S&F_n. 21_2019

scienzaefilosofia.it

S&F_n. 21_2019

ISSN 2036_2927

S&F_Scienzaefilosofia.it

Comitato Scientifico

Paolo Amodio	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
Guido Barbujani	Docente di Genetica _ Università degli Studi di Ferrara
Edoardo Boncinelli	Docente di Biologia e Genetica _ Università "Vita-Salute San Raffaele" di Milano
Rossella Bonito Oliva	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli – L'Orientale
Barbara Continenza	Docente di Storia della scienza e delle tecniche _ Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
Massimiliano Fraldi	Docente di Scienza delle costruzioni _ Università degli Studi di Napoli Federico II
Orlando Franceschelli	Docente di Teoria dell'evoluzione e Politica _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
Elena Gagliasso	Docente di Filosofia e Scienze del vivente _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
Gianluca Giannini	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
Pietro Greco	Giornalista scientifico e scrittore, Direttore del Master in Comunicazione Scientifica della Scuola Internazionale Superiore di Studi Avanzati (SISSA) di Trieste
Giuseppe Lissa	Professore Emerito di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
Giuseppe O. Longo	Docente di Teoria dell'informazione _ Università degli Studi di Trieste
Roberto Marchesini	Centro Studi Filosofia Postumanista_Direttore della Scuola di Interazione Uomo Animale (SIUA)_Docente di Scienze Comportamentali Applicate
Davide Marocco	Docente di Psicometria _ Università degli Studi di Napoli Federico II _ Già Lecturer in Cognitive Robotics and Intelligent Systems, Centre of Robotics and Neural Systems, School of Computing and Mathematics, University of Plymouth, UK
Maurizio Mori	Docente di Bioetica _ Università degli Studi di Torino
Telmo Pievani	Docente di Filosofia della Scienza _ Università degli Studi di Milano-Bicocca
Vallori Rasini	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
† Stefano Rodotà	Docente di Diritto Civile _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
Settimo Termini	Docente di Cibernetica _ Università degli Studi di Palermo
Nicla Vassallo	Docente di Filosofia Teoretica _ Università degli Studi di Genova

International Advisory Board

David Banon	Professeur au Département d'études hébraïques et juives, Université de Strasbourg; Membre de l'Institut Universitaire de France; Prof. invité au départment de pensée juive, Université hébraïque de Jérusalem
Renaud Barbaras	Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne; Membre de l'institut universitaire de France; Grand prix de philosophie 2014 de l'Académie Française
Mylène Botbol-Baum	Professeure de philosophie et bioéthique, facultés de Médecine et des Sciences Philosophiques; Professeure à l'Unité d'éthique biomédicale – UCL (Université Catholique de Louvain), Bruxelles, Belgique
Colas Duflo	Professeur de Littérature française et d'histoire des idées du dix-huitième siècle, Université Paris-Nanterre, France
Edward K. Kaplan	Kevy and Hortense Kaiserman Professor in the Humanities, Brandeis University, Waltham, Massachusetts
Neil Levy	Deputy Director (Research) of the Oxford Centre for Neuroethics; Head of Neuroethics at the Florey Neuroscience Institutes, University of Melbourne
Anna Lissa	Maitre de Conférence Littérature juive et hébraïque Département d'Etudes hebraïques Universite Paris-8, France
Diego Lucci	Professor of History and Philosophy, American University in Bulgaria
Max Stadler	Professur für Wissenschaftsforchung, Eidgenössische Technische Hochschule, Zürich

Redazione

Paolo Amodio (Direttore)	Università degli Studi di Napoli Federico II_ Dipartimento di Studi Umanistici_ Via Porta di Massa, 1 80133 Napoli tel. +390812535582 fax +390812535583 email: paamodio@unina.it
Luca Lo sapio (Coordinatore di Redazione)	Università degli Studi di Napoli_Federico II
Viola Carofalo	Università degli Studi di Napoli_L'Orientale
Didier Alessio Contadini	Università degli Studi di Milano_ Bicocca
Mario Cosenza	Università degli Studi di Napoli_Federico II
Cristian Fuschetto	Università degli Studi di Napoli_Federico II
Fabiana Gambardella	Università degli Studi di Napoli_Federico II
Delio Salottolo	Università degli Studi di Napoli_L'Orientale
Alessandra Scotti	Università degli Studi di Napoli_Federico II
Rosa aka Vittoria Spagnuolo Vigorita	Università degli Studi di Napoli_Federico II
Aldo Trucchio	Université du Québec à Montreal

INTRODUZIONE

10__anni

di Scienza&Filosofia (1_2009 _ 21_2019), e non siamo invecchiati, siamo anche più giovani (un benvenuto ai nuovi collaboratori) ed entusiasti. E ancora online per scelta, in ordine al dinamismo e all'immediata disponibilità della ricezione, adattandosi volentieri ai tempi e agli spazi che la rete in genere istituisce: vorrebbe essere agile e facilmente fruibile per chi è interessato a prender parte alle nostre discussioni. La sua *mission* non può dunque che essere diretta e senza scolastici orpelli:

Preoccupata di istituzionalizzarsi come depositaria della coscienza etica del progresso scientifico, a quasi trent'anni dalla sua nascita la bioetica sembra essere a un bivio: rinnovare il suo statuto o rischiare di smarrire definitivamente la sua mission di disciplina di incrocio tra sapere umanistico e sapere scientifico. È nostra convinzione che la bioetica possa continuare a svolgere un ruolo solo se, piuttosto che salvaguardare principi assiologici di una realtà data, sia intenzionata a ripensare criticamente i valori alla luce dei cambiamenti, epistemologici prima ancora che ontologici, dettati dall'età della tecnica. Il nostro obiettivo è quello di individuare ed evidenziare il potenziale d'innovazione filosofica tracciato dalla ricerca scientifica e, al contempo, il potenziale d'innovazione scientifica prospettato dalla riflessione filosofica.

Da questa *mission* la rivista trova l'articolazione che ci è parsa più efficace. Anche questo numero conterrà perciò le tipiche sezioni:

DOSSIER Il vero e proprio focus tematico scelto intorno al quale andranno a orbitare

STORIA Esposizione e ricostruzione di questioni di storia della scienza e di storia di filosofia della scienza con intenzione sostanzialmente divulgativa;

ANTROPOLOGIE Temi e incroci tra scienze, antropologia filosofica e antropologia culturale;

ETICHE Riflessioni su temi di "attualità" bioetica;

LINGUAGGI Questioni di epistemologia;

ALTERAZIONI Dalla biologia evoluzionistica alla cibernetica, temi non direttamente "antropocentrati";

COMUNICAZIONE La comunicazione della scienza come problema filosofico, non meramente storico o sociologico. In altri termini: quanto la comunicazione della scienza ha trasformato la scienza e la sua percezione?;

ARTE Intersezioni tra scienze e mondo dell'arte;

RECENSIONI&REPORTS Le recensioni saranno: *tematiche*, cioè relative al dossier scelto e quindi comprensive di testi anche non recentissimi purché attinenti e importanti; *di attualità*, cioè relative a testi recenti. *Reports* di convegni e congressi.

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi si aggireranno tra le 15.000 – 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli saranno sempre divisi per paragrafi. Anche le note saranno essenziali e limitate all'indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e tenderanno a non contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo.

A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli saranno selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretenderanno, almeno nell'intenzione – per l'inconscio ci stiamo attrezzando – alcun rinvio didascalico.

Le immagini d'apertura ai singoli articoli – coperte da copyright https://saveig.com/encoding_art/ – che appaiono in questo numero, appartengono a un progetto di **Nicola Guarino**, ***Disappearing People***:

I was searching for something on Google Street View and I found this very interesting glitch, that partially erase people body. I immediately found it very meaningful, an incredibly precise visual metaphor for current times, virtualization of human relations, insecurity, precariousness, lack of vision on the future: symptoms of a general humanity disease that make people slowly and silently disappear, without leaving any sign. This is even more significant in the influencers era, the mass hysteria that force us to compulsively post our selfies on a daily basis. This shot is one of a series. I'm travelling all around the world using Google Street View, in order to find more disappearing people.

In rete, giugno 2019

La Redazione di S&F_

S&F_n. 21_2019

INDICE

1 INTRODUZIONE
4 INDICE

DOSSIER
7 **Umano, troppo (poco) umano?**
13 RAZMIG KEUCHEYAN *La nature est un champ de bataille: rethinking the mediation between capital and nature*
[intervista a a cura di Viola Carofalo e Delio Salottolo]
21 KOHEI SAITO *Anthropocene and ecosocialism: a perspective*
[intervista a cura di Viola Carofalo e Delio Salottolo]
32 VIOLA CAROFALO *Cyborg arrugginiti e animali potenti. Donna Haraway alla ricerca di un mito per l'Antropocene*
50 DELIO SALOTTOLO *L'esperienza allargata. Riflessioni sull'Antropocene*
76 SARA BARANZONI - PAOLO VIGNOLA *Trump and the city. Un tipo di Antropocene*
97 SIMONE BELLI *Mappare una controversia del nostro tempo: L'Antropocene*
121 TOMMASO GUARIENTO Dark Meshwork. *Per una teoria della complessità ontologica dell'era dell'Antropocene*
138 ALICE DAL GOBBO - EMANUELE LEONARDI *Vedere l'Antropocene, immaginare futuri. Note per un pensiero critico della crisi ecologica*
154 CIRO INCORONATO *Crisi ecologica e Capitale fossile: abbozzo di una genealogia economica del Global Warming*
164 CRISTINA CARNEMOLLA *Animali-umani e non- nel capitalocene:* La gallina di reparto *di Calvino*
179 AGOSTINO CERA *Dall'Antropocene al Tecnocene. Prospettive etico-antropologiche dalla "terra incognita"*

STORIA
200 GIACOMO SCARPELLI *I progenitori di Adamo. Paleoantropologia e spiritualismo nel primo Novecento*

ANTROPOLOGIE
212 EDOARDO GIRARDI *Razza, assoggettamento e cultura in William Edward Burghardt Du Bois*

ETICHE
227 CLAUDIA MAGGI *Caratteri dominanti e recessivi. Michelstaedter e la genesi della correlazione*

LINGUAGGI
238 FABIO SACCHETTINI Sed sibi quisque facit! *Note per un'ontologia dell'onirico tra Binswanger e Merleau-Ponty*

ALTERAZIONI
255 CLEMENTE CONDELLO *In the Court of the Cyborg Queen. Le numérique incarné*

COMUNICAZIONE
274 SIMONE D'ALESSANDRO *Le relazioni riflessive tra società e tecnica*

ARTE
297 ELISA ATTANASIO *«Ogni emozione è un'esperienza somatica»: sentimenti, organi interni e percezione in Goffredo Parise (tra Arendt e Merleau-Ponty)*

RECENSIONI&REPORTS

report

308 ***Immagine e memoria nell'era digitale. Prospettive filosofiche, storiche e antropologiche***
Convegno Internazionale - Dipartimento di Studi Umanistici
Università degli Studi di Napoli Federico II - Napoli, 20-22 febbraio 2019
(FIORELLA GIACULLI)

recensioni

323 **Jason W. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria,*** ombre corte, Verona 2017
(DELIO SALOTTOLO)

329 **Razmig Keucheyan, *La natura è un campo di battaglia. Saggio di ecologia politica,*** ombre corte, Verona 2019
(VIOLA CAROFALO)

335 **Jean Baudrillard, *La maggioranza silenziosa e la fine del sociale,*** Mimesis, Milano 2019
(SIMONE D'ALESSANDRO)

342 **Pietro Greco, *La Scienza e l'Europa. Dal secondo dopoguerra a oggi,*** L'Asino d'oro edizioni, Roma 2018
(CRISTIAN FUSCHETTO)

348 **Francis Hutcheson, *Pensieri sul riso e Osservazioni sulla Favola delle api,*** Mimesis, Milano 2016
(TOMMASO CORLEONI)

355 **Helmuth Plessner, *Il sorriso,*** Inschibboleth Edizioni, Roma 2018
(FABIANA GAMBARDELLA)

358 **Gaston Bachelard, *Il nuovo spirito scientifico,*** Mimesis, Milano 2018
(ALESSANDRA SCOTTI)

S&F_n. 21_2019

DOSSIER

Umano, troppo (poco) umano?

ABSTRACT: ***HUMAN, ALL TOO (LITTLE) HUMAN?***
The expression "Anthropocene" hit the headlines when the chemist and Nobel Prize winner Paul Jozef Crutzen on 22nd February 2000, during a meeting of the scientific committee of the International Geosphere Biosphere Program (IGBP), interrupted the interlocutors using for the first time this word, the only one capable of defining the impact that the human species is having on the environment and on the biosphere. From that moment an important debate appares and it immediately went beyond the boundaries of the hard sciences to flow into different fields, from epistemology to anthropology, from philosophy to sociology of science, passing through economics and politics. The dossier of the n. 21/2019 of S&F_ intends to examine the expression "Anthropocene" as a concept that refers both to an insufficiency of human being as we know it faced with the crisis of the Modernity and its superabundance – an excess of intervention, in the sense of expropriation, exploitation and destruction of Nature, Earth and Other.

Hai capito?
Penso di sì.
No. Hai capito?
Sì.
Di' sì papà ho capito.
Sì papà ho capito.
Lui abbassò gli occhi e lo guardò. Vide solo terrore. Gli tolse la pistola. No che non hai capito, disse.
Non so cosa fare, papà. Non so cosa fare. Tu dove sarai?
Stai tranquillo.
Non so cosa fare.
Shh. Io sono qui. Non ti lascio.
Me lo prometti?
Sì. Te lo prometto. Volevo scappare. Per cercare di distrarli. Ma non ti posso lasciare.
Papà?
Shh. Sta' giù.
Ho tanta paura.
Shh.

Cormac McCarthy

1.0

L'espressione "Antropocene" è salita agli onori della cronaca quando il chimico e Premio Nobel Paul Jozef Crutzen il 22 febbraio 2000, durante una riunione del comitato scientifico dell'International Geosphere Biosphere Programme (IGBP), interruppe gli interlocutori utilizzando per la prima volta questo termine, l'unico che sarebbe capace di definire l'impatto che la specie umana starebbe avendo sull'ambiente e sulla biosfera – insomma, l'animale-uomo come quella specie il cui impatto (per alcuni negativo distruttivo e infine apocalittico, per altri positivo costruttivo e dunque sempre palingenetico) non sarebbe soltanto biologico, ma geologico e la cui storia dovrebbe oramai delinearsi nei termini di una *storia di (ancor più) lungo periodo*. Sì, il problema della storia e del "soggetto" di questa storia: quando è possibile datare l'inizio dell'Antropocene? E ancor di più: è possibile datare l'inizio di un qualcosa che fatica a trovare una definizione complessiva? Ma poi: chi è l'attore principale di questa storia, il supposto *anthropos*? Qual è la sua *agency*? Che rapporto c'è tra una storia geologica e una storia umana troppo umana? Le ipotesi sono innumerevoli: c'è chi fa iniziare l'era dell'impatto antropico dal punto di vista geologico e della biosfera dall'utilizzazione dell'atomica, chi la fa risalire all'"invenzione" della macchina a vapore, chi pensa al lungo XVI secolo, chi addirittura agli albori dell'umano con la "scoperta" dell'agricoltura. C'è infine chi "semplicemente" ragiona sulla necessità di ripensare dalle fondamenta la stessa scienza storica (Dipesh Chakrabarty).

Da quel momento, la cui data – 2000 – sembra effettivamente simbolica, è sorto un dibattito che, immediatamente, ha travalicato i confini delle scienze dure per sfociare in ambiti differenti, dall'epistemologia all'antropologia, dalla filosofia alla sociologia delle scienze, passando per l'economia e la politica – una vero concetto *alla moda* intorno al quale si stanno

esercitando studiosi di tutto il mondo e di tutte le discipline, un *universale*, un *flatus vocis* (o qualcosa di più o di meno) che segnala evidentemente una problematizzazione e una preoccupazione crescente: le definizioni si sono moltiplicate e si è vista nascere l'ipotesi di un Capitalocene (Jason W. Moore) o la più recente ipotesi di Chthulucene (Donna Haraway). Ma non solo: ci si è iniziati a sbizzarrire con le più originali espressioni, dall'Entropocene e Negantropocene (Bernard Stiegler) al Poleocene, passando per Algoricene, Tecnocene, Misantropocene, ma anche per Anthrobscene, Manthropocene, Anglocene, Plantationocene – tra gli articoli che presentiamo c'è anche l'ipotesi Trumpocene (dal valore metonimico – Baranzoni_&_Vignola). Insomma, il suffisso -cene, che deriva dal greco *kainos* traducibile e tradotto solitamente con l'aggettivo "nuovo" – da intendersi nel duplice senso da un lato di *recente* e dall'altro di *insolito inaudito inaspettato* – sembra potersi posizionare come un fattore accelerante per le riflessioni più diversificate, in cui si mescolano l'ansia del *nuovo* e la curiosità esotica per l'*inaudito*. Si tratta allora di un concetto – per alcuni di un cambio di paradigma in senso kuhniano, per altri di un argomento o addirittura di un *sintomo* – che funziona come catalizzatore di un insieme di questioni che riguardano le più antiche domande sull'umano (dal rapporto con la natura a quello con la tecnica) e che, in un certo senso, ripercorrono i momenti della nascita della modernità e del suo possibile esito. Palingenesi o apocalissi, *tertium non datur*, ma sicuramente l'esigenza che occorre fare qualcosa. Nel processo che accompagna la riflessione sull'Antropocene, sul banco degli imputati salgono, così, l'antropocentrismo come mescolanza di eccezionalismo antropico, modo di produzione capitalistico e razionalità strumentale, e l'*anthropos* stesso, che si presenta però di volta in volta con la volontà di cambiare vita nelle nuove figure universalizzanti del "terrestre/terreno" o della "specie", ma anche con la solita

espressione soddisfatta e gaudente dell'Uomo Bianco Eterosessuale Civilizzato.

Non mancano, allora, difese d'ufficio e ottimismi fuori tempo massimo, come quello degli ecomodernisti che leggono l'Antropocene come la più grande opportunità dell'umano prometeico, l'epoca in cui il potere sociale, economico e tecnologico può portare a un miglioramento nella vita di tutti (senza mettere in discussione l'ordine del discorso e del capitale globale, ovviamente) – dunque l'*anthropos* nella sua forma più smagliante, come sovrano impetuoso (ma saggio) del regno della natura e della cultura.

E, in questo processo, non difettano neanche le contraddizioni: se l'antropocentrismo non sembra più "salvabile" e la condanna sembra essere sempre più vicina, il postantropocentrismo che, al di là delle rappresentazioni fantasmatiche, nella realtà concreta e materiale riduce l'umano a un pulviscolo di individui separati dagli altri (e, spesso, anche da se stessi), più facilmente gestibili e da cui più facilmente può essere estratto valore, non sembra evidentemente il presupposto per una palingenesi, quanto lo *spoiler* di una fine imminente.

Il presente dossier del numero 21_2019 di S&F_ intende indagare l'espressione "Antropocene" come concetto che rimanda da un lato a un'insufficienza dell'uomo come lo conosciamo dinanzi alla crisi del moderno (e, forse, non solo) e dall'altro a una sua lussureggiante sovrabbondanza – a un eccesso di intervento, inteso nel senso dell'espropriazione e della distruzione della natura, della Terra e dell'Altro.

2.0

> *La terra ha una pelle, e questa pelle ha delle malattie. Una di queste malattie si chiama "uomo".*
>
> Friedrich Nietzsche

> *La Terra non rimpiangerà l'uomo, né l'Uomo la terra. Una coppia troppo litigiosa, che con le sue urla disturbava gli astri vicini.*
>
> Guido Ceronetti

Non esiste classificazione dell'universo che non sia arbitraria e congetturale. La ragione è molto semplice: noi non sappiamo cosa sia l'universo.

Jorge Luis Borges

Benvenuti dunque tra sociologia e astrazione, tra filosofia e crimine, tra politica e pianeti, tra generi e web, tra differenze e mappe, tra ontologia ed ecologie marxiste, tra chimica e letteratura, tra vertigine e desiderio, tra geologia e sintomatologia.

