

FEDERICO LEONI

ENTOMOLOGIA, INFORMATICA, ORGANOLOGIA

SOMMARIO: 1. *Entomological turn*; 2. *Fenomenologia delle vespe*; 3. *Azione, tempo, spazio*; 4. *I due sensi dell'organon*; 5. *Un esperimento coi ragni*; 6. *Amebe e pseudopodi*; 7. *Cuori e biciclette*; 8. *Viaggiare bergsonianamente informati* 9. *Neoplatonismo di Waze*.

1. *Entomological turn*

C'è un momento, nella filosofia dell'ultimo secolo, in cui gli insetti diventano improvvisamente, in mano ai filosofi, personaggi concettuali relevantissimi. Grosso modo, è nei primi due o tre decenni del Novecento che assistiamo a questa strana irruzione, che del resto fa tutt'uno con un deflusso altrettanto sorprendente. La filosofia non parla più dell'assoluto, del bene, della libertà, della storia, dell'uomo. Qua e là compaiono invece api, vespe, zecche, ma anche amebe, ragni, e varie altre bestiole più o meno gradevoli.

Inizia Bergson con *L'evoluzione creatrice* (1907), dove troviamo pagine interessantissime, strategicamente decisive rispetto all'intero orizzonte speculativo bergsoniano, sulle vespe e sulla strana, infallibile crudeltà con cui sanno colpire e uccidere la loro preda elettiva, il bruco. Poi è la volta di Scheler, che riprende l'analisi bergsoniana nel *Sympathiebuch* (1923), traendone un modello di simpatia che illumina l'umano di una luce che lo rende insieme vagamente entomologico. Una ventina d'anni dopo, Heidegger mette al centro di un corso di lezioni dal titolo tradizionalissimo, *Concetti fondamentali della metafisica* (1929-1930), lunghe analisi sulla vita delle api e sul loro mondo che non è un mondo, almeno se ci atteniamo al modo heideggeriano di pensare il mondo. Di qui l'estenuante *tour de force* di una continua invenzione linguistica, attraverso cui Heidegger tenta di descrivere quest'orizzonte senza oggetti che l'ape si troverebbe di fronte, questo essere nel mondo che non trova nulla di oggettivo intorno a sé ma è immerso in un

elemento amniotico col quale in un certo senso finisce per coincidere senza coincidere propriamente.

Non mancano, di questo strano *entomological turn* novecentesco, riprese più vicine a noi. Pensiamo a Henri Maldiney (*Della transpassibilità*, 1990) o Gilles Deleuze e Félix Guattari (*Che cos'è la filosofia?*, 1995), che scrivono pagine ispiratissime intorno a un animaletto apparentemente insignificante come la zecca, inscrivendosi del resto nel solco heideggeriano almeno nella misura in cui dipendono largamente dalla stessa fonte da cui dipende Heidegger, l'etologo tedesco Jakob von Uexküll, e a monte di Heidegger da quella sorta di basso continuo bergsoniano che già orientava Heidegger nel suo confronto con l'entomologia. Il che per un verso ci riporta indietro e sembra chiudere il cerchio indicando in Bergson l'alfa e l'omega di un tragitto, ma per altro verso spinge a guardare avanti e a chiederci quale immane metamorfosi debba essere stata in corso nel secolo passato, se questi esseri minuscoli e solitamente ignorati dalla filosofia guadagnano improvvisamente il proscenio. Metamorfosi non solo o non tanto della filosofia, ma di tutto ciò che nella filosofia viene a espressione, che nella filosofia trova semmai un sismografo che si tratta una volta di più di saper ascoltare.

2. Fenomenologia delle vespe

Sappiamo che secondo Bergson e secondo il dettato dell'*Evoluzione creatrice* il vivente ha imboccato, nel corso della sua lunga storia, tre strategie fondamentali. Bergson le chiama "torpore", in riferimento al mondo vegetale, "istinto", in riferimento al mondo degli insetti, e "intelligenza", in riferimento al mondo umano [Bergson 2002].

