in nessun luogo: è *ἄτοπος*, secondo l’ambiguo attributo che gli assegnano i suoi nemici, ma che pure potrebbe attribuirgli il Platone dei primi dialoghi. Quest’*ἄτοπος* presenta tutti i caratteri paradossali della vera individualità in rapporto sia alla società sia alle istituzioni sia alle mode intellettuali (Simondon 2011 : 469-470).

Questo passo risulta particolarmente stimolante per riflettere sul rapporto fra atopia e ambiente-mondo a partire dalla nozione di “individuo puro” che funge, pertanto, da nesso fra entrambi.

5. Atopia e ambiente-mondo: dall’Umwelt all’ambiente associato

Simondon sembra suggerire l’esistenza d’individualità il cui ambiente-mondo, ridefinito a partire dall’ambiente associato, presenti una complessità tale da non potersi attivare ed esaurire in presenza di un unico luogo circoscritto, ma che pretenda una pluralità indefinita di luoghi per farlo. Può, dunque, l’atopia concepirsi come la contropartita di un ambiente-mondo talmente ricco in potenziali da non potersi applicare a un solo luogo?

Per rispondere a questa questione, occorre recuperare, come si è detto, un’ulteriore nozione simondoniana: quella di “individuo puro”. In Simondon, la purezza non va intesa in senso morale, bensì alla stregua di un sinonimo di “semplicità” strutturale quale contropartita di una complessità potenziale dell’ambiente associato. Simondon offre una definizione generale dell’individuo puro a partire dal dominio della biologia – e più

precisamente da quello della biologia marina – riletto alla luce del suo complesso impianto filosofico atto all’indagine dell’operazione d’individuazione:

[f]ra due colonie suscettibili di svilupparsi indefinitamente nel tempo – osserva Simondon – esiste [...] un individuo libero che invece è dotato della prerogativa di morire: l’individuo svolge così un ruolo di propagazione trasduttiva fra due colonie. Alla sua nascita, scaturisce da una colonia e prima della sua morte genera il punto di partenza per una nuova colonia, dopo un preciso spostamento temporale e spaziale. L’individuo non appartiene ad una colonia, ma si inserisce fra due colonie senza essere integrato in nessuna delle due; la sua nascita e la sua morte si equilibrano nella misura in cui scaturisce da una colonia ma ne genera un’altra, in altre parole *esso è relazione*. Ora, non è affatto agevole percepire una tale funzione a livello superiore e differenziato, poiché l’individuo, nelle forme individuate dei sistemi di vita, consiste in realtà in un misto e riassume in sé due fattori: il carattere di pura individualità, paragonabile a quello che si osserva nella relazione fra due colonie, e il carattere di vita continua, che corrisponde al carattere di simultaneità organizzata, come la vediamo operare in una colonia. Gli istinti dell’individuo e le sue tendenze definiscono la distinzione fra queste due funzioni, che potrebbero presentarsi separatamente in seno all’essere; gli istinti, in realtà, sono relativi all’individuo puro quando questi coincide con ciò che comunica l’attività vitale attraverso il tempo e lo spazio (Simondon 2011 : 227-228).

L’individuo puro, dunque, non è colui che non possiede un ambiente-mondo o, per dirla con Simondon, un *ambiente associato* sorto dalla medesima operazione di individuazione da cui è sorto l’individuo, contestualmente alla sua genesi. Tuttavia, il suo ambiente-mondo risulta a tal punto ricco da non riuscire a esaurire la sua carica potenziale all’interno dei soli confini prefissati di un luogo precisato, di una collettività specifica, men che meno di una comunità quale, a tutti gli effetti, risulta essere la *polis* greca. Il suo ambiente-mondo, come campo associato di potenziali atti alla costruzione e creazione induce l’individuo puro a costituire legami fra la comunità d’origine e comunità di destinazione. Il suo ambiente-mondo, infatti, non si esplica nella relazione con un solo luogo sociale, perché inadeguato e inadeguabile ai confini, più o meno fittizi, più o meno istituzionalizzati, di un luogo. Per questo, l’individualità eccezionale o individuo puro, proprio in ragione del suo ambiente-mondo non si connette a un luogo e neppure a un tempo e precisati – e in ciò risiede la sua atopia e la sua atemporalità associata – bensì *a un destino*.