Omaggio/oltraggio alla Terra, pianeta-crisi della narrazione efficace.

Nel capo del gruppo s'incarna sempre il padre tanto temuto, il gruppo vuole essere dominato da una potenza illimitata, è estremamente avido di autorità, ha sete di sottomissione. Il padre primitivo rappresenta, dopo aver preso il posto dell'ideale dell'Io, l'ideale della massa che domina l'individuo.

Sigmund Freud

Non tutti i problemi che uno ha con la sua ragazza sono necessariamente dovuti al modo di produzione capitalistico.

Herbert Marcuse

Il compost-Prometeo di una Terra Padre in sella a non-umani umani/umani non-umani/animali non-umani/umani non-animali, gioca coi grafemi per dire di alienazioni, nomadismi e nuovi equilibri, di età post-anagrafiche e capitalizzate. *Eros* e *thanathos*, tra *bios* (sempre più movimento di soggettivazione transindividuale e transpecifico), *logos* (sempre più storicamente determinato), *mondo* (sempre più appariscenza di *tipi* postdatati), *mythos* (dei ed eroi arruginiti e disattivanti).

The gardener plants an evergreen
Whilst trampling on a flower.
I chase the wind of a prism ship
To taste the sweet and sour.
The pattern juggler lifts his hand;
The orchestra begin.
As slowly turns the grinding wheel
In the court of the crimson King.

The King Crimson

E infine trionfi di confini e muri, *Race, Gender* e *Class*: come se si fosse di fronte alla versione 4.0 delle “due culture”, un’alga di nome Trump e/o in *The Court of the Cyborg Queen*.

> *L’uomo mediocre lascia dormire inutilizzate le sue possibilità, lascia atrofizzarsi le sue doti, allentarsi le forze, come muscoli che non vengano adoperati finché la necessità non li tende a difesa.*
>
> Stefan Zweig

> *Non ho ucciso nessuno, ho fatto di più: ho ucciso il Possibile.*
>
> Emil Cioran

> *Contro i sensi vietati, le strade del possibile.*
>
> Adagio sessantottino

Si sta come in Antropocene sui cyborg (drammaturghi) le protesi (possibili).

> *Omero è degno di essere scacciato dagli agoni e di essere frustato, ed egualmente Archiloco.*
>
> Eraclito, frammento 42

V.C._& D.S._&_P.A._

RAZMIG KEUCHEYAN

LA NATURE EST UN CHAMP DE BATAILLE: *RETHINKING THE MEDIATION BETWEEN CAPITAL AND NATURE*

INTERVISTA A CURA DI VIOLA CAROFALO E DELIO SALOTTOLO

S&F_: When we talk about the current ecological crisis one of the most fashionable concepts is that of Anthropocene, in your opinion what is its function? The complex discussion about the Anthropocene has produced a reflection on who should be the "subject" of the human history to come, can it really be the anthropos (whatever meaning this term has)?

RK_: *A political "subject" is neither a sociological entity, nor a pure fiction. It is something in-between. What Marx called the "proletariat", for instance, referred to the industrial working class, but it was simultaneously a more abstract entity, whose interests in the long run were according to him identical with the interests of humankind. A political "subject" is dialectically defined in the space between sociology and abstraction – a performative abstraction.*

The same goes for the concept of "anthropocene". Critics of this concept argue that there is no real "anthropos" behind the anthropocene, hence that we should not use this concept to make sense of the environmental crisis. Some of them, Jason W. Moore for instance, suggest that we replace "anthropocene" with "capitalocene": capitalism is the root cause of the environmental crisis, not some abstract human nature.

They are perfectly right, and I have argued myself along these lines. But on the other hand, we should not forget that all political concepts are partly abstractions. That is what makes them political. Consequently, the crucial question is: is "anthropocene" a useful concept politically? Does it help mobilize against climate change?

For politics to emerge you need conflict. In the case of climate change, you have to show that some people are responsible for the environmental mess we find ourselves in, i.e. the dominant capitalist classes, and others are the victims of this mess, i.e. the subaltern classes. However, mobilizing the latter can be done by referring to a concept of humanity whose very conditions of existence are put in jeopardy by capitalism. Thus a strategic use of the idea of "humanity" might be politically useful. Again, this is how Marx's concept of proletariat works.

An interesting analogy can be drawn between the concept of anthropocene and the idea of "crime against humanity". This idea emerged in international law during the 20th century. It refers to an abstract humanity against which certain crimes are supposed to have been committed. It is not only Jews or Armenians as a people who have been victims of genocide, but humanity itself. The political usefulness of this concept depends on its effects in promoting peace and justice throughout the world. Hence, in the last instance, the criteria for the use of ideas and concepts should pragmatic.

S&F_: In your book *La nature est un champ de bataille* you talk about the need to rethink the nation-state as an element of mediation between capital and nature. What could be its role in controlling the global ecological crisis?

RK_: *One of the interesting aspects of the environmental crisis is that it sheds a new light on the relationship between capitalism and the state. Capitalism exploits nature. But it often does so through the mediation of the state. The state has two functions in this regard. Firstly, it constructs nature for capital to exploit, e.g. through infrastructure building or the creation and distribution of property rights. Carbon markets, for instance, rely on the creation ex nihilo and the distribution to firms of so-called "carbon quotas", that are exchanged on markets. These markets do not pop-up spontaneously. They are the product of conscious design, implemented through accounting and technical devices by the state. Carbon markets confirm Karl Polanyi's famous dictum according to which "laissez-faire was planned".*

Secondly, the state maintains what Marx calls the "conditions of production", e.g. through environmental regulation or by paying for the growing financial impact of pollutions on health. Capitalism leads to environmental "negative externalities", for instance a growing number of natural catastrophes or loss of biodiversity, but it doesn't pay for them. The state, i.e. the tax-payer, does. Privatizing profits and socializing losses: this is one of the basic mechanisms on which capitalist accumulation relies.

As Marx famously said in the Grundrisse, "The tendency to create the world market is directly given in the concept of capital itself." However, to circulate throughout the world, commodities need infrastructures: means of transportation and communication, or energy systems. These infrastructures simultaneously destroy and produce nature. Who is responsible for constructing,

maintaining, and renewing these infrastructures? The state often is. Hence, the capitalist state should be seen as a powerful nature-producing instrument in the hands of the dominant classes. This instrument's purpose is to help capitalism expand its logic across the planet.
One of the goals of revolutionary movements should be to regain control of the state, to democratize it, so as to sever its connection with capitalist valorization processes. We certainly need the state to be able to deal with the environmental crisis. Its resources and capacities of centralization are essential. But it should first be emancipated from the domination of capital. The Green New Deal championed by Alexandria Ocasio-Cortez and others illustrates how the resources of the state can be used for transformative – economic and environmental – purposes.

S&F_: In the second chapter of your book *La nature est un champ de bataille* you analyze the concept of risk in connection with the unpredictability – quantitative and qualitative – of the effects of environmental disasters (and not only). Starting from this perspective, how do you think the moral category of individual responsibility should be reviewed? Is there an individual responsibility for ecology and sustainability?

RK_: *The struggle against the devastating consequences of capitalist accumulation on nature is a structural one, one that should take place at the level of class and society as a whole. But this doesn't mean that we should not care about what happens at the personal level. The key point in my opinion is to use not the language of individual responsibility, but the language of empowerment. It is only normal that individuals are weak when they confront the commodity form and its alienating effects by themselves. The idea, consequently, should be to fight consumerism by socializing it. Lately I have been reading a lot about the*

psychiatry of so-called "compulsive buying disorders": people who can't help but buy stuff all the time. It is a disease, but all people living under consumerist capitalism can be prone to this kind of behavior. What psychiatrists recommend as a cure for compulsive buying is for the buyer to talk about his disease: with friends, in support groups, or in a "shopping diary", in which the compulsive buyer documents his actions and feelings so as to objectify his disorder and get a grip on it. Empowerment against the commodity form is thus made possible by socialization. We need to find a way to combine these individual processes of empowerment with more traditional forms of class struggle.

S&F_: Bruno Latour is one of the most significant thinkers of the environmental crisis and you discuss his position, albeit briefly, in the first chapter: why do you think that his position fails to frame the political and systemic issue of the environmental crisis?

RK_: *Bruno Latour is an important thinker. But he is typical of what I would call "the very short 21st century", i.e. the period between the fall of the Berlin wall and the 2008 crisis when mainstream intellectuals thought debates about the organization of the economy were over. According to them, the collapse of the USSR had demonstrated that there was no alternative to the market. Since the 2008 crisis, we are back in the 20th century, a century of financial crisis, nationalism, imperialist war, class struggle, exploitation, alienation… In this context, it seems to me that Latour is not very useful. The concept of capitalism is nowhere to be found in Latour's books. In fact, he openly theorizes the inexistence of capitalism as a system. If you pretend to be a thinker of the environmental crisis, this is a serious flaw, because it is obvious that the main cause of this crisis is capitalism, in its industrial form. Hence, in my opinion, a*

thinker like James O'Connor, the founder of Ecological Marxism, is much more important than Latour, even if he is less fashionable.

S&F_: In your book you often refer to Marx. The German philosopher has been accused of neglecting capital-nature conflict, do you think this criticism is founded? Or is it possible to find in the Marxian reflection interesting ideas for the analysis of the current environmental crisis?

RK_: *As John Bellamy Foster has shown in his book Marx's ecology, there are important ideas in Marx one can rely on to understand the environmental crisis. Of course, Marx was at times very productivist, but he was not only that. From reading German chemical agronomist Justus von Liebig, Marx was one of the first to understand that capitalism was not only about increasing the productivity of labor, but also the productivity of soil through the use of chemical fertilizing techniques. This led to a critique of the so-called "second contradiction": the contradiction between capital and nature, the first being the one between capital and labor.*

Today, Ecological Marxism is one of the most interesting strands of Marxism, with authors like John Bellamy Foster, Jason Moore, Daniel Tanuro, Andriana Vlachou, Michael Löwy, Ted Benton… The capacity to adapt to the intellectual challenges of a new epoch is the main criterion by which one can judge the vitality of a political tradition. And I think it is quite obvious that Marxism has passed this test.

There are two ways of seeing the relationship between Marxism and the environmental crisis. Both are interesting. The first one is to go back to reading Marx and the Marxist tradition, and to demonstrate that they had a pretty clear awareness of the ecological disasters brought about by capitalism. Or one can use Marxist categories – value, class, fetishism, imperialism,

alienation… – to make sense of the environmental crisis, in a more empirical way. This often requires adapting them to today's reality, a reality that Marx by definition didn't know. New readings of Marx and the Marxist tradition occur when humanity is faced with new problems and challenges. This has been true since Marx's death, and it remains true today, especially in the context of the environmental crisis.

S&F_: Moving from theory to praxis, in your book you refer to authors such as Lefebvre and Harvey by analyzing how Capital reorganizes space: what should be the political strategy of global ecological movements? How can a reappropriation of spaces be conceivable?

RK_: *We should find a strategy to block the logic of productivism and consumerism on which capitalism relies. One way to achieve this is by building organizations rooted at the same time in the productive and consuming spheres. As it happens, when the first consumers' organizations were created in the beginning of the 20th century, in countries like the US, France or Germany, they were not only concerned with the consumers' welfare, like they are today, but also with the welfare of workers: wages, conditions of work, quality and quantity of commodities produced, etc. In other words, unions and consumers' organizations were not as separate as they are today. Their separation was imposed by the state during the 20th century for political reasons, because the dominant capitalist classes were afraid of the upheavals an alliance between producers' and consumers' organizations could lead to.*
The strategy of global progressive and revolutionary movements should be to rebuild connections between the two spheres. It is only when issues relating to production and consumption will be jointly construed that we will be able to regain control on the "anarchy of production", who is responsible for environmental

destructions. And it is only when production and consumption are subjected to conscious, just and sustainable planning decisions that humanity will find a way out of the ecological crisis.

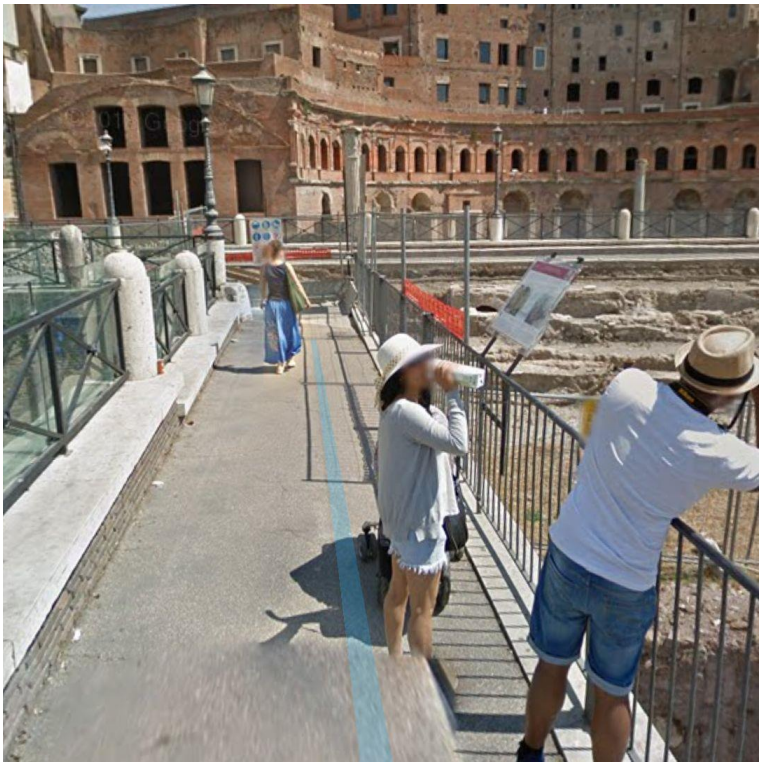
RAZMIG KEUCHEYAN è professore di sociologia presso il Centre Émile Durkheim dell'Università di Bordeaux. La sua ricerca si inscrive nella tradizione marxista classica e contemporanea. È, inoltre, membro del comitato di redazione delle riviste *Actuel Marx* e *Contretemps*. Tra le sue opere troviamo *Constructivisme. Des origines a nos jours* (Hermann, 2007), *Hémisphère gauche. Cartographie des nouvelles pensées critiques* (La Découverte, 2017[3]) e *La nature est un champ de bataille. Essai d'écologie politique* (La Découverte, 2014). Si segnala anche l'edizione di un'antologia di scritti gramsciani tratti dai *Quaderni del carcere* dal titolo *Guerre de mouvement et guerre de position* (La fabrique, 2012).

razmig.keucheyan@u-bordeaux.fr

KOHEI SAITO

ANTHROPOCENE AND ECOSOCIALISM: A PERSPECTIVE

INTERVISTA A CURA DI VIOLA CAROFALO E DELIO SALOTTOLO



S&F_: The question of the ecological crisis is becoming increasingly central in the analysis of scholars from different fields, what do you think about the fashionable Anthropocene-concept?

KS_: *The now fashionable concept of Anthropocene, first suggested by Paul Crutzen, is defined by a new geological epoch in which the entire surface of the earth is covered by the traces of human activities. Certainly, there are a lot of debates whether certain observable characteristics created within a relatively short time-span are sufficient to replace the Holocene which lastedmore than 10000 years. There are also disputes over when exactly the Anthropocene started. As long as such debates continue, the concept may not count as a truly scientific concept.*

However, under these debates, there is an objective fact, which only skeptics can doubt. The popularity of the concept clearly reflects the undeniable fact that human species become a "major

geological force." There are few people who would deny the enormous impact of human activities upon the environment, especially in a negative way. The entire conditions of the earth are significantly modified by our activities of production and consumption especially after the World War II, which now culminates to a dangerous level beyond tipping points of the planetary boundaries.

Consequently, the Anthropocene poses an interesting question in terms of the relation between humans and nature mediated by modern technology. For example, it poses a paradox, in which the modern attempt to conquer nature has been completed, but only in such a way that it produces unexpected consequences. The project of the domination over nature, which is often characterized as "the end of nature", did not lead to the realization of human freedom based on the ability to freely manipulate nature. On the contrary, precisely because of the increasing power over nature, nature is now returning as an uncontrollable force against humans.

This age of the "Great Acceleration" obviously has to do with the development of capitalism, but there is also a tendency to not explicitly discuss the impact of capitalism, reducing the entire problematic to the ahistorical issue of nature, technology, and ontology. The Antropocene thus needs to be analyzed in relation to the capitalist mode of production, and this is why a Marxist insight can be useful.

S&F_: Who (or what) is the *anthropos*, the supposed subject of the Anthropocene?

KS_: *Of course, all of us by definition. I know why you ask this question. Andreas Malm and Alf Hornborg criticized the concept of the Anthropocene because it dissolved economic, social and political inequalities on a global scale into one single subject, the Anthropos. I agree.*

For example, the emission of CO2 by people in the Global South is significantly less than by those in developed countries. The contribution to climate crisis is significantly different, and furthermore those who suffer first and more are those who are not responsible for the climate crisis. Those people who are rich and more responsible are also able to outsource the negative consequences to others in the periphery.This is basically what Markus Wissen and Ulrich Brand call "the imperial mode of living". The alternative concept to the Anthropocene here is the Capitalocene, which highlights the fact that the entire planet is now covered by the traces of the logic of capital accumulation and the fact that its negative consequences are unevenly distributed. But the fundamental difference between the Anthropocene and the Capitalocene disappears soon, once the issue of the Anthropocene is dealt from a Marxist perspective because it clearly analyses the situation in relation to the capitalist mode of production. It is possible to highlight the role of capital against those who employ the concept of the Anthropocene without seriously considering the fundamental impacts of capitalism.
Thus, within the Marxist tradition, emphasizing the difference between two concepts is fertile. The Anthropocene can be critically examined from a perspective of class, capital, and imperialism without simply reducing it to an abstract ontology. So the Anthropos is, of course, we all humans, but with different degree of participation in the formation of the Anthropocene.

S&F_: Starting from your studies on Marx and ecology, in what sense can the publication of a large number of notes, citations and marginalia in the fourth section of the MEGA2 transform the "classic" point of view of this relationship?

KS_: *First of all, my approach is classical. There have been various attempts to update Marx from a green perspective by*

abandoning its key concepts. As an attempt of non-classical reading, we have people like Ted Benton and Alain Lipietz. But such an approach cannot show convincingly why it is still necessary to read Marx in the age of ecological crisis. Marxist tradition is actually treated as an "obstacle" by them because the Marxist idea is supposed to be Promethean, a naïve supporter of the idea of hyper-industrialism for the sake of absolute domination over nature. In contrast, by looking at his notebooks published for the first time in the MEGA, it is now possible to show quite clearly that Marx was seriously concerned with ecological issues.

Despite the importance, Marx's notebooks were not even published until quite recently. One reason is that the so-called "traditional Marxism" treated Marx's historical materialism as a closed dialectical system that explains everything in the universe, encompassing human history and nature. In this sense, Marxists did not pay enough attention to his economic manuscripts and even less to notebooks, which document the incomplete character of Marx's Capital. Even Engels did not mention Marx's serious engagement with natural science, and the following generation simply assumed that Marx had almost nothing to say about nature. Instead, they took recourse to Engels's Dialectics of Nature and Anti-Dühring to expand their materialist theory to the universe.

Of course, there were Marxists who rejected this omnipotent "world-view" (Weltanschauung) of historical materialism by traditional Marxism. They are known today under the banner of "Western Marxism," as Merleau-Ponty named it. However, when they rejected the traditional Marxism, they harshly reproached Engels as the misleading founder of the problematical world-view, who wrongly expanded Marx's dialectical analysis of capitalist society to the scientific system of the universe. Consequently, when Western Marxists expelled Engels and his dialectics of nature from

Marxism, they also excluded the sphere of nature and natural sciences altogether from their analysis. Consequently, Marx's serious engagement with the natural science was ignored by both traditional and Western Marxists during the 20th century.
But as said, today, thanks to the publication of Marx's notebooks in the Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), it is possible to analyze them and reconstruct what he intended to develop by intensively studying natural science while he was also striving to finish Capital. This reconstruction of Marx's ecological critique of capitalism, as already begun by ecosocialists such as Burkett and Foster, gains a clear textual evidence that, in contrast to Liedman, Marx was clearly an "ecologically conscious person," as he was quite consciously intended to add more substantial claims about the environmental destruction under capitalism.
Instead of simply rejecting Marx's approach to update into green Marxism by abandoning the "classic" approach, it is now possible to develop Marx's ecology in relation to various classical concept such as value, class, and socialism.