Concentriamoci su istinto e intelligenza. Se l'intelligenza è per Bergson un rapportarsi alle cose incontrandole come da fuori, attraverso una distanza fondamentale, per mezzo di un'esitazione che amplifica una non-coincidenza strutturale con l'oggetto, l'istinto è invece un'intelligenza ignara di distanza. Si rapporta immediatamente alle cose, le conosce in una sorta di muta intimità. Se l'intelligenza esita, soppesa, interroga, l'istinto è ignaro di mediazioni, vive di una eterna precipitazione, è già sempre arrivato alla meta. Si installa nelle

cose senza attendere, non deve attraversare il minimo intervallo. Non il sapere e neppure la visione è il suo paradigma, ma qualcosa come un'adesione tattile, una palpazione istantanea e integrale.

«È noto», scrive Bergson, «che le diverse specie di imenotteri paralizzatori depongono le uova nei ragni, negli scarabei, nei bruchi. Questi, dopo essere stati sottoposti dalla vespa a una sapiente operazione chirurgica, continueranno a vivere immobili per un certo numero di giorni, fornendo così alle larve nutrimento sempre fresco. Queste diverse specie di imenotteri regolano la puntura con cui raggiungono i centri nervosi delle loro vittime per immobilizzarle senza ucciderle, secondo il tipo di preda con cui hanno a che fare di volta in volta. La scolide, che si attacca a una larva di cetonia, la punge in un punto soltanto, ma in quel punto sono concentrati tutti i gangli motori e solo quelli; deve evitare di pungere altri gangli per impedirne la morte e la putrefazione. Lo *sphex* dalle ali gialle, che ha scelto come vittima il grillo, sa che il grillo ha tre centri nervosi che muovono le sue tre paia di zampe, o perlomeno si comporta come se lo sapesse. Punge l'insetto prima sotto il collo, poi dietro il protorace e infine all'inizio dell'addome. L'ammofila eretta assesta in successione nove colpi di pungiglione ai nove centri nervosi del bruco, e infine gli azzanna la testa e la maciulla quanto basta per provocarne la paralisi senza la morte.» [Bergson 2002, 85 ss.]

3. Azione, tempo, spazio

La vespa bergsoniana è insomma il paradigma di un sapere che è tutto azione e di un'azione che è intimità con la cosa, immersione nel contesto, immanenza al mondo. Com'è stato detto, queste pagine entomologiche sono «il caposaldo delle sue tesi sull'istinto» [Kerlake 2006, 47].

Le osservazioni di Bergson costruiscono questa conclusione quasi occultando i passaggi del ragionamento e il rigore filosofico dell'argomentazione, ma vale la pena esaminare questi passaggi con calma. Dice Bergson che la vespa sa sempre qual è il momento giusto in cui pungere la sua preda, sa sempre qual è il luogo giusto in cui

colpire. È immersa in una sorta di automatismo massimamente assorto in se stesso eppure massimamente aperto all'altro. Ma queste categorie umane troppo umane non si adattano davvero alla scena entomologica che abbiamo appena incontrato. Sapere sempre qual è il momento giusto in cui agire, sapere sempre qual è il luogo giusto in cui innestare l'azione, questo significa infatti che tempo e spazio sono tutt'uno con l'azione stessa. La vespa non agisce nel tempo, non conosce quella linea temporale rispetto alla quale l'azione può cadere nell'istante giusto oppure nell'istante sbagliato. La vespa non è nella cronologia, non è nella successione degli istanti. L'azione della vespa non si svolge neppure propriamente nello spazio. Non possiamo dire che il suo atto potrebbe cadere nel punto più favorevole come nel punto più sfavorevole, perché la vespa non è in questo spazio intelligente, organizzato secondo la logica del discreto, manovrato nel senso della discontinuità e dell'esteriorità cartesiana delle parti le une rispetto alle altre.