Nel caso di Socrate, e più in generale degli esseri umani, Simondon ritiene che questa stessa prerogativa sia propria degli “inventori”, lo siano essi di regole morali, di oggetti, etc.. Nell’esaminare il caso di Macaone, assunto anch’egli a esempio dell’individualità pura, Simondon osserva, infatti:

[i]l medico risulta superiore a quell'uomo definito a partire dalla sua integrazione al gruppo: lo è cioè di per sé, poiché possiede un dono che gli è proprio e che non dipende dalla società, ma che definisce la consistenza della sua individualità, a sua volta concepita senza intermediari. Non consiste, dunque, solo in un membro di una società, quanto, piuttosto, in un individuo puro (Simondon 2011 : 705).

Nel caso di Socrate concepito come individuo puro, si dirà che la sua morte diviene una sorta di provocazione: la sua comunità d'origine, quel luogo rispetto a cui egli è atopico come lo sarebbe in ciascun altro luogo circoscritto, per il fatto stesso di essere tale non attiva *in toto* il campo di potenzialità che contornano la sua individualità e non gli consente, per questo, di esplicarle appieno. L'attualizzazione di questo sistema di potenziali associati all'individuo puro non può avvenire, allora, che nella fondazione di altre collettività possibili ed è morendo che Socrate, come il microorganismo che fonda la nuova colonia sacrificandosi, rifiuta un luogo e afferma il suo ambiente-mondo, quello che gli è proprio. Qual è la collettività nuova che Socrate fonda? Si potrebbe di primo acchito rispondere che si tratta di una comunità ideale, che a ben vedere ha tutti i caratteri di una *società*, intesa come collettività aperta e pluridimensionale: la società dei filosofi che, in ogni epoca, quando dovranno riconoscersi in un'origine, nello sforzo congiunto di definire la propria pratica, lo faranno riconoscendosi in Socrate. Come dimenticare, infatti, quanto affermato del filosofo da Merleau-Ponty, che, proprio nel recuperare l'esempio di Socrate scrive: «il filosofo è l'uomo che si risveglia e che parla, e l'uomo che ha in sé, silenziosamente, i paradossi della filosofia, perché per essere davvero uomo, bisogna essere un po' più e un po' meno che un uomo» (Merleau-Ponty 1999 : 69). O quanto afferma Michel Foucault, richiamandosi – implicitamente – alla condizione di atopia dei filosofi: «[n]on sono sicuro [...] che la filosofia esista. Ciò che esiste sono i "filosofi", ovvero una certa categoria di gente le cui attività e i cui discorsi sono mutati di epoca in epoca. Ciò che li distingue, come i loro prossimi – i poeti e i folli – è la comunanza che li isola, e non piuttosto l'unità di genere o la costanza di una malattia» (Foucault 2009 : 149).

Tuttavia, dall'atto di Socrate, sorge altresì una comunità storicamente individuabile, ovvero quella dei pensatori socratici, e in particolare delle cosiddette scuole socratiche e di quelle del periodo ellenistico, che risentiranno della predominanza di questo primo atto fondativo. Qual è la conseguenza del non avere luogo e possedere un ambiente-mondo estremamente ricco che si abbatte su di loro? Le scuole socratiche, sorte dal sacrificio dell'uomo-Socrate, dell'individuo puro fondatore, e per certi versi quelle ellenistiche risulteranno strutturalmente segnate dall'idea di cosmopolitismo, che potremmo concepire come una sorta di traduzione nel pensiero di quella condizione di atopia che deriva dall'impossibilità dell'ambiente-mondo di un individuo puro di attivare tutti i suoi potenziali all'interno di un luogo definito e circoscritto. Diogene il Cinico, ad

esempio, affermerà che il suo solo luogo, il suo solo stato è quello *della bisaccia*, che reca di città in città, di luogo circoscritto in luogo circoscritto.⁴ La botte o il mantello di Diogene semplificano il suo ambiente-mondo, che sfida i confini istituzionalizzati del luogo sociale definito, di cui Diogene sfida i costumi, riaffermando la totipotenza della natura. A partire da questa stessa idea di cosmopolitismo, così risemantizzata, è possibile ampliare il discorso allo Stoicismo e all'Epicureismo che, sebbene si gioveranno di un riconoscimento istituzionale, incarnano l'idea di radicale polverizzazione del luogo in favore del mondo: il filosofo (stoico) è ugualmente libero sul trono come in catene, perché la sua libertà si fonda sull'impossibilità di adattarsi in modo esclusivo a un luogo solo. Come scrive ancora Simondon:

[g]li Stoici si sentono più volentieri amici del diadoco che fonda uno stato piuttosto che del cittadino di una città greca. Come i cinici, onorano il re di Macedonia ed i re percepiscono a loro volta la forza e la novità di questa filosofia, che manifesta la stessa estensione dell'impero; pertanto, essi lusingano gli Stoici e li riempiono di attenzioni: Antigono Gonata è un ammiratore di Zenone e di Cleante, ascolta le loro lezioni ed alla morte di Zenone, chiede alla città di Atene di elevare una tomba in onore di Zenone, al Ceramico. Ora, questa connessione non è fortuita: non si tratta cioè del frutto di un semplice calcolo. Lo Stoicismo rappresenta la filosofia di un impero nascente, e tutela la potenza di quell'individuo che non si basa né sulla tradizione né sulle leggi per stabilire un ordine che si estenda su una moltitudine di città e di popoli dotati di costituzioni e lingue diverse. Quest'uomo non è più il difensore della stabilità di una città o di una costituzione, poiché il suo ruolo consiste nel favorire il cambiamento del mondo: la sua opera ha un senso nel tempo, attraverso il suo dinamismo, e non piuttosto nell'ordine di simultaneità che provvedeva alla stabilità di una città (Simondon 2011 : 511).

L'ambiente-mondo, in questa precisa accezione, per dirla con la traduzione francese dell'espressione heideggeriana *die Welt weltet* – “fa mondo” (Dufrenne 1967 : 241): ciò implica reperire le condizioni, al di là del presente e del confine tracciato, di manifestazione e attualizzazione di potenziali in vista dello scardinamento delle claustrali recinzioni locali, in favore di costanti processi di territorializzazione e deterritorializzazione che invero incarnano lo spirito creativo che giace al fondo della pratica filosofica.

⁴ «I cinici si vantavano di far parte dello stato di *πήρα*, ovvero in quello della bisaccia che portavano di città in città, accolti nell'una e scacciati nell'altra» (Simondon, 2011 : 506).Cfr. (Laerzio, 2000 : 211-212).

BIBLIOGRAFIA

- Aristofane. (2001). *Le nuvole, Introduzione*. Milano: Rizzoli.
- Canguilhem, G. (1952). *La connaissance de la vie*. Paris: Hachette.
- Canguilhem, G. (1976). *La conoscenza della vita*, trad. it. a cura di Franco Bassani. Bologna: Mulino.
- Deleuze, G. (2005). *Abecedario*. Roma: Deriveapprodi.
- Deleuze, G. y Guattari, G. (2017). *Mille piani*. edizione italiana a cura di Paolo Vignola, Napoli-Salerno: Orthotes.
- Dufrenne, M. (1967). *L'expérience esthétique. I – L'objet esthétique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Foucault, M. (2009). Le piège de Vincennes. Dans J.M. Dijan (dir.), *Vincennes. Une aventure de la pensée critique*. Paris: Flammarion.
- Heidegger, M. (1984). *Sentieri interrotti*, trad. it. di Pietro Chiodi. Firenze: La Nuova Italia.
- Heidegger, M. (1999). *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*. trad. it. di Paola Ludovica Coriando, a cura di Carlo Angelino. Genova: Il Melangolo.
- Heidegger, M. (2002). *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*. a cura di Vincenzo Cicero. Milano: Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Elogio della filosofia*. Roma: Editori Riuniti.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, trad. it. di Maddalena Mazzocut-Mis e Federica Sossi. Milano: Cortina.
- Ortega, J. y Gasset. (2012). *Sistema di psicologia e altri saggi*. traduzione, introduzione e note di Maria Lida Mollo. Roma: Armando.
- Platone. (2000). *Tutti gli scritti*. Milano: Bompiani.
- Simondon, G. (2005, II^a ed.). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Jérôme Million.
- Simondon, G. (2011). *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*. traduzione, introduzione e note a cura di Giovanni Carrozzini. Milano-Udine: Mimesis/Centro Internazionale Insubrico.
- Simondon, G. (2012). *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
- Uexküll, J. (1909). *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Verlag von Julius Springer.
- Uexküll, J. (1919). Der Organismus als Staat und Staat als Organismus. In A. Gleichens-Russwurm, *Weltanschauung und Lebensgestaltung*. Darmstadt: Reichl.
- Uexküll, J. (1928). *Theoretische Biologie*. Berlin: Verlag von Julius Spinger.

- Uexküll, J. (1933). *Staatsbiologie: Anatomie-Physiologie-Pathologie des Staates*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Uexküll, J. (1947). *Der unsterbliche Geist in der Natur*, Hamburg: Christian Wegner Verlag.
- Uexküll, J. (2010). *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*. a cura di M. Mazzeo. Macerata: Quodlibet.
- Uexküll, J. (2014). *L'immortale spirito nella natura*. trad. it. di Nicola Zippl. Roma: Castelvecchi.
- Uexküll, J. (2015). *Biologia teoretica*. a cura e con introduzione di Luca Guidetti, Quodlibet Macerata: Quodlibet.