S&F_: Why are Marx's extracts from the volumes of the agrarian chemist von Liebig particularly important?

KS_: *Liebig was a famous chemist at the time, and Marx read his works multiple times during his life. It is interesting how both Marx and Liebig changed their view on modern agriculture over time from a Promethean one to an ecological one. It is possible to trace these developments in the notebooks, and we can understand how Marx stopped naively believing the unlimited increase of productivity and attained an ecological view. The key concept here is metabolism (Stoffwechsel) and robbery (Raubbau).*
In the seventh edition of Agricultural Chemistry published in 1862, Liebig corrected his earlier naive optimism about the omnipotent ability of chemical fertilizer to overcome natural

limits in agriculture. Rather, he harshly criticized the modern agriculture as robbery because it takes as much nutrition as possible from the soil without returning it to the soil, thus exhausting it. Robbery agriculture is driven by the need to maximize profits in the short term, which incompatible with material conditions of the soil for sustainable production in the long run.

Famously enough, Marx integrated Liebig's critique of robbery into Capital. He argued that there emerges a grave discrepancy between the logic of capital's valorization and that of nature's metabolism, which creates "metabolic rifts" in human interaction with the environment. In this case of agriculture, the problem manifests itself as exhaustion of soil fertility, but this problem of robbery is by no means restricted to the issue. Marx himself expanded the concept to discuss issues such as excessive deforestation and exhaustion of other natural resources in his late years. Liebig is important for Marx's ecology because it really opens up a new paradigm in his critique of political economy.

S&F_: In what sense can Marx's reflection on "metabolism" (*Stoffwechsel*) of Nature and Society be useful to understand the origin of the current ecological crisis?

KS_: *Apparently, it would be absurd to say that Marx predicted global climate breakdown after reading Liebig. His knowledge of natural science was significantly limited from today's standpoint.But he also knew it, and that is why he intensively studied various books on natural sciences after 1867. Notably, he also read various authors who even criticized Liebig's theory of robbery.*

The point is that Marx's ecological critique of capitalism is founded on his own system of political economy. It does not simply

come from Liebig's Agricultural Chemistry. It is more elastic and comprehensive, and it is also capable of integrating new scientific discoveries after Marx's death. In this sense, Marx's political economy provides a methodological foundation for analyzing an ecological crisis. It reveals particular ways of organizing the metabolism.

Going back to the relationship between Marx and Liebig, Marx integrated Liebig's critique into his theory of metabolism, arguing in Capital that the metabolism between humans and nature is seriously disturbed due to the antagonism between town and country. Metabolism between humans and nature is, according to Marx, a transhistorical physiological fact, as humans must work upon nature to live on this planet. He then defined labor as the conscious mediating activity of this metabolism. How this metabolism takes place thus depends on the social organization of labor. In capitalism labor attains a singular function as the sole source of value. Consequently, the entire metabolism is organized under the primacy of value as the objectification of abstract labor.

However, this value alone only represents the one-sided aspect of the entire process of universal metabolism of nature (i.e. abstract labor), inevitably creating tension between humans and nature. This tension becomes more manifest when value becomes capital as an automatic subject. Capital reorganizes the entire sphere of society and nature from the perspective of maximal valorization, out of which an "irreparable rift" emerges.

Here, if I may repeat, it is important not to limit Marx's ecological critique to agriculture under the influence of Liebig but to understand it under his broader theory of metabolism. Although Marx himself mainly focused on the issue of robbery in agriculture, it is by no means necessary to restrict it. Marx also tried to apply this theoretical concept to various issues in his later life such as deforestation and stock farming.

Thus, Marx would be happy to see that today there are various attempts to apply this theoretical framework as a tool to analyze ongoing environmental crisis. To name a few, Stefano B. Longo's analysis of marine ecology, Ryan Gunderson's critique of livestock agribusiness, as well as Philip Mancus's discussion on the disruption of nitrogen cycle are excellent examples for the contemporary ecosocialist application of Marx's theory of metabolic rift.

S&F_: Jason W. Moore, in his essay *Metabolic Rift or Metabolic Shift? Dialectics, Nature, and the World-Historical Method*[1], states that the metabolic rift theory shows an unresolved contradiction «between a philosophical-discursive embrace of a relational ontology (humanity-in-nature) and a practical-analytical acceptance of Nature/Society dualism (dualist practicality)», what do you think?

KS_: *Moore's monistic theory and his critique of the concept of "metabolic rift," which he falsely attributes to Foster alone, and not to Marx himself, seems to attain the increasing influence. Moore is more a Latourian than a Marxist because his monism is incompatible with Marx's own method. Foster and I regard his theory to be anti-ecosocialist. An important problem is "monism," which, despite its apparent radicalness, ends up falling into an anti-ecological argument.*

It is apparently wrong to blame the concept of the metabolic rift for Cartesian dualism for the reason that it presupposes a fully separated set of entities. But Marx's theory of metabolism discusses the unity in separation, and nature and society are always in their interaction.

[1] J.W. Moore, *Metabolic Rift or Metabolic Shift? Dialectics, Nature, and the World-Historical Method*, in «Theory and Society», 46, 2017, pp. 285-318.

Moore does not see that the separation of human from nature as the fundamental condition of the capitalist mode of production. Marx recognizes that nature has been fully modified by human labor, but human is also a part of nature, creating a unity, instead of a "Cartesian" binary, in the transhistorical process of the metabolic interaction between human and nature. Marx's theory shows the historical specificity of the way humans relate to nature when this metabolic exchange is fully mediated by the capitalistically constituted labor.

On the contrary, in Moore's analysis of capitalism, labor does not play any primary role, and he rather treats it only as just one of four components of "Cheap Nature." This marginalization of labor is not a minor issue. In fact, important aspects such as a critique of the modern separation between human and nature, the one-sided mediation of the universal metabolism of nature by abstract labor alone, the socialist project to rehabilitate the unity of human and nature, are all missing in Moore's analysis. Consequently, Moore's critique of capitalism turns out narrower than Marx's own ecological critique of capitalism.

Foster and Paul Burkett argued in Marx and the Earth that James O'Connor's concept of the "second contradiction of capitalism" was primarily "economic," while Marx's critique is both "economic and ecological." Moore's discussion about the end of Cheap Nature pretty much shares O'Connor's theory of underproduction, and accordingly Moore also subordinate the ecological crisis to the economic crisis due to the increasing costs of cheap nature and neglects a larger ecological disruption of the Earth. On the contrary, Marx's theory of metabolism does actually deal with a set of broader ecological problems that are not confined to the crisis of capital's accumulation but relevant to sustainable human development in and with nature.

S&F_: In your opinion, does the Marxian socialist project suppose the question of sustainable development of humanity in nature?

KS_: *Ecosocialism demands for the free sustainable human development in nature. The current capitalist system undermines material conditions for such development. If socialism is about bringing humanity freedom, it must be sustainable.*
It is thus important that Marx distinguished "robbery" and "development" of the productive forces. According to Marx, only the sustainable development counts as a historically driving force toward socialism. Robbery, which only gives an appearance of the increasing productivity in sacrifice of the future generations, only undermines the material conditions for the development of humanity in nature. Marxists need to comprehend ecological crisis and metabolic rifts as the central contradiction of capitalism. Marx recognized this point when he found a "socialist tendency" in Carl Fraas's warning against excessive deforestation and climate change.
By doing so, he also problematizes the notion that only economic contradiction is the central contradiction. Capitalists instead aim at profiting more from the current ecological crisis by inventing new business such as geo-engineering, GMOs, carbon trade, and insurances for natural disasters. Thus, a serious engagement with global warming simultaneously means a struggle against capitalism. Otherwise, the economic crisis will be overcome precisely through the means of the deepening of the ecological crisis.

S&F_: Moving from theory to praxis, what should global socialist movements do to face the ecological crisis?

KS_: *I do not want to give up the idea of progress and development. When the time is left, it is necessary to provide a*

positive vision. It brings nothing to say that only in ecosocialism society will be sustainable. People will be lost without knowing what to do in front of such an abstract vision. In contrast, Green New Deal can be such a positive vision.

Inspired by these recent ecosocialist critiques, Naomi Klein, though not a Marxist, argues: "Let's acknowledge this fact [that actually existing socialism caused serious environment degradation], while also pointing out that countries with a strong democratic socialist tradition – like Denmark, Sweden, and Uruguay – have some of the most visionary environmental policies in the world. From this we can conclude that socialism isn't necessarily ecological, but that a new form of democratic eco-socialism, with the humility to learn from Indigenous teachings about the duties to future generations and the interconnection of all of life, appears to be humanity's best shot at collective survival."

Klein recently argues a lot for Green New Deal, but it does not mean that she argues for green capitalism. As is indicated in this passage, Green New Deal is envisioned as a strategy toward a realization of more radical society, which I call ecosocialism.

Kohei Saito insegna Economia Politica alla Osaka City University. Il suo libro, *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy* (Monthly Review Press, 2017), ha vinto il Deutscher Memorial Prize dell'anno 2018. Ha anche curato la Marx-Engels-Gesamtausgabe, volume IV/18 (de Gruyter, 2019)

koheisaito@gmail.com

VIOLA CAROFALO

CYBORG ARRUGGINITI E ANIMALI POTENTI.

DONNA HARAWAY ALLA RICERCA DI UN MITO PER L'ANTROPOCENE

1. *Rivoluzioni visionarie* 2. *Terra Padre/Terra Madre* 3. *Non siamo postumani, siamo compost*

ABSTRACT: *RUSTY CYBORGS AND POWERFUL ANIMALS. DONNA HARAWAY IN SEARCH OF A MYTH FOR THE ANTHROPOCENE*
The ecological crisis is not only a crisis of an unsustainable economic/production model, but it is also a crisis of thought, of discourse on Earth. Haraway's reflection (as demonstrated by the centrality in her thought of the ironic myth *of the cyborg), focuses on the need to find images, metaphors, myths capable of explaining the world and put us in a position to transform it. Haraway responds to the image of Anthropocene by coining the lemma "Chthulucene"; with this word she underlines the definitive death of anthropocentrism and the beginning of a new era.*

Questo è il modo in cui finisce il mondo. Di nuovo.
Nora K. Jemisin, *La quinta stagione*

Chi può sapere come andrà a finire? Ciò che è risorto può cadere, ciò che è caduto può risorgere. L'orrore aspetta e sogna nel profondo, e la decomposizione e il marciume si spargono sulla Terra nelle fragili città degli uomini.
Howard P. Lovecraft, *Il richiamo di Cthulhu*

1. *Rivoluzioni visionarie*

Nel primo volume della sua trilogia *La Terra spezzata*, *La quinta stagione*[1], la scrittrice afroamericana Nora K. Jemisin racconta di un pianeta scosso dai continui terremoti, avvolto in un'oscurità e un gelo che sembrano dover durare per sempre. Al centro della narrazione tre donne di età e con storie diverse, ma accomunate da un destino simile, che le costringe a un'eterna migrazione per tentare di salvare loro stesse e i loro affetti.

Jemisin si inserisce in una tradizione letteraria consolidata, soprattutto nel contesto nordamericano, quella che individua il romanzo di fantascienza come cornice narrativa distopica utile a portare in primo piano le contraddizioni che innervano la società contemporanea, in particolare quelle legate al genere, alla "razza", alle disuguaglianze sociali, ai pericoli connessi alla crisi ecologica.

Ursula K. Le Guin con il suo *The Left Hand of Darkness*, alla fine degli anni Sessanta, attraverso la fantascienza mette a tema la questione della differenziazione attraverso la divisione sessuale, questione che sarà struttura portante della riflessione psicoanalitica e filosofica di Luce Irigaray[2]. Octavia Butler, capofila dell'afrofuturismo, considerata maestra e riferimento per eccellenza di Jemisin, con le sue *Patternist series* e *Xenogenesis series* evidenzia la complementarità, in una società "sana", tra vite egemoni e vite fragili, esistenze vulnerabili, la necessaria interdipendenza che regge e fa evolvere la comunità. Nora K. Jemisin, mettendo al centro scena la vita quotidiana delle donne, sia pur in un contesto apocalittico, porta i lettori, spesso giovanissimi, a riflettere sulla necessità di ripensare il rapporto con la

[1] N.K. Jemisin, *La quinta stagione* (2015), Mondadori, Milano 2019; seguono *The Obelisk Gate* (2016) e *The Stone Sky* (2017).

[2] Si vedano in particolare L. Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Éditions de Minuit, Paris 1977; Id., *Éthique de la différence sexuelle*, Éditions de Minuit, Paris 1984.

natura e sulla tragicità di vivere esposti costantemente al rischio, in una condizione perennemente nomadica[3], in un eterno presente nel quale non resta spazio che per la mera sopravvivenza.

Tutte si servono di immagini di mondi paralleli, la fantascienza – la fantasia letteraria di un mondo popolato da macchine materne, benigne o ostili, di una Terra che ridiventa straniera, non familiare e sconosciuta, di nuovi mondi che fanno concorrenza al nostro e ne minacciano la centralità – diventa un campo utile a sperimentare l'immaginazione come catalizzatore per la riflessione sul presente, ma anche per la produzione di modelli e linee di pensiero alternativi. Le immagini proposte in questi contesti non sono solo suggestioni, ma contribuiscono a ripensare il futuro attraverso il rapporto uomo/donna e natura, uomo/donna e macchina.

Dell'importanza di costruire mondi paralleli che aiutino a pensare, a allenare lo spirito critico e a ampliare le visioni del reale, è sempre stata convinta Donna Haraway che, già in *Cyborg Manifesto*, dedica ampio spazio al *potere* delle immagini e del pensiero mitico, capaci di ribaltare il dualismo (gerarchico) del pensiero, di agglomerare soggettività politiche, di costruire nuovi e diversi *noi*[4]. Haraway considera la *speculative fiction* e la fantascienza femminista fondamentali strumenti di sopravvivenza, dispositivi capaci di mettere in moto le forze immaginative, costruire e decostruire modelli, concepire soluzioni[5].

---

[3] Sul tema della nomadicità come nuova cifra dell'umano cfr. R. Braidotti, *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*, Columbia University Press, New York 2011.

[4] D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1991), tr. it. Feltrinelli, Milano 2008, si vedano in particolare pp. 73 e sgg.; Id., *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, in «Environmental Humanities», 6, 2015.

[5] Id., *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham/London 2016; si veda anche l'intervista a Haraway presente nel film-documentario *Donna Haraway: Storytelling for Earthly Survival* (2019) di F. Terranova. Questo amore per la fantascienza è corrisposto: uno dei personaggi

Anticipando (spesso non di molto!) un futuro catastrofico, in cui l'attività dell'essere umano sul mondo ha determinato catastrofi ecologiche e sociali, la letteratura, l'immaginazione letteraria possono configurarsi come *forze sovversive*, trasformative, possono contribuire significativamente alla vita pubblica[6]. *Metafora* e *mito* sono dunque, in quest'ottica, ciò che, letteralmente, *trasporta* e *racconta*, che garantisce o almeno agevola il passaggio tra singolo "sintomo" della crisi imminente (l'innalzamento delle temperature o del livello del mare, la corruzione di beni primari come l'acqua e l'aria) e capacità di coglierla nella sua pensabilità, dandogli forma, inserendola in un discorso riconoscibile – anche quando è raccontato a più voci e da prospettive differenti. L'utilizzo del *mito* in Haraway risponde al bisogno di vedere oltre le rappresentazioni dominanti e di tessere un discorso comune, alla

> necessità di far slittare e scivolare i significati per catturare s/oggetti che non rientrerebbero nel sistema primario o egemonico di riferimento culturale, oppure che non vengono codificati come contigui, prossimi. Le metafore favoriscono mescolanze e contaminazioni, associazioni fra concetti ed elementi eterogenei, consentono link tra domini lontani, e permettono azzardate connessioni spazio-temporali[7].

Nel racconto, attraverso il discorso mitico o l'immagine metaforica – a differenza che a partire dal nudo dato che, isolato, rischia di rimanere *muto* – il soggetto passa dall'emozione all'*azione*[8], percepisce la responsabilità, il peso e la forza del suo intervento sul mondo.

L'esplorazione degli universi inventati dallo scrittore, fantastici o verosimili che essi siano, costituisce un esercizio etico e politico oltre che immaginativo, che concerne

principali del film di animazione *Ghost in the Shell – L'attacco dei cyborg* (1995) si chiama Haraway, in omaggio alla pensatrice.

[6] M. Nussbaum, *Giustizia poetica* (1995), tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 36.

[7] L. Borghi, Introduzione a D. Haraway, *_Testimone_Modesta@ Femminismo e tecnoscienza_* (1997), Feltrinelli, Milano 2000, p. 12.

[8] Cr. M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni* (2001), tr. it. il Mulino, Bologna 2004, p. 368.

il riconoscimento e la capacità di assumersi la responsabilità dell'altro. Attraverso l'immagine letteraria, il lettore si allena all'empatia e alla compassione, a tener conto di esistenze lontane dalla propria, correggendo e integrando, attraverso l'emozione, il proprio sistema razionale di scelte e priorità[9].

Questo allenamento etico attraverso il racconto è anche, in Haraway, cominciamento di un processo di attivazione, possibilità della trasformazione rivoluzionaria: le rivoluzioni – che siano scientifiche, culturali o politiche – sono sempre state visionarie: per cambiare l'esistente bisogna prima saper immaginare la trasformazione[10].

Nel caso dell'Antropocene, della crisi ecologica, le immagini e i mondi offerti dalla letteratura (e dal cinema), aiutano a pensare non solo chi/ciò che è distante, radicalmente altro (la natura), ma anche a cogliere nella sua pienezza, e non scomposto nei singoli segnale di allarme, ciò che si configura come impensabile, l'estinzione della specie umana. Lo stesso concetto di Antropocene, non ancora riconosciuto nella sua valenza scientifica, come stadio successivo all'Olocene, deve parte del suo successo e del superamento dei confini disciplinari della solo geologia, alla sua duttilità e alla sua capacità di farsi immagine, di raccontare. La crisi del cambiamento climatico è una crisi a molte dimensioni[11], non solo ecologica, ma culturale.

Questa rielaborazione del reale nella forma del racconto mitico corre su un filo, sottile, quello del pensiero attivante o della fantasia paralizzante: di fronte alla narrazione apocalittica c'è la possibilità della presa in carico, dell'empatia, della solidarietà – che, come mostra il concetto

[9] Id., *Giustizia poetica*, cit., pp. 35 e sgg.
[10] D. Haraway, *Manifesto Cyborg*, cit., p. 118.
[11] D. Chakrabarty, *The Climate of History*, in «Critical Inquiry», 2, 2009, p. 215.

di *partnership* utilizzato nella riflessione ecofemminista, può svilupparsi nei confronti di ogni forma di vita e della Terra stessa – ma anche il pericolo della rassegnazione, dell'egoismo, della chiusura. La *definizione*, l'inserimento all'interno di un sistema simbolico o di una cornice immaginativa piuttosto che in un'altra orienta le azioni[12]. La narrazione dell'Antropocene, come effetto della presenza e delle scelte umane sull'ecosistema, non è certamente rassicurante, stimola il senso di angoscia, ma questo sentimento può essere letto in due direzioni: quella che si limita a circoscrivere la responsabilità passata, dell'irrimediabile, o quella della responsabilità futura, che porta a farsi carico del compito di alleggerire il peso dell'attività antropica sulla natura. Come sottolinea Butler, è possibile individuare – e promuovere – un uso politico dell'angoscia:

> è importante chiedersi quale uso politico si possa fare dell'angoscia, ben oltre un mero grido di battaglia. (…) Là fuori ci sono altri da cui dipende la mia stessa vita. Persone che non conosco e non conoscerò mai. Questa inestricabile dipendenza da anonimi altri è una condizione a cui non posso sottrarmi volontariamente. Nessuna misura di sicurezza potrà impedire tale dipendenza, nessun atto violento di sovranità potrà liberarci da tale condizione[13].