È quanto dire che l'azione della vespa è il tempo stesso in cui accade, o che l'azione della vespa è lo spazio stesso in cui accade. L'azione della vespa accade sempre nel tempo più adatto perché fa accadere il suo tempo, che non è tempo che la contiene ma tempo che lei stessa contiene. Accade nel luogo giusto perché fa accadere il suo luogo, che non è luogo in cui essa si svolge ma è il suo stesso svolgimento. Tempo e spazio non sono forme a priori dell'azione, sono semmai sue forme a posteriori, suoi predicati, suoi effetti. Tempo e spazio sono l'intorno o l'indotto del suo evento. Certo, si potrebbe obiettare che anche le vespe talvolta sbagliano. Ma il fatto è che l'errore di cui parliamo non ha alcuno spazio in cui registrarsi come tale, perché la vespa non può guardare da fuori la sua azione, chiedendosi se essa è andata a buon fine o meno. Nel caso peggiore, muore. Il che rende la sua azione, se non sempre giusta, evidentemente, e neppure propriamente sbagliata, immancabilmente indiscutibile.

4. I due sensi dell'organon

Torniamo alla domanda iniziale. Non appena allarghiamo il campo della nostra lettura bergsoniana, ecco che iniziamo a capire in che senso dobbiamo leggere quell'*entomological turn* di cui abbiamo detto. Bergson

parla di vespe in un capitolo in cui costruisce, contemporaneamente a questo affondo sulla vita degli insetti, un ragionamento sulla tecnica, sugli strumenti tecnologici che noi umani utilizziamo, e che a ben vedere tutte le forme di vita utilizzano.

Com'è stato rilevato, *L'evoluzione creatrice* è infatti il libro di un pensatore sostanzialmente darwiniano [François 2020]. È da questa premessa che bisogna ripartire ogni volta che se ne vuole comprendere il percorso. E siccome *L'evoluzione creatrice* è un libro darwiniano, improntato a una visione fondamentalmente naturalistica, priva di qualsiasi eccezione ad un principio esplicativo biologico, la prima cosa che Bergson evita è di dividere il campo in due, di parlare di natura e artificio, di livello biologico e livello tecnico, di corpo organico e di supplemento tecnologico. L'idea bergsoniana di tecnica prevede una sorta di continuità ininterrotta, per cui tutte le forme di vita hanno a che fare con strumenti. Non solo gli esseri umani. Non solo le scimmie, come sarebbe facile aggiungere, magari pensando agli esperimenti che vent'anni dopo *L'evoluzione creatrice* inizieranno a indagare le abilità dei primati nell'uso di un bastone con cui svolgere operazioni più o meno complesse. Ma ogni forma di vita. Compresa le più semplici, compresi gli insetti. Ed ecco l'ulteriore motivo d'interesse di questa classe di viventi, ecco di che cosa tendono a diventare emblema gli insetti nel discorso bergsoniano.

L'assioma da cui muove Bergson è dunque risolutamente monista. Tutte le forme di vita hanno a che fare con strumenti. Le due regioni d'essere della biologia e della tecnologia, della natura e dell'artificio, diventano semmai due modi d'essere, e per l'esattezza due modi di utilizzare lo strumento tecnologico. Su questi diversi modi d'uso dello strumento, Bergson opera una grande suddivisione orientativa, che guarda caso ripete in tutto e per tutto la differenza tra intelligenza e intuizione richiamata poco fa. Bergson dice anzitutto che «l'intelligenza, considerata in quello che sembra essere il suo momento originario, è la facoltà di fabbricare oggetti artificiali e in particolare utensili atti a produrre altri utensili, e di variarne indefinitamente la fabbricazione» [Bergson 2002, 117]. È chiaro il riferimento all'esteriorità, alla discontinuità, alla separatezza. L'intelligenza usa il suo strumento da fuori, considerandolo come altra cosa rispetto al corpo, situandolo in

una specie di distanza fondamentale, come se fosse consegnato a una eterogeneità ontologica irrimediabile.

Poi Bergson prosegue il suo ragionamento per contrasto: «l'istinto è una facoltà di utilizzare e anche di costruire strumenti organici», in modo tale che «l'istinto trova a portata di mano lo strumento più adeguato», uno strumento «che si fabbrica e si ripara da sé, che presenta come tutte le opere della natura un'infinita complessità di particolari e una meravigliosa semplicità di funzionamento, dato che esegue immediatamente, al momento giusto e senza alcuna difficoltà quanto è richiesto» [Bergson 2002, 118]. Anche in questo caso, Bergson non dice che l'organismo naturale è dotato di organi, ma che è dotato di strumenti organici, strumenti la cui caratteristica è di trovarsi in perfetta continuità con l'organismo stesso, e di essere dotati di una semplicità di funzionamento che tende a stemperare l'organo stesso nel suo funzionamento, fino a cancellare qualsiasi separazione tra quelle che potremmo chiamare la sua sostanza e la sua operazione.

5. Un esperimento coi ragni

Potremmo del resto chiederci in che senso la tela del ragno è esterna al ragno, se non nel senso che noi, con la nostra intelligenza, il nostro sistema categoriale, il nostro linguaggio, le nostre grammatiche concettuali, diciamo che quello strumento che è la tela del ragno è esterno al corpo del ragno.

Una serie di esperimenti degli anni Sessanta [Witt & Reed 1965; cfr. anche Lala 2017] mostra in maniera molto chiara che, da quello che potremmo chiamare il punto di vista del ragno, la tela non è affatto esterna al suo corpo. Se si prende un ragno intento a tessere la sua tela e lo si sposta su un'altra tela, giunta a un livello più avanzato o meno avanzato di realizzazione, il ragno riprende il suo lavoro imperterrito, ricominciando esattamente dal punto in cui era arrivato sulla prima tela. Dunque non “vede” quello che noi chiameremmo un oggetto, ma semmai è “dentro” a un certo pattern, insieme al ragno stesso. Non avendo il ragno oggetti e strumenti, neppure può avvertire, per differenza da quell'esteriorità, il proprio corpo come corpo “proprio”, come corpo “all'interno” del quale un certo organo sarebbe situato,

con ciò qualificandosi come organo “naturale”, biologico anziché tecnologico, e così via.

Si potrebbe spostare questo guadagno fenomenologico alla nostra stessa esperienza. In che misura, quando parliamo della natura interna o esterna dello strumento di cui ci serviamo, parliamo della nostra effettiva esperienza della strumentalità? Non è questa una distinzione che emerge solo in un secondo tempo, quando quell’esperienza non è più in corso, o meglio quando quell’esperienza diventa oggetto di un’ulteriore esperienza, che ha a che fare ad esempio con l’interrogazione, col voler sapere anziché col dover fare, col tentare di descrivere anziché con l’agire nell’urgenza della situazione e per così dire nell’incanto della situazione? Il pianista che si esercita, lo sciatore impegnato in una discesa, il falegname intento a piallare una tavola non avvertirebbero mai la tastiera o gli sci o la pialla come qualcosa di esterno, e neppure come qualcosa che siccome non è esterno allora è interno. Semmai, è a cose fatte che diranno esterno l’esterno, quando l’azione avrà fatto il suo corso, una volta che avranno deciso di interrogare quel che stavano facendo un istante prima.

Un’ultima notazione, a questo proposito. A quel punto sarebbe quest’ultima esperienza dell’interrogare, dell’oggettivare una certa esperienza, del descriverne i supposti elementi costitutivi, a costituirsi come il luogo ultimo in cui l’altra esperienza si troverebbe inscritta. Sarebbe quest’ultima esperienza, a configurarsi come il luogo né interno né esterno, ma semmai assoluto, inaggrabile, inoggettivabile se non previa iscrizione in un altro luogo che diventerebbe esso stesso assoluto e inoggettivabile, in base al quale quelle distinzioni tra interno ed esterno si starebbero ridisegnando. Sicché la differenza tra interno ed esterno, così come la differenza tra naturale e artificiale che su quella prima differenza è interamente modellata, non riguarda mai una disposizione nello spazio o una qualsiasi essenza delle cose, ma una certa congiuntura operativa. Quella che vige tra dentro e fuori non è, detto altrimenti, una distinzione oggettiva o ontologica, ma una distinzione strategica o pragmatica.

6. Amebe e pseudopodi

Consideriamo l'ameba, un altro personaggio che a un certo punto fa la sua comparsa nell'*Evoluzione creatrice* [Bergson 2002, 93 ss.]. L'ameba si presenta come una minuscola massa di protoplasma. Quando incontra del cibo, la membrana che la avvolge si allunga verso l'obiettivo e produce quello che i biologi chiamano uno pseudopodo. La superficie dello pseudopodo si apre, forma una bocca che inghiotte il cibo, dà vita a una sorta di organo momentaneo, destinato a durare il tempo della sua operazione. Ripensiamo alla vespa, al tempo come tempo inscritto nell'operazione e non come spazio in cui l'operazione è inscritto. Ripensiamo all'intuizione, non come facoltà più o meno mistica, ma come termine con cui indicare questa unità tra operazione e tempo operativo, tra atto e spazio innescato dall'atto.