Come ne *La taverna dei destini incrociati* di Calvino, l'immagine, in quel caso le immagini raffigurate sul mazzo di tarocchi impiegato dai protagonisti per riportare *indirettamente* la loro storia, può essere qualcosa che ci restituisce la capacità di rimettere assieme, in una condizione di spaesamento, i *frame* inserendoli in un unico racconto, consentendoci di ritrovare il filo e l'unità del nostro discorso sul mondo, trasformando l'angoscia da muta a produttiva, da paralizzante a politica. Per riflettere sull'esistente, doppiamente nella congiuntura di una frattura

[12] U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità* (1986), tr. it. Carocci, Roma 2000.
[13] J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo* (2004), tr. it. Meltemi, Roma 2004, pp. 9-10.

epocale come quella della crisi ecologica, abbiamo bisogno di pensiero logico e, assieme, di pensiero mitico. Sono necessarie storie e immagini capaci di avvicinare e allontanare, di fare da ponte e, contemporaneamente, in un'epoca che appare tragica, di metterci a riparo dall'*assolutismo della realtà* permettendoci di sfuggire all'angoscia paralizzante[14].

Mito è dunque in Haraway ciò che connette i soggetti in un discorso collettivo – che non elimina però le differenze – che permette di inserire in un quadro che li renda comprensibili i singoli fenomeni, che, rendendo raccontabile la realtà, consente di trasformarla, di non rimanere soggiogati dal suo assolutismo; è assieme strumento cognitivo e politico.

Non tutte le immagini sono attivanti dunque, affinché l'Antropocene sia pensabile e l'agire divenga possibile, è necessario elaborare miti *efficaci*. La crisi ambientale non è infatti solo crisi di un modello economico/produttivo divenuto insostenibile, ma crisi del discorso sulla Terra che viene rappresentata come spazio totalmente disponibile per la messa a valore e l'appropriazione e, contemporaneamente, come spazio chiuso in sé stesso, impermeabile a qualsiasi relazione positiva con l'essere umano. Queste due visioni, solo apparentemente contrapposte, corrispondono alle due tendenze individuate da Haraway nel rapporto con la tecnologia: per un verso la vertigine neopositivista di una avanzamento tecnologico, sempre buono, che si autoregola e di una fiducia cieca nel progresso e, per l'altro, il desiderio di un – impossibile – ritorno al passato, alle origini naturali della Terra e dell'umanità. Entrambe le strade conducono allo stesso sentimento di perdita, all'impossibilità e incapacità di intervenire sul reale e di riorientare il procedere storico.

[14] Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazione del mito* (1979), tr. it. Il Mulino, Bologna 1991, cap. I.

2. *Terra Padre/Terra Madre*

Il racconto fantasy o fantascientifico sull'"era dell'uomo", la costruzione stessa del lemma *Antropocene*, rinviano sia alla sfera dell'eccesso e della vulnerabilità – dell'individuo e del pianeta – che a quella della responsabilità. L'immagine più potente utilizzata da Jemisin per restituire l'idea della nuova, profonda "inimicizia" tra l'essere umano e la natura è quella di *Father Earth*, Terra Padre. La natura declinata al maschile, che rimanda all'autorità paterna, al distacco, al terrore, più che all'accoglienza materna, suggerisce immediatamente il collegamento tra antropocentrismo e androcentrismo. A essere fallace e pericolosa non sarebbe dunque genericamente l'attività della specie umana sulla terra, ma l'attività dell'Uomo (da intendersi come Bianco, Occidentale e Maschio). Come sottolinea Latour[15]: nessun nativo (ma anche, potremmo aggiungere, nessuna donna) sarebbe disposto, a giusta ragione, a addossarsi la responsabilità della crisi ecologica. In questo senso l'era dell'Antropocene, che potremmo chiamare "Maschiocene", è strettamente collegata alla crisi dei soggetti egemoni – identificati come responsabili del disastro ambientale e incapaci di porvi rimedio – e, assieme, della loro autorappresentazione e autonarrazione[16]. Non è un caso che siano proprio i soggetti del margine, i subalterni, a essere stati spesso investiti di un ruolo di primo piano nel tentativo di arginare questa crisi. In particolare, il pensiero ecofemminista ha anticipato la costruzione di un immaginario che vede condannato il principio paterno (maschile) e esaltato, come salvifico, quello femminile, della Terra Madre. Fin dalle origini questo movimento si caratterizza per la ridefinizione del rapporto tra essere vivente e natura, rilevando la

[15] B. Latour, *Face a Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris 2015, p. 161.
[16] Cfr. A Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 72.

continuità dell'oppressione e dello sfruttamento delle risorse ambientale e dei subalterni, in particolare delle donne[17]. In quest'ottica, ci si auspica che a un ordine del discorso e a uno sviluppo al maschile, quello che la Shiva denominerà con un gioco di parole *maldevelopment*[18], subentri l'immagine di una Terra materna. Questo mito rinsalda la consapevolezza dell'intersezione e interconnessione tra ogni forma di vita, e delle forme di vita con l'intero corpo del pianeta. Questa nuova alleanza tra donne e pianeta implica la necessita di uno sguardo al passato e contemporaneamente al futuro, alla riscrittura di una Storia fino a allora appropriata al maschile, e al ripensamento di un dispositivo simbolico – oltre che di un meccanismo economico-politico – che aveva il suo nucleo nel dominio e nella messa a valore dei beni disponibili, beni naturali e corpi che essi fossero. Lo sviluppo (al maschile) si fonda infatti liceità di concepire ogni cosa e ogni individuo come *risorsa* – come bene scambiabile, disponibile, acquistabile. In quest'ottica la personificazione della natura come Madre (o Sorella) diviene un passaggio concettuale importante per segnalare, allo stesso tempo, l'indisponibilità delle risorse naturali e dei corpi degli individui viventi (umani e animali). Il mito della Madre incarna in sé l'idea di origine e di sacralità, ciò che ci precede – su cui non abbiamo e non possiamo avere presa – e di ciò che è intoccabile. Contemporaneamente il mito della Terra Madre rimanda all'idea di creatività, alla capacità di generare e proteggere la vita. In questa chiave Carolyn Merchant pensa l'ecofemminismo come possibilità di rifondazione etica

[17] A individuare e mettere a tema questa continuità è stata in origine Susan Griffin con il suo *Women and Nature: The Roaring Inside Her* del 1978; il termine ecofemminismo appare per la prima volta in *Le féminisme ou la mort* di Françoise d'Eaubonne (1974).

[18] Cfr. V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*, Zed Press, New Delhi 1988.

nell'ottica della relazione e dell'interdipendenza, come reciprocità e *partnership*[19].

Di fronte all'avvento dell'era dell'Antropocene, Vandana Shiva e Maria Mies[20] si oppongono al principio paterno e patriarcale in nome del principio materno nel tentativo di porre limite all'*eccesso*, di ritrovare un nuovo senso del *limite* dell'attività antropica sul mondo, invitando all'esercizio dell'insoddisfazione (e alla prospettiva della decrescita). Ripensare la Terra come Madre significa in così accettare pacificamente l'idea che non tutti i desideri possono essere soddisfatti, che la spinta al dominio e all'appropriazione non può che condurre alla distruzione della comunità e, assieme, del pianeta.

Questa immagine potente del materno da risvegliare e del paterno da ridimensionare, se non respingere, non è priva di rischi. Se di fronte alla catastrofe ambientale – ma anche all'accentuarsi delle disuguaglianze e del dominio – bisogna trovare *miti politici*, immagini capaci di avere una forza attivante e trasformativa, è necessario anche provare a comprendere in quale direzione si può propagare la loro potenza, se l'immagine del materno può avere valore trasformativo o finisce per riposare su un'ottica conservativa e rassicurante. Sono proprio alcune pensatrici dell'ecologia sociale a metterci in guardia da questo possibile slittamento:

> L'ecofemminismo traffica con stereotipi patriarcali: si è appropriato di un antico insulto, presentandolo come un complimento. Stereotipi utili a giustificare, nel corso del XIX secolo, l'ideologia delle *sfere separate*, che aveva limitato all'universo domestico le scelte di

[19] Cfr. C. Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper&Row, New York 1980; *Ecological Revolutions. Nature, Gender, Science in New England*, Chapel Hill, University of North Carolina Press 1989; *Radical Ecology: the Search for a Livable World*, Routledge, New York 1992; *Earthcare: Women and the Environment*, Routledge, New York 1996; *Reinventing Eden. the Fate of Nature in Western Culture*, New York, Roultedge 2003.

[20] Cfr. M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, Zed Books, London 1986; V. Shiva, *Terra Madre. Sopravvivere allo sviluppo* (1989), tr. it. UTET, Torino 2002.

> vita delle donne, mentre ne dorava le sbarre della prigione con omaggi inneggianti alla loro superiorità morale[21].

Porre l'accento sulla propria particolarità e vincolarsi – sia pur volontariamente – al mito dell'originaria separatezza e del materno attraverso la quale, da sempre, il discorso maschile ha *marcato* il perimetro d'azione del femminile, sottolinea la Bihel, significa rinunciare alla costruzione di un fronte comune di emancipazione. In un'ottica ecologica questa rinuncia appare doppiamente grave, se è vero che maschile è la responsabilità del disastro ambientale, la possibilità del risanamento passa anche per l'inclusione di quanti più individui possibile nella schiera degli "irresponsabili" di coloro i quali, senza colpa, pagano il prezzo della catastrofe. Non si tratta dunque di divenire complici del racconto egemone (maschile) o di rifiutarlo *in toto*, ma di trovare uno spazio di riprogettazione dell'umano. Un mito che mostri con chiarezza il superamento di ogni essenzialismo e dualismo, la possibilità di non vagheggiare un astratto ritorno alle condizioni naturali, delle origini, ma che riorienti l'attività dell'essere umano sulla natura e il suo rapporto a essa. Nella riflessione rivoluzionaria di Donna Haraway questa nuova immagine, questo *mito ironico*, sarà incarnato dal *cyborg*.

3. *Non siamo postumani, siamo compost*

Molti pensatori progressisti, denuncia Haraway, *in primis* Carolyn Merchant e Herbert Marcuse hanno insistito sull'opportunità e sulla necessità di richiamare all'immagine di un corpo organico e originario[22]. Questo racconto sull'umano, e in particolare sul *femminile*, come ciò che è da ripristinare è efficace dal punto di vista etico-politico – in

[21] J. Bihel, *Femminismo ed ecologia, un legame naturale?* in «Le Monde diplomatique», 2011, p. 20. Si veda anche J. Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics*, South Press, Boston 1991.
[22] D. Haraway, *Manifesto Cyborg*, cit., p. 46.

quanto è capace di sviluppare un immaginario attivante e di creare connessioni – ma è anche estremamente pericoloso. Haraway, nel porre al centro della sua riflessione l'*ironico mito politico* del cyborg, prova a mostrare perché e come sfuggire a questo pericolo:

> La scrittura cyborg non può parlare della Caduta, immaginare un'antica integrità (…): la scrittura cyborg parla del potere di sopravvivere, che non deriva dall'innocenza originaria, ma dalla conquista degli strumenti che marchiano il mondo (…). Questi strumenti sono spesso storie, storie riscritte, nuove versioni che spiazzano e ribaltano i dualismi gerarchici delle identità naturalizzate[23].

Immaginare e risignificare non significa ristabilire un ordine simbolico perduto (l'ordine materno), ma imparare a vivere senza il conforto dell'origine, rinunciando all'idea che il corpo – o la natura, a esso arbitrariamente associata nell'impostazione dualistica e cartesiana del pensiero – sia portatore di verità, anzi di Verità. Pur riconoscendo al mito della Terra Madre l'importante merito di aver saputo mostrare il mondo non solo come oggetto di discorso e di appropriazione, ma come *agente*, come «soggetto attivo e non come risorsa di cui tracciare una mappa»[24], Haraway non lo assume nel suo pantheon. Al racconto mitico sulla Terra Madre che accoglie, su un soggetto subalterno romantizzato la cui voce si fa oracolo, Haraway contrappone inquietanti visioni mitologiche, mostri privi di *innocenza*[25], immagini prese a prestito dalla letteratura fantascientifica. La natura descritta dalla pensatrice statunitense non ha niente a che vedere con il paradiso terrestre: prevede processi generativi, ma anche mortali e mortiferi, è incantevole, ma anche orribile, caotica, pericolosa[26]. L'immagine del cyborg è utilizzata in primo luogo da Haraway come negazione dell'innocenza, rifiuto dell'idealizzazione dei processi naturali, del *corpo* letto in

[23] *Ibid.*, p. 75.
[24] *Ibid.*, p. 125.
[25] Cfr. D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Free Association Books, London 1991.
[26] D. Haraway, *Staying with the trouble*, cit., p. 168.

opposizione alla complessità e alla corruzione tecnologica. Il mito cyborg procede seguendo un doppio senso di marcia, consente di cogliere e di leggere il reale, di afferrarlo, contemporaneamente fa emergere tutta la sua complessità,

> tutte le mie metafore implicano un'azione sinergica a un livello di complessità che non può essere affrontato attraverso le piccole parti che lo compongono[27].

La funzione di questo mito non ha a che fare con la pura speculazione, con la riflessione sui limiti e i pericoli della scienza, tantomeno con la semplice previsione. Non si tratta solo di prevedere la possibile integrazione tra carne e macchina, il potenziamento di alcune facoltà attraverso il supporto di ritrovati tecnologici: il processo immaginativo legato al cyborg è primariamente di carattere politico nel senso più esteso del termine, non puramente funzionale o epistemologico. Primo obiettivo di questo mito è consegnare un linguaggio nuovo, un nuovo corredo di immagini, a femminismo e marxismo.

Pensare il cyborg come compresenza di umano e tecnologico è dunque concepire la possibilità di un'alternativa radicale che eluda la strettoia di una scelta tra rifugio nel naturale e abbandono al progresso. È interessante notare come per Haraway il legame tra discipline e politico, tra elementi strutturali e sovrastrutturali, non sia mai meccanico, anzi, preveda sempre disallineamenti e una reciproca, seppur asimmetrica, influenza tra gli ambiti. Piuttosto che sottrarsi, essere terrorizzata dalla tecnica e dalla sua possibile ingestibilità, arretrando sul crinale, se non passatista, della decrescita, Haraway sceglie di abbracciare gioiosamente la tecnologia come occasione, possibilità di trasformazione, promuovere «visione positiva e amichevole del corpo-macchina»[28]. Cogliere il

[27] D. Haraway, *Come una foglia. Thyrza Nichols Goodeve intervista Donna J. Haraway* (1999), tr. it. La Tartaruga, Milano 1999, p. 69.
[28] R. Braidotti, *La molteplicità: un'etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea*, in D. Haraway, *Manifesto Cyborg*, cit., p. 25.

potenziale di liberazione che la tecnologia offre e orientarla nel suo sviluppo passa anche per i miti che attorno a essa siamo stati e siamo in grado di costruire.

Il cyborg ha rappresentato questa occasione, oggi però si presenta come un mito invecchiato male.

Certamente è un'immagine che ha contribuito a incrinare la compattezza e a mettere in crisi la neutralità del discorso scientifico, a ribadire l'idea di non-naturalità dei corpi (fisici e politici), a denunciare la non innocenza e l'implicazione dei poteri e delle discipline. Ma *questo* racconto mitico, nella fase attuale, sembra non bastare più. Il cyborg, di fronte all'enormità della crisi ambientale, a un mondo irrimediabilmente danneggiato, appare arrugginito.

La stessa Haraway alla ricerca di un mito attivante per rispondere alla nuova sfida ecologica, sfida che riguarda anche la capacità di strutturare e rinnovare la dimensione etica, tiene in disparte questa figura macchinica in favore di un'ibridazione tra umano e animale.

Nella *fiction* delle sue *The Camille Stories*[29], Haraway racconta la vita delle generazioni a venire, la formazione di piccole comunità, le *Communities of Compost* – nate dal desiderio di curare un pianeta il cui equilibro è stato fortemente, forse irrimediabilmente, compromesso – che continuamente si fanno e si disfano. Ciascuna di queste comunità ha le sue regole, regole nuove, mobili, che rivedono il concetto di genitorialità e in cui fin da bambini si è sollecitati a entrare in simbiosi con gli animali. O sarebbe meglio dire con *un* animale, che si configura come simbionte, ma anche come una sorta di animale guida. Uno di questi, nel racconto di Haraway, è la farfalla monarca. La simbiosi con questo insetto è tale che in essa lo stesso corpo umano perde la sua forma, si trasforma: le Camille

[29] In D. Haraway, *Staying with the trouble*, cit., cap. 8: "The Camille Stories: Children of Compost".

scelgono di impiantarsi antenne sul volto, di riprodurre sulla loro pelle, tramite impianti di cellule staminali, i disegni armoniosi delle ali dei lepidotteri. Altri si ibridarono con le seppie o con i calamari. Questo disordine morfologico è raccontato da Haraway come gioiosa forma di rigenerazione.

Antropocene, Piantagiocene, Capitalocene. Nessuna di queste definizioni, sostiene Haraway, è in grado di dire da sola e fino in fondo la discontinuità con la quale la specie umana si trova a dover fare i conti. Dopo aver respinto la possibilità di rifugiarsi nel mito confortevole di una Terra Madre, la pensatrice rifiuta anche l'immagine dell'Antropocene, che considera fallocentrica e specista. Ma che, soprattutto, non riesce a restituire l'impressione di un passaggio e di una definitiva e irrevocabile commistione tra umano/vegetale/animale/minerale. Solo la metamorfosi continua, questo scambio e questa trasfigurazione nel simbionte rappresentata in *The Camille Stories*, questo groviglio di forme e di esistenze, nell'alternarsi di composizione e decomposizione, sembrano costituire una trama mitica capace di restituire la complessità delle relazioni di un'epoca totalmente nuova.

Non siamo *post*umani, sottolinea ironicamente la Haraway, siamo com*post*[30], destinati a deteriorarci, a marcire, a scomporci, a mescolarci. *Quia pulvis es et in pulverem!* Tuona il Creatore dinanzi alla disobbedienza dell'essere umano, ma la terra, la polvere, di cui parla la pensatrice statunitense non attiene a un prima o a un dopo, che vede nel mezzo la condizione nobile dell'essere umani. L'essere terra, *humus*, *compost*, rappresenta la perdita definitiva della centralità dell'umano e l'ingresso in uno stato pienamente dinamico, di continua processualità. L'era di questo dinamismo è denominata da Haraway *Chthulucene*. Questo nome che ricorda quello del celebre mostro di Lovecraft

[30] *Ibid.*, p. 97.

(la pensatrice fa notare che, non a caso, lo *spelling* è differente) ha in comune con esso solo il suo essere forza sotterranea:

> "My" Chthulucene, even burdened with its problematic Greek-ish tendrils, entangles myriad temporalities and spatialities and myriad intra-active entities-inassemblages—including the more-than-human, other-than-human, inhuman, and human-ashumus[31].

L'era dello Chthulucene è l'epoca della connessione, del *Tentacular thinking*, che vede il tramonto dell'umano come figura onnipotente. Haraway racconta il corpo come completamente mutato, ma questa mutazione non tiene più al centro solo l'elemento tecnologico della protesi, ma anche e soprattutto quello animale: zampette di ragno, code di lucertola assieme a fili, antenne. Lo Chthulucene è l'era del ragno – Pimoa Cthulhu è un aracnide californiano – non dell'essere umano.

Haraway ha individuato uno slogan per contrassegnare questa nuova fase: *Make Kin Not Babies!* Questo invito a costruire connessioni, a generare legami più che figli, potrebbe essere parte del racconto dell'epoca a venire, epoca che, come ogni altra, ha bisogno di miti e immagini che ci orientino e la orientino. Occorrono miti capaci di far pensare al futuro oltre la catastrofe paralizzante, oltre il modello binario della Madre/Padre Terra, solo buona o solo maligna, ma anche oltre il modo di produzione capitalistico – processo che l'immagine del Capitalocene non riuscirebbe a stimolare rimanendo confinata ai meccanismi di produzione e accumulazione e non all'insieme della rete di rapporti e di significati generati nella nostra epoca.