Una volta che il cibo è stato inghiottito, la bocca momentanea si dissolve e si trasforma in una specie di bolla interna alla massa protoplasmatica, che ingloba il cibo e lo digerisce. L'ameba forma, insomma, una sorta di stomaco *pro tempore*. Finita la digestione, la bolla si sposta fino a raggiungere nuovamente la parete dell'organismo. Lì la parete si apre, e lo stomaco si trasforma in un punto di espulsione. L'ameba insomma non è il sostrato di un'azione, non è l'organismo a cui ineriscono determinati organi, è semmai un sostrato che è la sua stessa operazione, è un organismo che non ha organi ma si risolve in un incessante organizzarsi.

Di nuovo, la conseguenza di tutto questo è che gli organi dell'ameba non solo non sono degli strumenti esterni, nel senso in cui lo sono un martello o una bicicletta, ma neppure sono degli organi interni, nel senso in cui lo sono il cuore o il polmone. Cuore o polmone sono organi stabili, stabilmente consistenti in un certo insieme di tessuti, stabilmente dotati di una certa fisiologia, stabilmente impegnati in una certa funzione. L'organo dell'ameba è invece un organo che coincide con la sua operazione momentanea, e che si risolve integralmente nella breve durata e nella ridotta spazialità della sua funzione.

Siamo per così dire al grado zero dell'organismo perfettamente bergsoniano, all'estremo opposto dell'organismo stabilmente organizzato, all'estremo opposto dell'organismo che utilizza strumenti compiutamente esternalizzati e in questo senso perfettamente

stabilizzati in una sorta di mappa estensiva. Siamo, in altri termini, all'estremo opposto dell'umano e della sua tendenza non solo a operare tramite organi stabilmente configurati, cosa che l'umano condivide col lombrico, non solo a dotarsi di strumenti stabili perché plasmati in una materia per così dire durevole, cosa che l'umano condivide col primate, ma a trattare i propri stessi organi biologici come organi tecnologici. Per esempio, a trattare il proprio cuore come fosse uno strumento intagliato nella pietra o nel legno. Come altro interpretare la pratica dello yogi, che sa rallentare battito e respirazione fino quasi a fermarli, facendo dei suoi organi un oggetto di cui servirsi a piacimento, investendoli di un'intenzionalità che li porta a funzionare secondo un piano che non viene in alcun modo dal loro interno, ma li sorprende dall'alto di un'esteriorità radicale, quasi fossero dei materiali messi a disposizione di un comportamento che dovrebbe dipenderne mentre li fa dipendere interamente da se stesso?

7. Cuori e biciclette

Come si vede, le questioni di temporalità sono sempre istruttive. Proviamo infatti a prolungare la pista aperta dalla constatazione di questi differenti stili organologici, che sono in qualche misura differenti temporalità tecnologiche. Potremmo classificare gli organi o gli strumenti di cui ci interessiamo in base alla loro durata rispetto all'operazione che li coinvolge. Durano quanto la loro operazione? Durano più della loro operazione? Quanto di più rispetto alla loro operazione?

Consideriamo una bicicletta, che continua a essere una bicicletta dall'inizio alla fine della mia vita e ben oltre quella fine. L'estrema stabilità dello strumento umano ha enormi conseguenze. Altri esseri lo utilizzeranno nello stesso modo in cui io l'ho utilizzato. Tutti andranno in bicicletta allo stesso modo, tutti percorreranno gli stessi tragitti che la bicicletta avrà reso percorribili, tutti eviteranno gli stessi tragitti che essa indurrà a evitare. Un'intera città si disegna intorno a quello strumento, un intero modo di essere cittadini consegue al disegno di quella città che abbiamo tratteggiato con le abitudini di generazioni e generazioni di ciclisti. Il che significa che gli esseri umani mettono il proprio funzionamento al servizio del funzionamento di quegli

strumenti, si ritrovano accomunati dall'uso di uno strumento che risulta più vincolante della loro stessa vita.