Possono i miti dello Chthulucene assurgere a questo compito?

Difficile rispondere a questa domanda. Con il suo *Manifesto* Haraway è riuscita, attraverso il *mito ironico* del cyborg, a parlare di saperi situati, intersezionalità, superamento dei

[31] D. Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, cit., p. 163.

dualismi. È stata capace di radicarsi nell'immaginario di due generazioni e di istallarsi, a vari livelli, nella cultura pop e nel senso comune. *Tutte preferivamo essere cyborg che dee*.

Il mito dello Chthulucene sembra non avere la stessa potenza e fecondità. Si può azzardare un'interpretazione del ripiegamento di Haraway sul mondo animale e sul suo (semi)abbandono del cyborg che spieghi anche il minore fascino di questa proposta. Il rimando alla bestia, al fango, alla terra, si è detto, non è un passo in dietro, ma un passo di lato sì. Non ha nulla a che vedere col il discorso sull'origine suggerito dal mito della Terra Madre, con il recupero di una purezza perduta: gli animali di Haraway sono mutati e mutanti, non precedono l'essere umano, ma si confondono con esso. Esattamente come la sua flora, la fauna tentacolare dello Chthulucene è tutt'altro che rassicurante. Ma mentre nel mito cyborg c'è intenzionalità, c'è un enorme potenziale di progettabilità, in questo mito ctonio, sotterraneo, sembra esserci poco più che la ricerca di un rifugio, il tentativo di porre rimedio alla sconfitta dell'essere umano, non la sua implementazione.

I mondi di Haraway, esattamente come quelli della fantascienza a cui si ispira e che ha ispirato, sono sempre sospesi tra dimensione animale e macchinica, ma se nel cyborg è quest'ultima a prevalere, nei sui ultimi lavori, l'essere umano ormai decomposto, tutto sbilanciato nell'ibridazione animale, sembra non aver altra via d'uscita che "prendere con filosofia" (*sic*!) la sua sconfitta. Il mondo delle Camille ricorda il bellissimo universo postatomico immaginato da Hayao Miyazaki per il suo Conan[32], è un mondo poetico, ma è un mondo di sopravvissuti.

Il discorso sull'Antropocene/Capitalocene/Chthulucene, al netto della sua fondatezza teorica, appare meno potente non solo perché, per quanto in via di diffusione e sempre più *mainstream*, rimane

[32] Si fa riferimento all'anime televisivo *Mirai shōnen Konan* (1978).

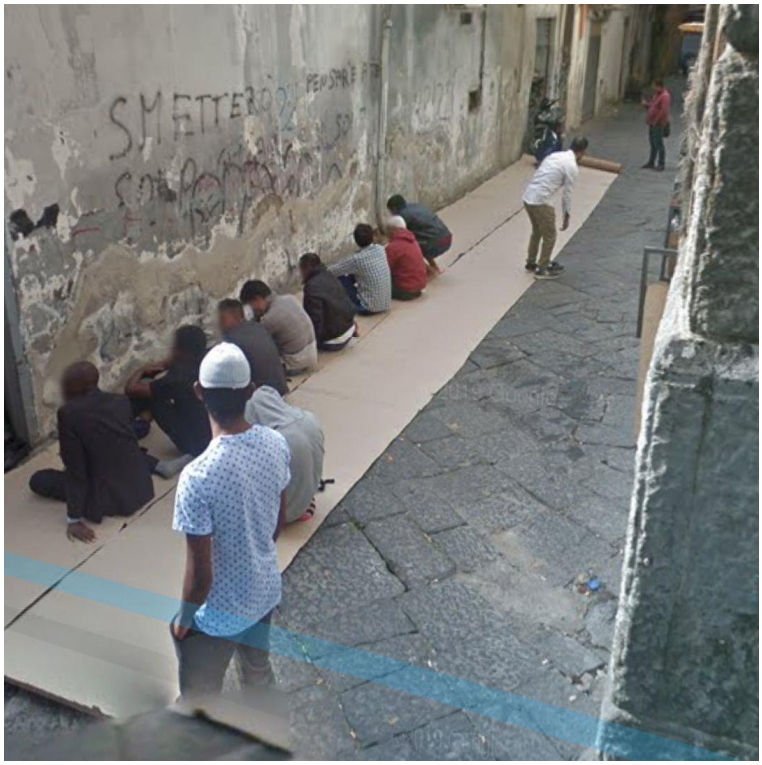
confinato agli studi specialistici, ma anche perché a perdersi è il progetto, il fattore attivante, immediatamente politico del discorso mitico. Se nella narrazione cyborg era possibile immaginare il ribaltamento dei rapporti di forza che innervavano la società attale in vista della costruzione della società futura, nello Chthulucene tutto sembra già dato. Scompare il conflitto, scompare il progetto, resta la resistenza. Ma è una resistenza piccola piccola. La resistenza di ragni cui non resta che ritirarsi nel proprio rifugio/tana, in una comunità accogliente che sembra più fragile che mobile.

DELIO SALOTTOLO

*L'*ESPERIENZA ALLARGATA. *RIFLESSIONI SULL'ANTROPOCENE*

1. *Antropocene come* problematizzazione 2.*Antropocentrismo/postantropocentrismo: quale uscita?*
3. *Antropocene come crisi: questione epistemologica e politica* 4. *Verso un'*esperienza allargata

ABSTRACT: *THE* EXTENDED EXPERIENCE. *REFLECTIONS ON THE ANTHROPOCENE*
The debate on the so-called Anthropocene represents the emergence of a problematization that calls into question the whole system of modernity, which is to be understood as a combination of reflective rationality and a capitalist mode of production. The essay intends to analyze the contradictions that arise from the "discovery" of the Anthropocene: that between anthropocentrism and post-anthropocentrism, and that between origin and outcome of modernity. If Latour's studies are important to understand the epistemological status of unfinished modernity, we must go to the material origin of the problem and understand the implications of the capitalist and modern world-ecology. Once the places of the emergency of the problematization have been identified, it is possible to think about an intervention in reality that has at its center the dynamics of the conflict and the determination of an extended experience.



È più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo
Vecchio adagio riferibile a Fredric Jameson e/o Slavoj Žižek

1. *Antropocene come* problematizzazione

«Quello di Antropocene», scrive Jason W. Moore, «è diventato il concetto ambientalista più importante, ma anche il più pericoloso, del nostro tempo» e «la sua pericolosità sta nel fatto che proprio

mentre mostra con chiarezza i "passaggi di stato" [*state shifts*] delle nature planetarie esso mistifica anche la loro storia»[1]. Ma di cosa è il nome la parola Antropocene? Senza ripercorrere una storia già molto nota e decisamente alla moda[2] – e che è definita dall'ipotesi dell'ingresso in una nuova era geologica caratterizzata dall'impatto trasformativo (e, va da sé, negativo) dell'*anthropos* sull'intero sistema-pianeta – è possibile affermare che l'immensa mole di studi che da quel momento ha investito non soltanto la scienza geologica (e quelle che si definiscono "scienze dure"), ma anche e soprattutto le scienze umane e sociali, sia dovuta al fatto che tale parola, a tratti un significante semi-vuoto, abbia avuto la capacità di imporsi come problematizzazione: con questo termine, da noi utilizzato andando anche oltre il senso originario foucaultiano[3], deve intendersi lo studio che permette di comprendere il *divenire problema* di un *qualcosa* che, precedentemente *invisibile*, compare all'improvviso sulla scena del mondo a partire da una molteplicità di luoghi di emergenza. La problematizzazione, intesa in questo senso "forte", è sempre un modo per fotografare l'emergenza (e, quindi, definire le modalità di apparizione) di una specifica *esperienza*; una *esperienza*, nella nostra prospettiva, è sempre determinata da tre

[1] J. W. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria* (2016), tr. it. ombre corte, Verona 2017, p. 29.

[2] Il termine Antropocene fu utilizzato inizialmente dal microbiologo Stoermer negli anni '80 del secolo scorso per poi divenire famoso grazie a una pubblicazione dello stesso Stoermer con Crutzen, Premio Nobel per la Chimica nel 2000 (cfr. P.J. Crutzen, E. F. Stoermer, *The Anthropocene*, in «IGPB Newsletter», 41, 2000, pp. 17-18). Interessante notare come negli anni '80 il termine non suscitò il complesso *divenire problema* che ha mostrato successivamente. È possibile affermare che, adesso, si tratti di un termine quanto mai alla moda ed è proprio questo *fatto* che occorre preliminarmente indagare. Per una ricostruzione dello stato del dibattito (sia per quanto concerne le *hard* che le *soft science*) cfr. Y. Malhi, *The Concept of the Anthropocene*, in «Annual Review of Environment and Resources», 42, 2017, pp. 77-104. Per un'analisi di quelle che vengono definite le cinque scene fondamentali mediante le quali si dipana la complessità del discorso sull'Antropocene (questione scientifica, spirito del tempo, provocazione ideologica, nuove ontologie, fantascienza) cfr. J. Lorimer, *The Anthropo-scene: A guide for the perplexed*, in «Social Studies of Science», 47, 2017, pp. 117-142.

[3] Cfr. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica* (1983), tr. it. Donzelli, Roma 2005.

istanze: il *bios*, il *logos* e il "mondo" – laddove per *bios* deve intendersi una specifica forma-di-vita (o processo di soggettivazione/assoggettamento) che, nella sua forma di apparizione storicamente determinata, accompagna e determina (ed è determinata dal)l'esperienza della relazionalità con le nature umane ed extraumane e che, per sua stessa costituzione, va al di là della fissità di una natura a-storica, di un'essenza, di una finalità interna nella costituzione del Sé, determinandosi sempre come flusso conscio-inconscio di creazione produttiva e riproduttiva – per lavoro concettuale a partire dal *bios*, dunque, non deve intendersi né una ricerca sulla sostanza o su una presunta determinazione essenziale, individuata e individuabile, né uno studio su una natura originaria e incontaminata (ma già sempre contaminabile), né tantomeno una rappresentazione di una comune (potente e/o dolorosa) condizione di appartenenza umana o naturale a partire da difettività e/o potenziamenti sempre possibili, ma la semplice idea della relazionalità umana ed extraumana, laddove per *bios* non deve mai intendersi il Sé individuale, ma sempre un movimento di soggettivazione transindividuale e transpecifico; per *logos* deve intendersi, invece, lo specifico modo, anch'esso storicamente determinato, che la forma-di-vita umana utilizza per apprendere e comprendere la propria *esperienza*, attraverso rappresentazioni naturalizzanti e/o culturalizzanti, la cui intenzione è sempre quella di dominare le resistenze del *reale* – i punti di resistenza del reale risultano essere sempre quelli in cui si concentra la "presa" ("apprensione" o "comprensione"), per cui la loro evidenza è già sempre "nascosta", e così nella relazione viva tra rappresentazione e resistenza si gioca la dinamica (epistemo)logica della costruzione di un'interpretazione dell'esperienza; per "mondo" occorre intendere la rappresentazione/apparizione della resistenza del "reale", da intendersi sia come luogo dell'appropriazione tecnica e (epistemo)logica del reale, con il suo portato di cura e/o

violenza, dominio, sopraffazione, distruzione, sfruttamento, sia l'unico scenario/sfondo possibile per la messa alla prova dell'esperienza di una forma-di-vita e del suo *logos*. Per problematizzazione, in questo senso, dobbiamo intendere sia la forma che assume la crisi di uno statuto di relazionalità vitale dell'esperienza (che è sempre congiunzione di un *bios*, di un *logos* e di un "mondo") sia la riflessione su tale emergenza che, da un lato, muove alla ricerca dell'origine del *divenire problema* di una determinata "cosa", e, dall'altro, determina questo *divenire problema* all'interno di una rete le cui fitte maglie sono formate da specifici processi di soggettivazione, "logicizzazione" e apparizione-di-mondi. Il fatto che nessuna di queste tre determinazioni sia quella centrale o quella a partire dalla quale muovano per deduzione le altre sta a significare – nella nostra riflessione – la centralità del momento etico-politico, da intendersi come momento allo stesso tempo di superamento e creazione di una specifica configurazione mediante l'emergenza di un essere-in-comune che riguarda, allo stesso tempo, le forme-di-vita umane ed extraumane, e la loro dialettica interna ed esterna. Quando Jason W. Moore parla di "mistificazione della storia" da parte di coloro che studiano e utilizzano l'universale Antropocene intende probabilmente sottolineare quello che nella nostra concettualizzazione può essere definito come un lavoro di costruzione di una specifica triangolazione *bios*-*logos*-"mondo" che nasconde la reale esperienza storica della relazionalità umana – rilevare una problematizzazione, dal punto di vista della ricerca, significa proprio effettuare questo lavoro di de-mistificazione: e così, riguardo all'Antropocene, al di là se rappresenti la narrazione di una "frattura" o di un "passaggio di stato" metabolico nella relazione uomo/mondo (ambiente)[4], al di là se il

[4] Si tratta degli estremi di una polemica molto vivace: i rapporti tra ecologia e marxismo sono oggetto di un'importante riflessione che vede anche "scontri", a tratti accesi, tra lo stesso Jason W. Moore e John B. Foster, rappresentante di punta dell'eco-socialismo, sulla questione se il capitalismo rappresenti una

cambiamento di scala da forza biologica a forza geologica debba determinare necessariamente un "passaggio di stato" nella narrazione della storia umana[5], il nodo fondamentale resta la determinazione del nesso tra esperienza e storia e la dialettica complessa tra *bios*, *logos* e "mondo".

Dunque: di cosa è problematizzazione l'Antropocene? La risposta potrebbe sembrare piuttosto semplice e immediata: il problema ambientale di sostenibilità ecologica, l'idea che lo sfruttamento del pianeta stia raggiungendo dei limiti "fisiologici" oltre i quali sarà impossibile andare senza incontrare la "fine del mondo"[6]. Ma quali sono i luoghi dell'emergenza di questa nozione

---

frattura metabolica tra uomo e ambiente (Foster) o un passaggio di stato in una relazione metabolica che si organizza in differenti e storicizzabili ecologie-mondo (Moore). Per la "critica" di Moore a Foster cfr. J.W. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, tr. it. ombre corte, Verona 2015, in particolare il saggio *Frattura metabolica o cambiamento metabolico? Dal dualismo alla dialettica nell'ecologia-mondo capitalista*, pp. 138-160; per una risposta puntuale di Foster cfr. l'intervista *In Defense of Ecological Marxism: John Bellamy Foster responds to a critic*, consultabile online su: https://climateandcapitalism.com/2016/06/06/in-defense-of-ecological-marxism-john-bellamy-foster-responds-to-a-critic/ (link consultato il 7 aprile 2019).

[5] Cfr. D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, in «Critical Inquiry», 35, 2009, pp. 197-222. Si tratta di un saggio molto importante e che ha suscitato un vasto dibattito, soprattutto intorno alla questione del "soggetto" della catastrofe dell'Antropocene, se è da intendersi come l'intera specie umana o, in chiave politica (marxista o post-coloniale che sia), l'uomo bianco e occidentale, a tal punto che la tesi n. 4 afferma che «l'incrocio di storia delle specie e di storia del capitale è un processo che prova i limiti della comprensione storica» (p. 220, traduzione nostra). Lo storico, in realtà, è tornato sulla relazione tra "Antropocene" e storia in più occasioni – segnaliamo innanzitutto Id., *Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change*, in «New Literary History», 43, 2012, pp. 1-18, dove si sottolinea la necessità dell'integrazione tra tre immagini dell'umano, quella del soggetto universalistico e portatore di diritti, quella post-moderna e post-coloniale in cui il soggetto è dotato di differenze di classe, genere, cultura, storia e così via, e quella dell'umano che agisce come una forza geologica; importante anche uno degli ultimi interventi: Id., *Anthropocene Time*, in «History and Theory», 57, 2018, pp. 5-32.

[6] «La fine del mondo è già avvenuta […] ovviamente, il pianeta Terra non è esploso: ma il concetto di *mondo* ha smesso di essere operativo» afferma provocatoriamente il filosofo Timothy Morton, intendendo con questa espressione la fine di una certa visione del mondo come "oggettivo" ed "estraneo"; la periodizzazione che assume Morton è duplice: il 1784, con il brevetto della macchina a vapore a opera di James Watt, e il 1945 quando a Trinity nel New Mexico venne testata la prima bomba atomica (cfr. T. Morton, *Iperoggetti* (2013), tr. it. Nero, Roma 2018, qui pp. 17-18). Per quanto riguarda la periodizzazione, il discorso sarebbe molto complesso, ma le date segnalate sono

così fortunata e così alla moda? La questione è, ovviamente, vastissima e, nell'articolazione di queste brevi note, non si può che cercare di delimitare un possibile percorso piuttosto che identificare delle determinazioni definitive; è possibile innanzitutto affermare come la questione dell'Antropocene segnali una duplice contraddizione: da un lato, infatti, risulta essere centrale il "conflitto" tra *antropocentrismo* (se si vuole, la *grammatica* della modernità) e *postantropocentrismo* (se si vuole, il programmatico esito interno – ma non "uscita" – della modernità) – laddove per contraddizione/conflitto deve intendersi sia lo "scontro" tra le due determinazioni, sia lo scontro interno che ciascuna determinazione svela; dall'altro, risulta essere evidente come la traduzione del primo conflitto in termini di "progetto della modernità" (da intendersi come *connubio* di razionalità riflessiva e capitalismo) e "esito (catastrofico?) della modernità" (da intendersi come *connubio* tra proposta inefficace di soluzione e rassegnazione) rappresenti l'esperienza fondamentale della tarda modernità.

Seguendo questa direzione si cercherà dunque di determinare l'*esperienza* propria (nel senso di "autentica") dell'Antropocene: in che senso, insomma, all'interno di questa problematizzazione viene messa in discussione la triangolazione di *bios*, *logos* e "mondo" che ha definito i confini di "soggettivazione" (*bios*), "comprensione" (*logos*) e "vivibilità" ("mondo") propri della Modernità. Il percorso seguirà, per problemi di spazio e di elaborazione complessiva, esclusivamente e per cenni la scansione della duplice contraddizione segnalata poco sopra: innanzitutto, si cercherà di definire se la relazione antropocentrismo/postantropocentrismo possa essere intesa in senso dialettico – se possa essere, dunque, superata e mantenuta in una determinazione vivente; in secondo luogo, si proverà a capire se

quelle più unanimemente accettate per quanto concerne l'ingresso nell'Antropocene geologico.

il progetto *incompiuto* della modernità sia in realtà "incompibile" e se questa incompiutezza richiami più le trombe dell'apocalisse o la palingenesi di un mondo nuovo.

2. *Antropocentrismo/postantropocentrismo: quale uscita?*

Una delle caratteristiche della problematizzazione dell'Antropocene è che rende sfumata la distinzione tra antropocentrismo e postantropocentrismo: da un lato, infatti, l'idea che l'*anthropos* abbia raggiunto un livello di "potenza" e "influenza" tale da determinare le sorti dell'intero sistema-pianeta potrebbe raccontare, seppur in negativo, un'ulteriore grandezza dell'uomo e, in positivo e mediante l'utilizzazione tecnica, la possibilità di fuoriuscire da un vicolo cieco che, comunque, ha prodotto "egli" stesso[7] – si tratta dell'idea che il continuo e "progressivo" sviluppo tecnologico possa "bastare" senza mettere in campo nessun ripensamento né dell'ordine del discorso dominante nella modernità né della *governance* economico-politica globale; dall'altro, e in contraddizione, l'idea che l'*anthropos* non è una specie in un certo senso "separata" dal resto del sistema vivente planetario – dunque: nessun *eccezionalismo umano* – ma che ne faccia parte in maniera immanente e non trascendente, al di là della distinzione tra soggetto e oggetto e natura e cultura – in questo caso, l'esito possibile della crisi planetaria non può che essere la catastrofe o la palingenesi. Questa complessità della rappresentazione dell'*anthropos* nell'Antropocene richiama da vicino la famosa

[7] Si tratta della posizione di coloro che hanno sottoscritto il Manifesto Ecomodernista, all'interno del quale è possibile leggere come «la conoscenza e la tecnologia, applicate con giudizio, possano conseguire l'avvento di un positivo, persino superlativo, Antropocene […] Un Antropocene generoso con la specie umana implica che gli uomini applichino con padronanza i loro crescenti poteri sociali, economici e tecnologici per migliorare il benessere dei loro simili, stabilizzare il clima e proteggere il mondo naturale» (è possibile consultare il testo del Manifesto al seguente indirizzo: http://www.ecomodernism.org/italiano, link consultato l'8 aprile 2019). Un'ottima critica al Manifesto Ecomodernista si trova in C. Hamilton, *Anthropocene as rupture*, in «The Anthropocene Review», 32, 2016, pp. 93-106.

definizione foucaultiana dell'uomo come allotropo empirico-trascendentale[8]: quello che intendiamo dire è che non ci troviamo assolutamente al di fuori della modernità, ma esattamente all'interno del suo dispositivo determinante.

È possibile, dunque, affermare che noi abitiamo un'era la cui caratteristica è di essere antropocentrica e postantropocentrica allo stesso tempo e sotto il medesimo aspetto, ed è soltanto con la tarda modernità che questa evidenza ha raggiunto il livello di emergenza problematizzante: uno dei protagonisti di questa svolta è sicuramente Foucault, sia quando afferma – dal punto di vista epistemologico – che «una cosa comunque è certa: l'uomo non è il problema più vecchio o costante postosi al sapere umano» e che la sua rappresentazione svanirà «come sull'orlo del mare un volto di sabbia»[9], sia quando sottolinea – dal punto di vista politico – che «uno dei fenomeni fondamentali del XIX secolo sia stato ciò che si potrebbe chiamare la presa in carico della vita da parte del potere […] una presa di potere sull'uomo in quanto essere vivente, di una sorta di statalizzazione del biologico, o almeno di una tendenza che condurrà verso ciò che si potrebbe chiamare la statalizzazione del biologico»[10]. Il filosofo francese ha posto una piattaforma di problemi che, nella realtà attuale, sembrano ancora agire in profondità e che, per certi versi, hanno trovato un'attualizzazione ancora più estesa: se è vero che il postantropocentrismo è introdotto da quella che possiamo chiamare "politica della vita"[11], laddove per "politica della vita" deve intendersi la specifica gestione capitalistica della forma-di-vita umana, è anche vero che si è fatta sempre più pressante un'idea estesa e allargata di biopolitica, laddove il capitalismo contemporaneo ha sempre più per oggetto non solo lo sfruttamento

[8] Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it. BUR, Milano 2004.
[9] *Ibid.*, pp. 413-414.
[10] Id., *"Bisogna difendere la società"* (corso tenuto nel 1976), tr. it. Feltrinelli, Milano 1998, p. 206.
[11] Cfr. N. Rose, *La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo* (1998), tr. it. Einaudi, Torino 2008.

della specifica vita umana, ma della vita in tutte le sue forme umane ed extraumane – una sorta di *zoepolitica* negativa[12]. In questo senso, è possibile affermare che la modernità, da intendersi come progetto fondato su una struttura determinata da una razionalità riflessiva e dal modo di produzione capitalistico, abbia avuto, sin dagli albori, un'attitudine alla gestione della vita *tout court*, al punto che è possibile affermare che *la vita è un'invenzione recente del capitale*[13] – una certa rappresentazione della vita, ovviamente, un modo di ri-presentare una certa correlazione tra *bios*, *logos* e "mondo". Su questo punto, risulta essere molto puntuale la filosofa Braidotti quando afferma che «l'economia globale è postantropocentrica poiché, infine, raggruppa tutte le specie sotto l'imperativo del mercato, minacciando con i suoi eccessi la sostenibilità dell'intero nostro pianeta» per cui «l'economia politica del capitalismo biogenetico è postantropocentrica»[14]. Il capitalismo, nella sua forma neoliberista e "biogenetica", dunque, ha trasformato in merce la forma-di-vita umana (non solo, ovviamente e primariamente, come forza-lavoro, ma anche nella stessa gestione del genoma e nelle questioni riguardanti i possibili "potenziamenti" della natura umana – potenziamenti pensati in chiave di produttività, ovviamente) e ha trasformato in mera "risorsa" (e, poi, anche in merce) la forma-di-vita extraumana (dalla devastazione ambientale connessa all'estrazione di fonti energetiche fino alla manipolazione genetica dei cosiddetti OGM, solo per fare qualche

[12] L'espressione *zoepolitica* rientra nelle proposte teoriche della filosofa Rosi Braidotti (cfr. R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte* (2013), tr. it. DeriveApprodi, Roma 2018); noi la utilizziamo nel senso di un allargamento della biopolitica e, in questo contesto, in chiave negativa. Del resto anche la biopolitica può avere un'accezione positiva e negativa a seconda del punto di vista politico da cui la si guarda.

[13] Si tratta di un gioco di parole con il titolo di un importante saggio di Davide Tarizzo che analizza gli intrecci tra metafisica, scienza e politica nella modernità, a partire dalle intuizioni foucaultiane e portandole alle estreme conseguenze: la *vita*, nella sua articolazione allo stesso tempo biologica e politica, come una sorta di ultimo feticcio della nostra epoca (cfr. D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010).

[14] R. Braidotti, *Il postumano*, cit., p. 70, p. 73.

esempio): la differenza tra le prime forme di capitalismo e il capitalismo avanzato della nostra epoca è soltanto di "grado" o "quantità" e non di "natura" o "qualità", in quanto il modo di produzione capitalistico ha potuto crescere e svilupparsi fino a divenire un'ecologia-mondo soltanto mediante lo sfruttamento congiunto e dialettico di natura umana ed extraumana[15].

A questo punto occorre ritornare alla contraddizione tra antropocentrismo e postantropocentrismo nell'era dell'ecologia-mondo capitalista. Se interpretiamo l'Antropocene in chiave "antropocentrica" ci troviamo dinanzi a un problema e a una soluzione entrambi incentrati sulla figura dell'*anthropos*, ma questo non può che suscitare un'enorme mole di problemi, su tutti chi sarebbe l'*anthropos*, il supposto "soggetto" dell'antropocentrismo e dell'Antropocene – la risposta a questa domanda non può che passare attraverso i *cultural* e *postcolonial studies*: si tratterebbe dell'ennesima configurazione dell'Uomo bianco e civilizzato, maschio e urbanizzato, che pretende, mistificando, di essere "universale", per cui la stessa dizione "Antropocene" andrebbe decolonizzata[16]. In questo senso, non può che stupire la posizione di Dipesh Chakrabarty che, soprattutto nello scritto *The Climate of History: Four Theses*, ha affermato come il cambiamento climatico – e i problemi che propone e le catastrofi che annuncia – rappresenti una soglia fondamentale nella storia umana, la quale, da sempre caratterizzata da conflitti, adesso si troverebbe a dover definire un "racconto" il

[15] Cfr. J. W. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo*, cit.

[16] Si segnala, per quanto concerne le possibili connotazioni neocoloniali, e anche genericamente di classe e di genere, della riflessione sull'Antropocene S. Barca, *L'Antropocene: una narrazione politica*, in «Riflessioni sistemiche», 17, 2017, pp. 56-67. Per quanto concerne quello che viene definito il paradosso fondamentale della narrazione antropocentrica dell'Antropocene – il dispositivo di denaturalizzazione (una natura violata dall'uomo) e rinaturalizzazione (l'uomo come l'ente che "per natura" domina la natura) cfr. A. Malm, A. Hornborg, *The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative*, in «The Anthropocene Review», 1, 2014, pp. 62-69. Sul nodo, invece, del *razzismo ambientale* (che non affrontiamo nel saggio) cfr. R. Keucheyan, *La natura è un campo di battaglia* (2014), tr. it. Ombre Corte, Verona 2019, in particolar modo il primo capitolo (pp. 17-63).

cui protagonista non può che essere l'uomo come specie: sarebbe la prima volta in cui non ci sarebbe più una scialuppa di salvataggio per nessuno e che quindi l'impegno globale dovrebbe riguardare l'*anthropos* nella sua interezza al di là delle sue determinazioni differenzialistiche – certo, occorre dire che Chakrabarty non nega il fatto che la crisi ecologica abbia una dimensione di classe e che l'impatto delle sue conseguenze non sia uniforme per tutti, ma il programma di intervento deve muovere da una rinnovata forma di antropocentrismo, fondato su basi chiaramente differenti da quello caratterizzante la modernità[17].

Ma cosa succede se interpretiamo l'Antropocene in chiave "postantropocentrica"? Ci ritroviamo dinanzi alle contraddizioni del capitalismo in generale e del capitalismo biogenetico in particolare: è possibile affermare che il funzionamento stesso del capitalismo sia postantropocentrico, nella misura in cui da un lato produce un'individualizzazione atomistica e deterritorializzata delle differenze (il concetto di "differenza", in questo contesto, è utilizzato come dispositivo per "dividere" e "governare" – un decentramento del centrismo antropico funzionale alla riproduzione economico-politica del capitale) e dall'altro cerca di gestire l'umano esattamente come l'extraumano, al di là di ogni fondamento ed eccezionalismo antropico, ma semplicemente

[17] A partire da questa posizione sono state rivolte diverse critiche a Dipesh Chakrabarty proprio perché, nei suoi scritti sull'Antropocene, avrebbe assunto la *specie* come agente globale, da un lato rischiando un essenzialismo inaspettato e dall'altro nascondendo il ruolo determinante del capitalismo – ecco, ad esempio, cosa scrive lo storico: «Sembra vero che la crisi dei cambiamenti climatici sia stata necessitata dai modelli consumistici ad alta energia che l'industrializzazione capitalista ha creato e promosso, ma *l'attuale crisi ha portato alla luce alcune altre condizioni per l'esistenza della vita nella forma umana che non hanno alcuna connessione intrinseca con le logiche delle identità capitaliste, nazionaliste o socialiste*. Sono collegati piuttosto alla storia della vita su questo pianeta, al modo in cui le diverse forme di vita si connettono tra loro e al modo in cui l'estinzione di massa di una specie potrebbe significare un pericolo per un'altra. Senza una tale storia della vita, la crisi dei cambiamenti climatici non ha alcun "significato" umano. Infatti, come ho detto prima, non è una crisi per il pianeta inorganico in alcun senso significativo», D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, cit., p. 217 (la traduzione e i corsivi sono nostri).

come modalità di estrazione (o potenziamento) di valore o di risorse.

L'elemento che va sottolineato è che il significante semi-vuoto "Antropocene" riesce a mettere in rilievo questa contraddizione: si tratta di una delle emergenze decisive che hanno sancito la sua fortuna come problematizzazione. In effetti, sembra divenire sempre più chiaro come l'intero impianto della modernità (dall'antropocentrismo al postantropocentrismo) rappresenti una promessa incompiuta: si tratta di una dialettica che nasconde in realtà un'omogeneità di fondo – da un lato l'uomo come soggetto della trasformazione globale e, negli ultimi tempi e a quanto pare, come agente geologico, dall'altro l'uomo e la natura extraumana come oggetto della medesima trasformazione globale. La questione riguarda l'*esperienza* della tarda modernità: la crisi economica e poi ecologica del XXI secolo rappresenta la crisi-soglia di una specifica connessione storica tra *bios*, *logos* e "mondo" che ha definito la grammatica della modernità – un *bios* duplicato al suo interno in soggetto/oggetto e, allo stesso tempo (e, in maniera funzionale, alla ri-produzione), trascendente/immanente; un *logos* che, nel momento in cui "comprende" il mondo, lo "prende" sotto il suo dominio, riducendo la natura umana ed extraumana a mera risorsa o produzione di valore, ma che nello stesso tempo idealizza una natura incontaminata (*wilderness*) come promessa incompiuta (laddove la Modernità è caratterizzata anche dalla dinamica di una promessa che deve compiersi nel ritorno a un passato idealizzato); un "mondo" che rappresenta lo scenario oggettivo (mediante una "messa a distanza" radicale) da cui ricavare nature (umane ed extraumane) a buon mercato[18] ma da cui evincere allo stesso tempo l'eccezionalismo umano. Si tratta di una forma di *esperienza*

[18] Il concetto di natura "a buon mercato" è centrale nella riflessione di Jason W. Moore. Cfr. J. W. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo,* cit., in particolare il saggio *La fine della natura a buon mercato. Come ho imparato a non preoccuparmi dell'ambiente e ad amare le crisi del capitalismo,* pp. 91-123.

assolutamente ristretta e autocontraddittoria, nella misura in cui il *bios* si trova scisso in soggetto e oggetto e ricomposto poi soltanto in maniera ideologica, dunque politicamente, in cui l'aspetto della contraddizione si gioca tutto sulla relazione dominante/sfruttatore e dominato/sfruttato; il *logos* risulta essere di volta in volta uno strumento tecnocratico (fin dentro la questione dei *big data*[19]) sempre dalla parte del dominante/sfruttatore ma anche una potenza che sovrasta e sovradetermina le organizzazioni umane dalla parte del dominato/sfruttato; il "mondo", infine, si trova scisso nella sua determinazione di risorsa da parte del dominante/sfruttatore e di matrice esperienziale di sfruttamento per il dominato/sfruttato. Occorre, dunque, cercare di comprendere più in profondità di cosa è il sintomo l'Antropocene: in primo luogo di una necessità di cambiamento di paradigma esperenziale rispetto alla forma della modernità, in secondo luogo di una necessità di un rinnovato impegno all'interno di un'esperienza che sia definitivamente allargata.

3. *Antropocene come crisi: questione epistemologica e politica*

Un autore che negli ultimi decenni si è impegnato nella messa in discussione – dal punto di vista epistemologico/politico – dell'intero impianto di quella che definiamo l'*esperienza* della modernità è stato Bruno Latour soprattutto con la sua opera *Non siamo mai stati moderni*[20], la quale, sin dal titolo, lascia intendere l'incompiutezza del "progetto". La modernità si caratterizza mediante una "costituzione" che ha al proprio centro non solo la "nascita" dell'uomo, ma soprattutto la nascita parallela della "nonumanità", rappresentata da cose, oggetti e

[19] Ci permettiamo di rinviare a D. Salottolo, *La costruzione del Sé (e del Noi) ai tempi del Dataismo*, in «S&F_scienzaefilosofia.it», 20, 2018, pp. 64-92, consultabile al seguente indirizzo: http://www.scienzaefilosofia.com/2018/12/28/la-costruzione-del-se-e-del-noi-ai-tempi-del-dataismo/ (link consultato il 18 aprile 2019).

[20] Cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* (1991), tr. it. elèuthera, Milano 2016.

animali. Contemporaneamente – e chiaramente in correlazione – si costituiscono anche le dicotomie classiche del moderno, quella tra natura e società/cultura, e quella tra il potere scientifico, che ha il compito di rappresentare la realtà sulla scena della "natura", e il potere politico, che ha il compito di rappresentare i soggetti sulla scena della "società". La modernità è attraversata dal paradosso fondamentale che, laddove cerca di definire le differenze tra questi ambiti, non fa altro che far proliferare costantemente "ibridi", che sono esattamente mescolanze di natura e cultura, potere scientifico e potere politico: il funzionamento della modernità è dato proprio dal fatto che, nello stesso momento in cui crea scissioni e dicotomie, in realtà attiva mescolanze e ibridi sempre più complessi e "ingestibili". I paradossi fondamentali che segnano l'incompiutezza della modernità sarebbero i seguenti: 1) «La natura non è una nostra costruzione: è trascendente e ci travalica infinitamente – La società è una nostra costruzione: è immanente al nostro agire»; 2) «La natura è una nostra costruzione artificiale in laboratorio: è immanente – La società non è una nostra costruzione: è trascendente e ci travalica infinitamente»[21]. Il nodo centrale è sicuramente l'attitudine "costruzionista" della modernità, la quale da Cartesio a Kant e, se si vuole, fino allo strutturalismo e al foucaultismo (ma, come vedremo a breve, finanche al "latourismo"), ha messo al centro l'attività "costruttiva" (e, poi, "decostruttiva") del *logos*: il *logos* moderno, di volta in volta, costruisce ora la società/cultura ora la natura, e, secondo Latour, la costruzione trascendente dell'una prevede l'ammissione di immanenza dell'altra. Quello che intende sottolineare il sociologo è la paradossale convivenza di entrambi i dispositivi epistemologici, i quali si nutrono e rinforzano a vicenda, permettendo la proliferazione di ibridi; decisivo, allora, sarebbe il comprendere

[21] *Ibid.*, p. 52 (figura 2).

come questa "costituzione" riesca sempre a offrire le garanzie più efficaci per riprodursi: «Prima garanzia: anche se siamo noi che costruiamo la natura, è come se non la costruissimo – Seconda garanzia: anche se non siamo noi che costruiamo la società, è come se la costruissimo – Terza garanzia: la natura e la società devono rimanere assolutamente distinte; il lavoro di depurazione deve restare assolutamente distinto da quello di mediazione»[22] a cui si aggiunge la garanzia del "Dio barrato" che ha la funzione di arbitro e che è allo stesso tempo assolutamente impotente e sovranamente giudice. Sembra chiaro come l'intero dispositivo della modernità funzioni mediante la costruzione di un'*esperienza* che giochi sull'ambiguità di un rapporto tra immanenza e trascendenza che può essere costantemente rovesciato senza entrare palesemente in contraddizione: la natura è trascendente nella misura in cui non è possibile fare nulla contro le legge naturali, ma è anche immanente in quanto può essere costantemente mobilitata e dominata; la società è immanente nella misura in cui l'uomo moderno si sente completamente libero, ma è anche trascendente in quanto sembra che nulla si possa contro le leggi della società. In questo modo, è lecito utilizzare la natura esclusivamente come risorsa sottolineando il fatto che, comunque, la sua "verità" ci sfugge; è lecito reificare il sociale e porlo nella posizione della trascendenza sottolineando il fatto che, comunque, è un'opera umana; è lecito infine sentire profondamente la presenza della divinità nel reale sottolineando il fatto che, comunque, non interviene nelle vicende umane. L'impostazione di Latour, insomma, tende ad andare al di là delle polemiche interne alla modernità, per dimostrare semplicemente che, anche quando si trovano posizioni assolutamente divergenti e contrastanti, esse derivano (epistemo)logicamente da quella che viene chiamata "costituzione" della modernità e dalle sue garanzie. Anzi, la piattaforma del moderno risulta essere davvero invincibile perché contempla

[22] *Ibid.*

contemporaneamente le posizioni più nette e le critiche più dure e può farle giocare le une contro le altre a proprio piacimento[23].
Ma, al di là se si sia stati mai moderni oppure no, il problema diviene immediatamente politico: se è vero che il gesto fondamentale della modernità è stato contemporaneamente quello di separare, creandole, la società e la natura e dunque l'uomo e la nonumanità, e quello di tenerle insieme per produrre ibridi che si pongono costantemente a metà strada, quale può essere il percorso per uscire dall'impasse ecologica nella quale l'umanità si trova proprio a causa di questa "costituzione"? Latour non poteva parlare negli anni '90 del XX secolo di Antropocene, ma è chiaro come abbia dovuto ben presto confrontarsi con la questione dell'ecologia politica, in quanto essa metteva a tema proprio la relazione natura/società a partire dalla sostenibilità del sistema-terra. L'analisi politica di Latour muove da un'idea che pone al centro il ruolo della scienza nel suo portato epistemologico: «l'ecologismo non può essere il semplice ingresso della natura nella politica, poiché è da una certa concezione della scienza che dipende non soltanto l'idea di natura, ma anche, per contrasto, l'idea della politica»[24] e l'ecologismo non riguarda una crisi della natura in sé ma una crisi della natura come oggettività opposta alla società/cultura come soggettività.
Si tratta, dunque, di affermare come la tematica ecologista e, ancor di più, il significante semi-vuoto "Antropocene" rappresentino una crisi della rappresentazione della relazione natura/cultura, dunque una crisi del moderno *tout court*. La