È il tempo, come direbbe Bergson, che fa tutto. Sono le differenti tempistiche operative, a stabilire le differenze tra quello che chiamiamo organo e quello che chiamiamo strumento. Sono i differenti stili operazionali, a determinare quelle che potremmo chiamare le geometrie variabili dell'uso dello strumento e della posizione dall'organismo rispetto all'uso dell'organo. Sono i diversi materiali nei quali lo strumento è calato, a determinare la variazione di quelle geometrie, che spazieranno tra l'estremo-ameba e l'estremo-uomo secondo una continuità perfetta per quanto costellata di differenze. Più lo strumento guadagna in stabilità, meno sarà l'organismo a usare lo strumento. Meno lo strumento dura, più saremo inclini a vedere in quello strumento un organo, e nell'organismo qualcosa di inseparato dallo strumento, anzi, al limite, qualcosa di inseparabile, qualcosa di tendenzialmente coincidente, qualcosa di intimamente aderente per quanto all'interno di una morfogenesi continua.

Detto altrimenti, più lo strumento dura, più si iscrive in materiali stabili, più resiste al tempo e all'uso, meno l'organismo conserva la propria preminenza sui suoi organi e sulle sue transitorie organizzazioni. L'organismo risulta semmai usato, condotto per mano dal suo strumento, ricalcolato dai suoi stessi organi, tecnologicamente ristrutturato da essi. E allo stesso tempo nettamente separato da essi. L'organismo inizia cioè ad apparire come sostanza autonoma rispetto a quei suoi organi, che se ne sono distinti in maniera così evidente da apparire come degli strumenti. L'organismo inizia a mostrarsi come una potenza distinta dall'atto del suo organizzarsi, come il deposito di una *dynamis* che potrebbe anche non transitare nell'attualizzazione organologica, come una sorta di *hypokeimenon* ben distinto da quegli organi che si mostreranno come meri accidenti e quasi inessenziali attualizzazioni [Leoni 2021].

8. *Viaggiare bergsonianamente informati*

Dieci anni fa è stata messa sul mercato una app di nome Waze, destinata ad assistere l'automobilista nella cosiddetta navigazione stradale. Ideata e sviluppata da una startup israeliana, questa app ha avuto tanto successo

da arrivare rapidamente a minacciare app ben più note ma molto meno performanti come Google Maps. Pochi anni più tardi proprio Google l'ha acquisita, non per chiuderla, come si era sospettato inizialmente, ma per integrarla a Maps, dando vita a una sinergia tra i due navigatori che li ha resi ancor più efficaci.

Il principio di Waze è quello in genere definito *crowdsourcing*, che nel caso specifico non presenta declinazioni particolari ed è anzi applicato in maniera assolutamente paradigmatica [Hossain, 2018]. Raccoglie in tempo reale i dati di percorrenza degli utenti che scelgono di scaricarla sul loro cellulare, integrando le informazioni relative a ciascun automobilista in un quadro particolarmente ricco e dettagliato. Ingorghi, lavori stradali, incidenti, strade alternative vengono continuamente monitorate, col risultato che il percorso che la app suggerirà in un certo momento come più vantaggioso potrà diventare via via più trafficato, facendo sì che la app inizi a costruire alternative ulteriori, e così via.

Più difficile dire quali siano le conseguenze innescate da un simile paradigma, del resto pervasivo nell'informatica contemporanea, tanto nelle app più note e di utilizzo volontario, quanto in quelle progettate per funzionare in background e all'insaputa dell'utente. Ma quelle conseguenze, comunque le si voglia valutare, sembrano investire direttamente quel nodo tra organologia e tecnologia che abbiamo tratteggiato in queste pagine. Esse tendono in altri termini a spostare i nostri strumenti informatici in direzione di un paradigma sempre meno tecnologico e sempre più organologico. Molto più che un io, un soggetto, un individuo separato dagli altri elementi dell'universo, quindi votato a rapportarsi al mondo secondo una logica dell'esteriorità, le applicazioni come Waze mettono in scena quello che giustamente si chiama, sempre più diffusamente nel nostro tempo, utente, fruitore, utilizzatore. Ma dal soggetto all'utente, dall'io che ha davanti a sé uno strumento al fruitore che gode di un funzionamento in atto, il salto è radicale.