[23] È possibile affermare che la stessa impostazione epistemologica di Bruno Latour, che richiama da vicino, almeno nel dispositivo, quanto "costruito" da Foucault nel saggio *Le parole e le cose*, quando parla di episteme e apriori storico, possa rischiare di ricadere in una posizione completamente, radicalmente e paradossalmente "costruzionista" (cfr. B. Latour, *Ramses II est-il-mort de la tubercolose?*, in «La Recherche», 309, 1998). Per non dire che resta il problema della "presa di coscienza" in un costruttivismo così radicale: se si è figli di una determinata "costituzione", come si possono svelarne le contraddizioni? Dove si applica la "resistenza" alla costruzione?
[24] Id., *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze* (1999), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, p. 323.

domanda politica non può che essere: *che fare?* e la soluzione di Latour è tutta profondamente incentrata sulla dimensione epistemologica: il mutamento ecologico di cui l'Antropocene è il nome obbliga a ripensare le questioni politiche nella loro più decisa materialità, dal "quanti siamo" al "che cosa mangiamo" passando per "a quale temperatura" e "dove abitiamo" – la costruzione di un mondo in comune non può che andare oltre le distinzioni politiche di destra e di sinistra e oltre ogni partizione che ha caratterizzato la modernità: con un gesto di pensiero che sembrerebbe avvicinarlo ai pensatori che pongono al centro l'*anthropos* nella sua indeterminatezza sociale, di genere e di razza, Latour afferma che, in opposizione al sentirsi moderni, ci si dovrebbe iniziare a sentire innanzitutto "terrestri"; non si tratta di una nuova forma di soggettività, ma della presa in consegna della necessità di andare oltre tutte le dicotomie della modernità[25]. In realtà, occorre dire che Latour non re-introduce, e non potrebbe, la figura di una soggettività forte – come potrebbe essere interpretata quella dell'*anthropos* – ma pone la questione piuttosto intorno alla necessità di costruire dei collettivi che vadano allo stesso tempo 1) oltre l'idea di "mondo" come oggettività unilaterale che si contrappone a un'altrettanto unilaterale soggettività, iniziando piuttosto a pensarlo come una sorta di spazio multinaturale attraversato e costantemente animato da differenti collettivi che agiscono come diversificati piani di immanenza; 2) oltre l'idea di una separazione tra "fatto" e "valore", in quanto manifestazione di una delle forme di ibridazione più palesi e contraddittorie della dinamica del *logos* moderno – la descrizione di un fatto rappresenta la prescrizione di un valore, la prescrizione di un valore rappresenta la descrizione di un fatto, pur permanendo nella loro distinzione e

[25] Cfr. C. Riquier, *Una Terra senza popolo, dei popoli senza Terra: intervista a Bruno Latour*, consultabile al seguente indirizzo: http://effimera.org/terra-senza-popolo-dei-popoli-senza-terra-intervista-bruno-latour-camille-riquier/ (link consultato il 9 aprile 2019). Si noti una certa assonanza – seppur a partire da matrici differenti – con la riflessione/proposta di Chakrabarty.

irriducibilità; 3) oltre l'idea di un Uomo come entità unificata (e unificante) di una molteplicità di interessi divergenti e confliggenti. Il tutto sotto il segno di Gaia, una rappresentazione della Terra come intreccio pratico e "politico" tra l'umanità e l'ambiente[26]. Una versione molto sofisticata ed elegante di quella contraddizione tra antropocentrismo e postantropocentrismo che abbiamo visto agire anche in Dipesh Chakrabarty.

Dunque: se la questione fondamentale della modernità, in quanto razionalità riflessiva, riguarda la dicotomia tra società/cultura e natura – con tutto il portato di sfruttamento delle nature umane ed extraumane che ha determinato – è chiaro come un progetto politico, nell'età dell'Antropocene, non possa che passare attraverso un superamento di queste dicotomie. Se Latour ha mostrato con grande chiarezza la contraddittorietà della costruzione epistemologica della modernità, occorre fare un passo ulteriore per cercare di definire qual è il luogo di emergenza di questa costruzione concettuale tipicamente moderna che oppone l'uomo alla natura e soprattutto in cosa si differenzi la versione moderna rispetto alla ben più antica e fondativa distinzione/opposizione umano/naturale: il limite della posizione, che possiamo definire ultra-costruzionista, di Latour risiede nel fatto che non è chiaro quali siano le ragioni per cui la modernità si sia costruita in questa maniera – se sono chiari i vantaggi e gli svantaggi che le ha portato, rimane oscuro il movimento sotterraneo che ha fatto sì che un determinato *logos* potesse apparire sulla superficie dei saperi. Si tratterebbe di effettuare, in termini foucaultiani, il passaggio dall'*archeologia* alla *genealogia*, o di determinare, in termini marxiani, il luogo della costruzione ideologica e della mistificazione.

[26] Cfr. B. Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, La Decouverte, Paris 2015.

Jason W. Moore, studioso di matrice braudeliana, propone di utilizzare il termine *Capitalocene* al posto di Antropocene: si tratta di un modo per pensare e definire i contorni della crisi ecologica attuale e non di un argomento immediatamente riguardante la storia geologica del pianeta – ciò che viene chiamato Antropocene, in termini di proposta geologica, è un'era i cui segnali geologici sono stati preceduti e poi accelerati dal capitalismo; è chiaro, però, come l'Antropocene, in quanto era geologica, possa sopravvivere alla stessa estinzione del capitalismo. L'Era del Capitale, dunque, studiata attraverso il dispositivo di analisi storico-genealogica, spiegherebbe allo stesso tempo la contraddizione di antropocentrismo e postantropocentrismo e la contraddizione tra il progetto incompiuto della modernità e il suo possibile esito, in più permetterebbe di cogliere il "luogo" dell'apparizione dei primi elementi "materiali" che hanno portato poi alle dinamiche di astrazione/estrazione dell'umano e dell'extraumano e della loro stabilizzazione in un'immagine precisa, costruita e perennemente in contraddizione di società/cultura e natura. Secondo Moore

> il Capitalocene utilizza un diverso approccio che privilegia la triplice elica dell'ambiente-in-formazione, cioè la trasformazione reciprocamente costitutiva di idee, ambienti e organizzazioni che co-producono i rapporti di produzione e riproduzione[27].

L'idea di fondo è, anche in questo caso, allo stesso tempo epistemologica e politica; si tratta di andare oltre la costruzione moderna di una società che si oppone alla natura e di una natura che si oppone alla società: del resto anche la visione "positiva" di una natura come *wilderness* e purezza, come visto, risulta essere assolutamente ideologica[28] (la natura allo stesso tempo da addomesticare e trasformare in risorsa, e da ammirare e lasciare "incontaminata" – entrambe le visioni possono sussistere

[27] J. W. Moore, *Antropocene o Capitalocene?*, cit., p. 31.
[28] Cfr. R. Keucheyan, *La natura è un campo di battaglia*, cit. Interessante anche la connessione proposta dallo studioso tra *wilderness* e *whiteness* a fondamento del razzismo ambientale.

soltanto sulla base di un'epistemologia duale che costruisce un'ontologia duale). Il capitale e il potere non agiscono sulla natura ma attraverso di essa, e ogni ecologia-mondo è caratterizzata da uno specifico statuto di *oikeios*[29] secondo il quale si organizzano e si co-producono, in maniera immanente, gli insiemi delle nature umane ed extraumane. La prospettiva dell'ecologia-mondo permetterebbe, dunque, di mettere al centro non la natura né l'uomo, ma la loro continua co-produzione: la natura (nel suo essere allo stesso tempo risorsa e *wilderness* da preservare) e la società (nel suo essere allo stesso tempo immanente e trascendente) non sono altro che astrazioni ideologiche necessarie per permettere la costruzione da un lato di una natura come oggetto esterno e dall'altro di un *anthropos* come eccezione e soggetto dell'interiorità. L'impostazione di Moore è pienamente braudeliana e le origini del Capitalocene vanno trovate all'interno del lungo XVI secolo quando si attuano, allo stesso tempo, «l'inversione della relazione lavoro-terra» e «la supremazia della produttività del lavoro come misura della ricchezza che pone le basi per l'appropriazione della "natura a buon mercato"»[30]. La posizione da marxista eterodosso porta Moore ad affermare che il capitalismo è un sistema di organizzazione ecologica del mondo, all'interno del quale assumono un ruolo fondamentale da un lato la mercificazione della *vita* e del lavoro e dall'altro la necessità di un'appropriazione gratuita della *vita* e del lavoro non mercificati. I rapporti di valore si fonderebbero su una duplice "costruzione": il *lavoro sociale astratto*, cioè lo sfruttamento, che è a fondamento della produzione e si determina come lavoro retribuito; la *natura sociale astratta*, cioè l'appropriazione che è a fondamento della ri-produzione e si

[29] Cfr. J.W. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo*, cit., in particolare il saggio *Da Oggetto a* Oikeios. *La produzione dell'ambiente nell'ecologia-mondo capitalista*, pp. 124-137, laddove si sottolinea che «l'*oikeios* è un modo di nominare la relazione creativa, storica e dialettica tra, e anche dentro, le nature umana ed extra-umana» (qui, pp. 125-126).
[30] J.W. Moore, *Antropocene o Capitalocene?*, cit., pp. 67-68.

determina come lavoro non-retribuito. Tra questi due elementi – lavoro sociale astratto e natura sociale astratta – c'è un regime di co-produzione: l'astrazione/estrazione del lavoro sociale richiede un meccanismo sempre più espansivo di astrazione/estrazione di natura sociale a buon mercato, di qui le storie complesse di colonialismo e imperialismo. In questo senso, è chiaro anche che «il limite "ecologico" del capitale è il capitale stesso»[31] e che la crisi ecologica odierna si configura come una crisi della relazione tra produzione e ri-produzione, fondante la modernità capitalistica: l'impossibilità di accrescere la produttività del lavoro in quanto le nature astratte/estratte (forza-lavoro, energia, materie prime, cibo) divengono sempre meno a buon mercato e l'impossibilità delle nature non mercificate a fornire lavoro non-retribuito in vista dell'inizio di un nuovo ciclo di accumulazione.

La crisi ecologica, in questo senso, è una crisi del capitalismo come ecologia-mondo – dunque come una specifica modalità di co-produzione di società e natura, produzione e ri-produzione –, e una manifestazione chiara di questa "crisi" la si può trovare nell'ambito della "cura" (in questo senso, le indicazioni ecologiche incontrano le indicazioni femministe): la crisi odierna può essere letta come il momento terminale della contraddizione socio-riproduttiva che ha sempre caratterizzato il capitalismo, contraddizione tra una riproduzione naturale e sociale che è condizione necessaria per l'accumulazione, e la vocazione del capitalismo a un'accumulazione che sia illimitata e che costantemente destabilizza il processo di riproduzione sociale su cui necessariamente si poggia[32].

[31] *Ibid.*, p. 129

[32] In questo senso, ha ragione Nancy Fraser quando afferma che «questa crisi della riproduzione sociale è, a mio avviso, una componente di una "crisi generale", che ne comprende anche altre – economiche, ecologiche e politiche, ciascuna delle quali interseca ed esaspera l'altra», N. Fraser, *La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo* (2016), tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 12.

Il luogo di emergenza della modernità incompiuta latouriana sembra essere il lungo XVI secolo con le sue dinamiche proto-capitaliste, ma quale esito è possibile pensare all'Era del Capitale, come la chiama Moore, e più in generale alla modernità con la sua specifica razionalità riflessiva? Le strade non possono che essere due: 1) il capitale, avendo raggiunto il suo limite "ecologico"[33], entra nella sua contraddizione finale tra produzione e accumulazione, dunque tra produzione e ri-produzione e si attivano i processi per la costituzione di una nuova ecologia-mondo (una ristrutturazione della relazione di co-produzione tra natura umana ed extraumana); 2) il capitale fa saltare ogni equilibrio e conduce l'umanità verso la catastrofe/apocalissi.

Occorre, dunque, attivare la pensabilità di una nuova *esperienza*, allargata, capace di produrre nuove configurazioni nella relazione tra *bios*, *logos* e "mondo"; un modo di superare la grammatica della modernità e la sua aritmetica (razionalità riflessiva *più* capitalismo) all'interno di un percorso di teoria e prassi che, mediante il conflitto, permetta la costituzione di una rinnovata relazionalità *intra* e *inter* specifica.

4. *Verso un'*esperienza allargata

La modernità, dunque, mediante la problematizzazione allargata dell'Antropocene, si mostra ed esprime attraverso una serie di contraddizioni: se l'analisi ha condotto alla definizione del percorso di costruzione della specifica esperienza del moderno, mediante conflitti, sopraffazioni, violenze e sfruttamento, è anche vero che ha iniziato a segnalare anche i punti mediante i quali può essere attaccata e rovesciata la narrazione e la realtà. Possiamo iniziare con il segnalare l'"errore" compiuto da Chakrabarty e Latour – seppur nelle loro differenze – quando segnalano la necessità di ripensare un soggetto universalizzante,

[33] È possibile leggere, in questa chiave, l'opera fondamentale di un altro "allievo" di Fernand Braudel, cfr. G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino. Genealogie del ventunesimo secolo* (2007), tr. it. Feltrinelli, Milano 2008.

seppur immerso in una storia vasta e geologica o caratterizzato dalla capacità di produrre ibridi e di ibridarsi esso stesso. Se la soggettività moderna si mostra sempre più nel suo essere un allotropo empirico-trascendentale – definizione che, tradotta sul piano etico-politico, è da intendersi come relazione di duplicazione "scientifica" (dunque, per certi versi, definitiva e "necessaria") in dominante/dominato, sfruttatore/sfruttato – è anche vero che il superamento di questa dicotomia può avvenire soltanto dopo che le due determinazioni abbiano dato avvio a uno "scontro": se è forse vero che una scialuppa di salvataggio non esiste per nessuno (nel momento della "catastrofe" planetaria) e che sarebbe giusto iniziare a sentirsi in un certo senso "terrestri" (definizione che intende andare oltre il cosmopolitismo e l'internazionalismo), un possibile superamento della contraddizione antropocentrismo/postantropocentrismo non può che passare attraverso il conflitto; non si tratta semplicemente di ri-evocare la potenza del negativo, si tratta piuttosto di identificare il luogo dell'emergenza trasformativa. Se la modernità ha mosso i suoi primi passi definendo il luogo dell'emergenza del suo specifico *logos* dualizzante dal punto di vista epistemologico e ontologico a partire da una ristrutturazione della relazione produttiva e ri-produttiva (metabolica) tra *bios* e "mondo", il superamento non può che avvenire attraverso una "rivoluzione" che faccia saltare la determinazione del dispositivo: ritrovare, mediante lo strumento della problematizzazione, il luogo originario dell'emergenza, significa identificare il luogo dove agire nel presente.

È noto come Latour inquadri il problema della "rivoluzione" come effetto della stessa "costituzione" moderna: la modernità metterebbe in campo i quattro dispositivi della naturalizzazione, sociologizzazione, traduzione in discorso e oblio dell'essere per costruire la piattaforma che determina la necessità di una pensabilità del tempo come lineare – il passato va cancellato per

mistificare gli ibridi che fondano la modernità (la quale funziona soltanto mediante la partizione uomo/natura) e per effettuare tale "cancellazione" si "costruisce" il concetto di "rivoluzione". La costituzione moderna necessita di un tempo lineare che neghi il passato (rivoluzione) «*perché cancella gli annessi e connessi degli oggetti della natura e rende un miracolo il loro improvviso emergere*»[34] – un miracolo che serve per spiegare l'emergere degli ibridi che la costituzione permette nello stesso momento in cui li vieta, mediante quella che possiamo definire l'ennesima dicotomia tipica della modernità, quella tra arcaico e attuale. Secondo Latour «la temporalità moderna non ha niente di "giudaico-cristiano"» per cui si tratta di «una proiezione dell'Impero di Mezzo sulla linea trasformata in freccia della separazione brutale tra ciò che non ha storia, pur emergendo comunque al suo interno (le cose della natura) e ciò che non esce mai dalla storia (i travagli e le passioni degli umani)»[35]. Decadenza, rivoluzione, invenzione della tradizione non sarebbero altro che repertori in vista del consolidamento della costituzione moderna. La "rivoluzione" non può che essere un sogno di cancellazione della storia della relazione fondante e ibridata tra natura umana ed extraumana. Si tratta di una posizione molto complessa ma per certi versi autocontraddittoria: se il compito della nonmodernità è quella di mostrare la proliferazione storica degli ibridi – mostrare come la storia sia la potenza dominante al punto tale da giungere alla provocazione che Ramses II non può essere morto di tubercolosi perché all'epoca non era stato ancora "scoperto" (per Latour: "inventato") il bacillo della tubercolosi – non si comprende facilmente perché la rivoluzione dovrebbe rappresentare la cancellazione della storia e non la sua ri-attivazione a un livello più alto.

[34] B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, cit., p. 93.
[35] *Ibid.*, pp. 94-95.

La problematizzazione che abbiamo seguito in queste brevi note mostra esattamente questo passaggio così come l'"errore" di Latour: nel momento in cui il sociologo non è riuscito a intravedere la soglia di emergenza della "costituzione" moderna (di fatto non spiegandone le "ragioni" dell'apparizione), è chiaro che ricada nel medesimo errore della modernità, storicizzare soltanto la storia dell'uomo, de-storicizzando la storia della relazione esperienziale tra *bios*, *logos* e "mondo"; e ancor di più, affermando la necessità di definire gli ibridi come elemento contraddittorio di una modernità che li produce nella storia vietandoli nella teoria, rischierebbe di trovarsi imbrigliato in un costruzionismo iper-radicale oltre il quale sarebbe impossibile procedere: qual è la storia specifica dell'ibrido? In che senso una forma di classificazione produce anche una forma specifica di temporalità? Il tempo è soltanto una costruzione della soggettività moderna iper-classificatoria? È davvero pensabile un'esperienza temporale a spirale affinché «le nostre azioni appaiano in definitiva come multitemporali?»[36]. Quando, invece, seguiamo il percorso della problematizzazione e ritroviamo il luogo di emergenza di una specifica configurazione, allora è possibile pensare il suo superamento: l'"errore" di Latour è quello di liquidare con troppa facilità la dialettica, la quale consente sempre di pensare il superamento dell'opposizione soggetto/oggetto, permettendo allo stesso tempo di pensare i posizionamenti storici dell'uno e dell'altro[37].

Occorre attivare, dunque, una pratica del conflitto e una teoria

[36] *Ibid.*, p. 100.

[37] «È merito della dialettica l'aver cercato di ripercorrere un'ultima volta il cerchio completo dei premoderni, inglobando tutti gli esseri divini, sociali e naturali, per evitare le contraddizioni del kantismo tra la funzione di depurazione e quella di mediazione. Ma la dialettica ha sbagliato contraddizione. Ha individuato bene quella tra il polo del soggetto e quello dell'oggetto, ma non ha visto quella tra l'insieme della Costituzione moderna che si veniva affermando e la proliferazione dei quasi-oggetti, che invece caratterizza il XIX secolo come il nostro […] Ora, credendo di abolire la separazione kantiana tra cosa in sé e soggetto, Hegel la rende ancora più forte. L'eleva al rango di contraddizione, facendo della sua estremizzazione e del suo superamento il motore della storia» (*ibid.*, pp. 76-77).