Le nostre app accompagnano ogni nostro gesto, lo codificano minutamente entro la loro quadrettatura trascendentale, lo monitorano ad ogni istante secondo parametri ininterrottamente aggiornati. Si pongono, in altri termini, come un ambiente all'interno del quale ogni nostro gesto si svolge e al quale ogni nostra decisione si conforma sempre più fedelmente.

È la continuità imperturbabile della loro operazione, a costruire i nostri gesti come discontinui, a subordinarli alla loro continuità, a farne gli ingredienti parziali e insensati di quello che inizierà ad apparire come il loro senso complessivo e il loro piano di immanenza. È la continuità di un'organologia in atto, detto in termini bergsoniani, a spingere il cosiddetto utente sempre più verso lo statuto dell'organo, verso la breve consistenza dello pseudopodo che il tecnoambiente suscita e orienta, e poco dopo congela e dissolve. Nel caso di Waze, è il complesso del traffico a orientare il modo in cui gli automobilisti vengono distribuiti lungo certi percorsi più liberi, un po' come le arterie che irrorano un certo organo tendono ad atrofizzarsi quando determinate condizioni ne ostacolano il funzionamento, salvo infittirsi altrove per realizzare in altro modo l'irrorazione ottimale dell'organo.

9. Neoplatonismo di Waze

Lo abbiamo visto nel caso della vespa e del bruco. Fino a quando ci sforziamo di descrivere la loro interazione distinguendo due individui indipendenti, non capiamo che cosa stia succedendo e soprattutto non capiamo come possa succedere. Una mano invisibile, per citare un'immagine che a suo modo si incamminava su questa stessa strada, sembrerà guidare quegli individui sulla strada della felicità, senza che quegli individui sembrino saperne alcunché. Quando cambiamo il nostro punto di osservazione, quando adottiamo finalmente una nuova scala di riferimento, ecco che tutto diventa più semplice, e una serie di aporie apparentemente insolubili trova immediata soluzione.

Waze ci mostra in altri termini che non è più questione di un soggetto che conosce la situazione del traffico dal suo punto di vista, è semmai questione di rendere noti i singoli soggetti al punto di vista del traffico stesso. Non è più questione, per i singoli automobilisti, di orientarsi sulla base del tempo e dello spazio nel quale essi tenderebbero a disporre i fatti di cui devono tenere conto, perché sono ora i singoli automobilisti a occupare la posizione di quelli che chiamiamo i fatti, all'interno di un sistema spazio-temporale che ne costituisce per così dire l'organismo di riferimento e il trascendentale inoggettivabile. Soggetto diviene, in altri termini, quella folla a cui allude, con una definizione di cui non

sono state ancora sfruttate le implicazioni a loro modo visionarie, il funzionamento già citato del *crowdsourcing*.

Così, le nostre app danno vita di volta in volta a qualcosa di simile a un unico organismo-folla, un'unica bergsoniana “molteplicità di interpenetrazione”, di cui diventiamo gli organi più o meno momentanei, e in questo senso esse finiscono per farci verificare infallibilmente la regola quasi mistica di cui dicevamo a proposito di vespe e bruchi. C'è un solo tempo al ritmo del quale vengono suscitate le nostre azioni. C'è un solo spazio nel quale i nostri gesti vengono convocati. E quel tempo e quello spazio non possono non essere quelli giusti, quelli benedetti da un sapere tutto svolto in interiorità, molto simile a quello che Bergson chiamava a suo modo intuizione. Come si vede, del resto, niente di mistico o di trascendente in questa facoltà dal nome poetico e anche per questo vagamente sospetto. Conoscere da dentro non significa affatto diventare l'oggetto che abbiamo di fronte, o calarci all'interno di esso, come Bergson sembra talvolta suggerire con una formula chiarissima alla superficie, ma di cui dovremmo piuttosto imparare ad attraversare tutto lo spessore speculativo. Significa semmai diventare la piega momentanea di un oggetto di scala superiore, che non abbiamo affatto di fronte semplicemente perché lo abbiamo tutto intorno a noi.

Intuizione, in questo senso, non significa tanto vedere un oggetto dall'interno, quanto essere visti dall'oggetto all'interno del quale ci troviamo collocati. È forse in questo senso, che Bergson pronunciava una delle sentenze più enigmatiche racchiuse all'interno di quella specie di testamento spirituale che sono le “Osservazioni conclusive” del suo ultimo libro, *Le due fonti della morale e della religione*. La tecnica, suggeriva Bergson lasciando peraltro la questione del tutto inelaborata, avrebbe forse «origini più mistiche di quanto si ritenga» [Bergson 2006, 238]. Ma all'ottimismo bergsoniano di questa notazione dobbiamo forse accostare il correttivo della perplessità di chi si trova ancora a metà del guado. Da questa strana condizione organologica, che ci fa oggetti del grande oggetto che ci intuisce, deriva forse la nostra grande solitudine contemporanea, la sensazione pressoché irrimediabile di vivere una vita per bene che vada fluttuante e intermittente, ma sempre più priva di quella consistenza che ci è familiare da un passato recente che va però allontanandosi alla velocità della luce. È la sensazione sperimentata da

quella parte di noi che è ancora un io, cresciuta com'è nell'interazione con certi strumenti che appartenevano ancora all'*ancien régime* della tecnologia e a malapena avevano sentore di questa svolta entomologica delle nostre tecnologie. Quegli strumenti erano ancora più simili a un bastone o a un pianoforte, erano tutte cose insomma che si tratta di utilizzare dall'esterno o come fossero esterne, e che suggeriscono a noi stessi di essere qualcosa come l'esterno di quell'esterno. Non è facile, in altri termini, arrenderci alla rivelazione che le nostre persone siano invece, come del resto il termine suggerisce, maschere momentanee di un'attualità anonima, transitorie solidificazioni di un unico evento senza volto, ipostasi innumerevoli di un Uno che non smette un istante di pensarci. Più che persone, personificazioni, mascheramenti momentanei della grande ameba informatica.

Bibliografia

- H. Bergson [2002], *L'evoluzione creatrice*, tr. it. di F. Polidori, Milano, Cortina. (ed. or. 1907)
- H. Bergson [2006], *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. di M. Vinciguerra, Milano, SE. (ed. or. 1932)
- François, A. [2020], *Bergson lecteur de Darwin dans l'Évolution créatrice*, in: A. Compagnon, S. Surprenant (eds.), *Darwin au Collège de France*, Paris, Collège De France.
- Hossain, A.K.M. Mahtab [2018], Crowdsourced Indoor Mapping, in: J. Conesa, A. Pérez-Navarro, J. Torres-Sospedra, R. Montoliu (eds.), *Geographical and Fingerprinting Data to Create Systems for Indoor/Outdoor Navigation*, Amsterdam, Elsevier, 97-114.
- Kerslake, C. [2006], Insectes et inceste. Bergson, Jung, Deleuze, in: *Multitudes* 25(2), 31-51.
- Lala, K. [2017], Extended Cognition in Spiders, in: *Animal Cognition* 20 (3), 375-395.
- Leoni, F. [2021], *Henri Bergson. Segni di vita*, Milano, Feltrinelli.
- Witt, P.N., Reed, Ch.F. [1965], Spider Web-Building, in: *Science* 149, 1190-1197.

Keywords

crowdsourcing; instinct; organology; immersive technologies

Abstract

Bergson's thought, particularly that of *Creative Evolution*, will be our guide through a more contemporary question. Bergson devotes to insects some decisive pages, as do, quite interestingly, other key thinkers of the Twentieth Century. It is of the greatest interest the fact that Bergson frames these pages on insects within an overall questioning of tools, instruments, technologies. So we could reverse Bergson's trajectory and ask: what can insects teach us about technology, and particularly about our contemporary technologies? The case of crowdsourcing will be taken as a paradigm of a certain shift that moves, in our terms, from a technological idea or practice of human tools, to an organological one.

Federico Leoni
Università degli Studi di Verona, Italy
E-mail: federico.leoni@univr.it