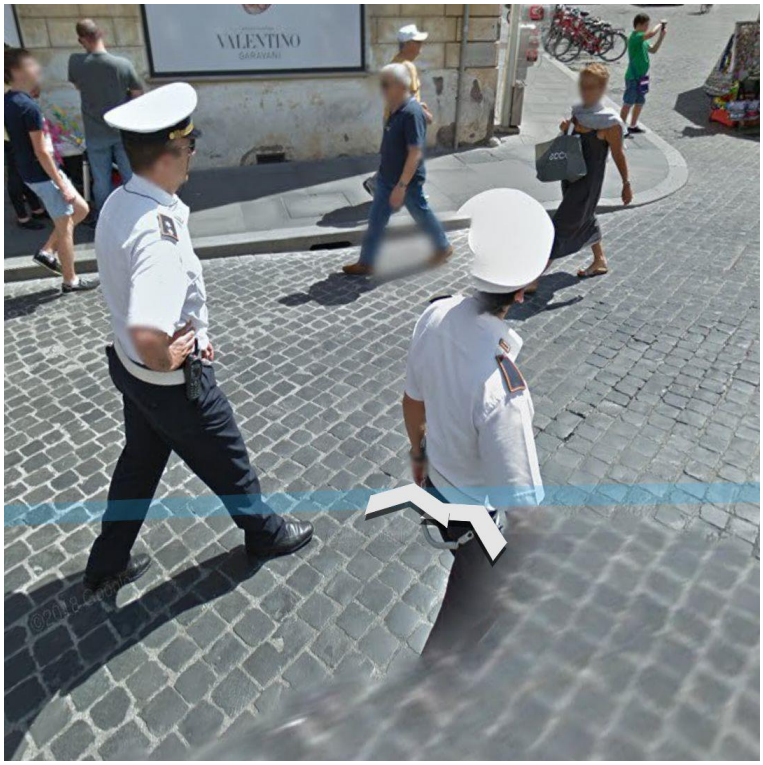
della problematizzazione: il conflitto non può che determinarsi su più piani, da quello locale fino alla dimensione globale, passando per la "resistenza" dello Stato – e, per conflitto, deve intendersi una pratica politica dal basso che intervenga ogni volta che si riproduca la dinamica di scissione; una teoria della problematizzazione deve poter mettere in campo una nuova configurazione allargata a venire della relazionalità *bios*, *logos*, "mondo": inventare nuove forme di relazione tra vita umana ed extraumana, ripensare l'importanza del *logos* nella sua più antica etimologia di legame, immaginare un "mondo" che possa andare oltre la mera oggettività. Allargare l'*esperienza* significa ripensare allo stesso tempo la dinamica del conflitto come produttrice di una nuova configurazione all'interno della quale si superi la dicotomia fondante la modernità: riattivare la pratica del conflitto significa riattivare una pratica di ri-appropriazione dell'*esperienza*. Andare verso un'*esperienza allargata* significa superare anche la postmodernità (nella nostra "periodizzazione" già sempre parte della modernità), riattivando centralità e decentramento della vita umana ed extraumana, e attivando una piattaforma di teoria e prassi che dia avvio a una nuova configurazione.

SARA BARANZONI E PAOLO VIGNOLA*

TRUMP AND THE CITY. *UN* TIPO *DI ANTROPOCENE*

1. *Introduzione* 2. *Antropocene e Capitalocene* 3. *Entropocene e nichilismo*
4. *L'alga di Trump* 5. *Trumpocene, breve schizzo di un concetto* 6. *L'Antropocene urbano*

ABSTRACT: TRUMP AND THE CITY. *A* MODEL *OF ANTHROPOCENE*
The Anthropocene, as defective concept, is an ambiguous notion questioning not only a type of humanity, but also geopolitical inequalities, economic issues and social relations. Beyond all the possibilities of redefinition, related to its origins, causes and consequences, we propose here to take into account the politics of Donald Trump as a symptom, one that take place in the city as the theatre of an Urban Anthropocene.



1. *Introduzione*

Antropocene: l'era geologica in cui l'attività umana è diventata il principale e catastrofico fattore di trasformazione della biosfera. Come è ormai prassi consolidata nella letteratura relativa, occorre ricordare che dal punto di vista strettamente geologico, ossia il campo scientifico a cui fa riferimento il suffisso "-cene" (dal greco *Kainos*, nuovo), l'Antropocene, termine coniato dal chimico ambientale Paul Crutzen nel 2000 per indicare la supposta era geologica successiva all'Olocene, è una nozione

* Il presente testo è stato redatto nell'ambito della ricerca relativa al progetto internazionale *Real Smart Cities*, Marie Sklodowska Curie Action (MSCA), programma RISE/Horizon 2020, agreement n. 777707.

controversa e ancora in attesa di una sua validazione[1]. Correlativo a tale mancanza di certificazione scientifica, vi è poi il problema legato all'origine cronologica dell'Antropocene, di cui sono state presentate quattro ipotesi maggiori: la grande accelerazione industriale successiva alla Seconda Guerra Mondiale, la prima rivoluzione industriale, la colonizzazione europea delle Americhe, la nascita delle prime civiltà sedentarie che seguono l'avvento dell'agricoltura[2]. In tal senso, si può affermare che l'Antropocene sia innanzitutto un concetto difettoso, poiché implica un difetto tanto di origine quanto di disciplina, nel senso che il suo conio rappresenta l'invasione di uno spazio lasciato vuoto dalle scienze geologiche, e in effetti tale spazio è stato occupato e fatto crescere non tanto dalla chimica ambientale, quanto dalle scienze sociali e umane.

Dal punto di vista di queste ultime, il difetto di origine diviene interessante, in quanto l'Antropocene, allertando sulla catastrofe antropogenica in corso, pone in questione il fine o i fini dell'uomo – il suo *telos* – a partire dalla possibile fine di quest'ultimo, ma senza avere una certezza sull'origine: anche l'origine, dunque, sembrerebbe destinata a rimanere *possibile*. È però proprio a partire da tale indecisione rispetto al passato, e dall'incertezza rispetto al futuro, che questo *anthropos* dell'Antropocene si fa interessante: ogni tentativo di attribuire un'origine all'Antropocene modifica inesorabilmente la stessa idea di *anthropos* e, in tal senso, mette in discussione l'argomento per cui il significato dell'Antropocene, passando dalle scienze dure a

[1] Ormai largamente supportata da dati scientifici, l'ipotesi dell'Antropocene in quanto era geologica e stratigrafica è stata a lungo analizzata dall'Anthropocene Working Group, un team composto da geologi, archeologi e altri scienziati, che proprio in questi giorni si sono pronunciati a favore della sua accoglienza come nozione presso la comunità scientifica (cfr. AnthropoceneWorking Group web page, http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/). Nonostante ciò, questo è solo il primo passo per la necessaria validazione ufficiale presso l'organismo deputato, l'International Commission on Stratigraphy.

[2] Cfr. R. Monastersky, *Anthropocene: The human age*, in «Nature», 7542, 2015 (http://www.nature.com/news/anthropocene-the-human-age-1.17085).

quelle umane, avrebbe il limite di indicare una umanità generale e astratta, rea di aver avvelenato la Terra e di stare ultimando il crimine.

Sicuramente, a una prima lettura il termine *Antropo*cene è per lo meno ambiguo e fuorviante, troppo ingenuo – forse persino in odore di complicità – rispetto alle disuguaglianze geopolitiche, alle cause dell'inquinamento, alla divisione industriale del lavoro, tanto per elencare l'ovvio. Tuttavia, ciascuna delle possibili origini dell'Antropocene ci parla di un *tipo* di umanità, o più precisamente di un tipo maggioritario di umanità – nel senso che Deleuze e Guattari attribuiscono al maggioritario[3] – che incarna le cause dell'epoca antropocenica. Sta al pensiero critico leggere – ossia smascherare – i tratti di tale umanità maggioritaria, origine per origine: sedentaria, cittadina, rinascimentale, illuminista, colonizzatrice, capitalista industriale, o capitalista avanzata, globalizzata, ecc. L'umanità esiste solamente nei *tipi*, in senso nietzschiano, che si appropriano del suo significato, lo trasformano e lo rendono surrettiziamente universale. In tal senso, la tipologia dell'*anthropos* dell'Antropocene, il suo mascheramento, è il risultato, l'effetto, dei discorsi performativi che stabiliscono *quale umanità* debba risultare maggioritaria, debba cioè incarnare la *norma* e svolgere il *ruolo dell'*umanità. Probabilmente questo tipo di lettura rischia però di risultare troppo astratta, se non la si ancora a un'origine specifica di quello che ancora per una volta chiamiamo Antropocene. Per tale ragione, decidiamo di prendere come spunto la prospettiva del sociologo statunitense Jason W. Moore, il quale ha coniato come alternativa il termine «Capitalocene». Sarà dunque dall'umanità capitalista che prenderà le mosse la nostra tipologia antropocenica.

[3] Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 41-65, 127-174.

2. *Antropocene e Capitalocene*

Secondo Moore, il concetto "Antropocene" cela in realtà almeno un paio di errori strategici. Il primo sarebbe relativo all'origine della datazione, che l'interpretazione prevalente attribuisce alla prima rivoluzione industriale. Per Moore, «collocare le origini del mondo moderno nella macchina a vapore e nelle miniere di carbone significa dare la priorità alla dismissione delle stesse macchine e miniere (e delle loro incarnazioni del XXI secolo)»[4]. Al contrario,

> collocare le origini del mondo moderno nell'ascesa della civiltà capitalista a partire dal 1450, con le sue audaci strategie di conquista globale, mercificazione infinita e razionalizzazione implacabile, significa dare precedenza ai rapporti di potere, sapere e capitale che hanno prodotto – ed ora stanno distruggendo – il mondo moderno come l'abbiamo conosciuto. Chiudi una miniera di carbone e potrai attenuare il riscaldamento globale per un giorno; interrompi i rapporti che costituiscono la miniera di carbone e potrai fermarlo una volta per tutte[5].

Tale approccio rispetto all'origine dell'Antropocene permette dunque di ripensare le relazioni tra ecologia ed economia al di là e prima del problema dell'industrializzazione. Il secondo errore si situerebbe invece nella confusione tra le cause del cambio climatico, secondo Moore di carattere squisitamente economico e politico, e gli effetti, chiaramente e in primo luogo ambientali. Nel concetto di Antropocene si celerebbe inoltre un malinteso filosofico rispetto al rapporto natura/società, nonché una impostura politica, quella di attribuire all'umanità in generale e al suo consumo delle risorse la causa dell'imminente catastrofe ambientale[6]. La risposta di Moore è perentoria e consiste nel politicizzare radicalmente l'origine dell'Antropocene: «Il

[4] J.W. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia mondo nell'era della crisi planetaria* (2016), tr. it. ombre corte, Verona 2017, p. 42.
[5] *Ibid.*
[6] Questi sono del resto, per Moore, i fattori che, muovendo dalla nozione scientifica di Antropocene hanno prodotto «l'Antropocene alla moda», ossia «l'ultimo di una lunga serie di concetti ambientali la cui funzione è quella di negare la disuguaglianza e la violenza multispecifica del capitalismo e di suggerire che dei problemi creati dal capitale sono in realtà responsabili tutti gli umani. La politica dell'Antropocene [è] un'anti-politica» (*ibid.*, p. 31).

cambiamento climatico non è il risultato dell'azione umana in astratto – l'*Anthropos* – bensì la conseguenza più evidente di secoli di dominio del capitale. Il cambiamento climatico è capitalogenico»[7].

In quest'ottica, per ciò che concerne quindi l'origine e il rapporto cause/effetti, il concetto di Antropocene difetta di una «prospettiva storico-relazionale» che spieghi lo sviluppo, a partire dal lungo XVI secolo, «delle relazioni che permisero l'era dell'umanità come agente geologico qualche tempo dopo il 1800»[8]. Per Moore si tratta «[del]le relazioni di potere, (ri)produzione e ricchezza nella rete della vita»[9], sviluppatesi a partire dalla violenta colonizzazione delle Americhe e senza le quali sarebbero state impossibili le rivoluzioni industriali, con tutto ciò che ne conseguirà in termini "antropocenici". L'articolazione storica di tali relazioni – di natura epistemica, tecnologica, sociale, politica ed economica – forma una rete con la biosfera, e in tal senso si può allora parlare in termini di ecologia.

Il concetto di «rete della vita» è secondo Moore la chiave per leggere i rapporti natura/cultura in senso non opposizionale, superando così l'ingenuità filosofica della prospettiva *mainstream* sull'Antropocene. Il Capitalocene, allora, è da intendersi non come un'opposizione all'ecologia, bensì precisamente come una «*ecologia dominante*»[10], definita da un insieme di nuovi rapporti sociali inaugurati dalla colonizzazione delle Americhe come accumulazione originaria e affermazione dell'economia delle frontiere: materie prime e forza lavoro praticamente gratis. Così, «l'infinita accumulazione del Capitale e l'infinita appropriazione

[7] *Ibid.*, p. 29.
[8] *Ibid.*, p. 126.
[9] *Ibid.*, p. 41.
[10] Jason W. Moore ha definito Capitalocene, ossia la «ecologia-mondo dominante», sviluppata, governata e amministrata dal Capitalismo a partire dal lungo XVI secolo, tra colonialismo, scoperte scientifiche, sviluppo della cartografia e l'accumulazione primitiva necessaria per le rivoluzioni industriali.

della Terra costituiscono, su scala globale, un unico processo»[11]. In altre parole, secondo il sociologo statunitense, la rete della vita, come articolazione di elementi eterogenei che determinano la biosfera, a partire dalla colonizzazione delle Americhe si vede piegata, tendenzialmente e in varie parti del globo, alla logica di accumulazione del capitale, con tutto ciò che ne consegue dal punto di vista ecologico. Così, se il Capitalocene è «l'Età del Capitale-nella-natura»[12] da intendersi come «un inedito regime di governance dell'ambiente globale», tale concetto indica anche «il deterioramento della natura come espressione specifica dell'organizzazione capitalistica del lavoro» e, assieme, il "lavoro" come «un processo geo-ecologico molteplice e multi-specista»[13].

Vari sono i vantaggi della proposta di Moore, accolta positivamente e rilanciata da diversi altri studiosi e pensatori, come Donna Haraway che a suo modo ha utilizzato il termine praticamente in contemporanea[14]. Tra questi vantaggi, vi è indubbiamente la critica radicale della colonizzazione e dell'oblio sistematico che sembra colpire la maggioranza degli *scholar* dell'Antropocene rispetto al ventaglio di conseguenze climatiche, biologiche e tecnologiche indotte da essa. Allo stesso modo, è possibile riscontrare almeno due problemi o limiti, il cui superamento permetterebbe a nostro avviso un ampliamento dello spettro sintomatologico dell'Antropocene ad altri elementi della biosfera e un'analisi incisiva del ruolo delle tecnologie digitali in questa epoca.

---

[11] J.W. Moore, *El auge de la ecología-mundo capitalista (I). Las fronteras mercantiles en el auge y decadencia de la apropiación máxima,* in «Laberinto», 38, 2013, p. 18.
[12] Id., *Antropocene o Capitalocene?*, cit., p. 137.
[13] *Ibid.*, p. 35.
[14] D. Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Chthulhucene. Donna Haraway in conversation with Martha Kenney*, in *Art in the Anthropocene. Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, a cura di H. Davis, E. Turpin, Open Humanity Press, London 2015, p. 259.

Innanzitutto, far coincidere il fattore antropocenico con la nascita del capitalismo e le condizioni del suo sviluppo rischia di smarrire per strada alcuni elementi extracapitalisti di massima rilevanza, di cui la tecnica come estensione inorganica della vita umana rappresenta forse il motore generale che ha permesso l'antropizzazione dello spazio (agricoltura, urbanismo, architettura) così come del tempo (scrittura, supporti di memoria, istituzioni, ecc.). Secondariamente, l'analisi del Capitalocene, focalizzata nella genealogia dell'economia/ecologia mondo, sembra quasi esclusivamente orientata al passato, non contempla cioè né l'impatto cognitivo, affettivo ed epistemico, né la dimensione algoritmica del capitalismo contemporaneo.

Per tali ragioni, riteniamo opportuno un arricchimento della prospettiva di Moore, tanto dal punto di vista tecnologico, quanto da quello ecologico; proveremo a realizzarlo con l'aiuto di Bernard Stiegler, per ciò che concerne la tecnica, e di Félix Guattari con *Le* [sue] *tre ecologie*.

3. *Entropocene e nichilismo*

Stiegler, che ormai da diversi anni lavora sull'Antropocene, condivide le tesi di fondo del Capitalocene di Moore, ma le ricomprende all'interno della propria ottica organologica e farmacologica (da *pharmakon*, rimedio e veleno al tempo stesso), in cui la tecnica, con il fattore entropico che la accompagna, così come inversamente con il suo apporto neghentropico, diviene il perno della questione, e il capitalismo il sistema che ha incrinato drammaticamente l'equilibrio tra questi due poli, arrivando così alla proposta di una nuova denominazione: *Entropocene*[15]. Il punto di partenza della diagnosi stiegleriana è la convergenza di due tendenze entropiche di carattere mondiale, relative alla distruzione delle diversità: se la globalizzazione

[15] Cfr. B. Stiegler, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?*, Les Liens qui Libèrent, Paris 2016.

tardocapitalista sta annichilendo la biodiversità con l'inquinamento e la devastazione degli habitat, le tecnologie del capitalismo cognitivo producono un'omogeneizzazione culturale globale mediante la sincronizzazione cognitiva, percettiva e affettiva, la quale conduce a una forma di proletarizzazione generalizzata, da intendersi essenzialmente come perdita delle forme di sapere che reggono tanto la vita individuale quanto quella sociale: saper-vivere, saper-fare, saper teorizzare[16].

In tal senso, l'originalità della lettura stiegleriana dell'Antropocene consiste nel porre il problema dell'ecologia ambientale in relazione con le critiche più avanzate delle «società di controllo» contemporanee, i cui concetti emblematici sono la «governamentalità algoritmica» di Antoinette Rouvroy e Thomas Berns[17], come controllo e anticipazione computazionali dei comportamenti attraverso l'analisi dei Big Data e la performatività degli algoritmi, e il «capitalismo 24/7» coniato da Jonathan Crary per descrivere lo sfruttamento delle facoltà psicofisiologiche degli individui, 24 ore al giorno, 7 giorni alla settimana[18]. Entrambi i concetti segnalano per Stiegler una sorta di sistematico annichilimento tanto delle facoltà critiche e affettive, quanto di quella protensionale, fino all'incapacità da parte degli individui di proiettare, ossia di immaginare, sognare e inventare un futuro collettivo e alternativo allo status quo. Questa è la realtà psichica e sociale dell'Antropocene che si riflette nell'emergere di una società o meglio «dis-società automatica»[19], sotto forma di una tendenziale desertificazione dell'immaginazione, sia essa politica, estetica o culturale, che

[16] Sulla proletarizzazione come perdita di sapere in Stiegler, cfr. P. Vignola, *L'animale proletarizzato. Stiegler e l'invenzione della società automatica*, in «aut aut», 371, 2016, pp. 16-30.

[17] T. Berns, A. Rouvroy, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparat comme condition d'individuation par la relation?*, in «Réseaux», 177, 2012, pp. 163-196.

[18] Cfr. J. Crary, *24/7. Il capitalismo all'assalto del sonno* (2013), tr. it. Einaudi, Torino 2015.

[19] B. Stiegler, *La société automatique 1. L'Avenir du travail*, Fayard, Paris 2015, p. 178.

accompagna il livellamento o la scomparsa di ogni genere di differenze, da quelle biologiche a quelle culturali e noetiche. In questo sistematico fenomeno di annichilamento generalizzato, Stiegler intravede il compiersi del nichilismo nietzschiano, relativo al livellamento delle differenze e alla volontà del nulla: «il livellamento dell'uomo europeo…»[20].

Piuttosto che metafisico, il nichilismo stiegleriano che contraddistingue l'Antropocene-Capitalocene contemporaneo è *organologico*, da intendersi cioè come il risultato di un rapporto entropico tra gli organi psico-fisiologici, gli organi artificiali e le organizzazioni sociali, ossia i tre tipi di organi la cui interazione rende conto delle trasformazioni di una società almeno sin dagli albori della civiltà. Come quello nietzschiano, però, il nichilismo di Stiegler chiama a una trasvalutazione dei valori che hanno condotto fino ai bordi della catastrofe, e tale trasvalutazione richiede un ripensamento radicale del sistema tecnico digitale, ossia una trasformazione farmacologica del veleno in rimedio:

> Dobbiamo pensare l'Antropocene con Nietzsche, come l'era geologica che consiste nella svalutazione di tutti i valori, nel senso che è nell'Antropocene […] che il compito di ogni sapere noetico diviene la trasvalutazione dei valori. […] È con Nietzsche che, dopo l'evento dell'Antropocene, dobbiamo pensare l'avvento del Negantropocene, e ciò deve essere pensato come la trasvalutazione del divenire nell'avvenire[21].

Al netto della proposta tecno-politica per «uscire dall'Antropocene»[22], è interessante segnalare che i tre organi che compongono la vita sociale possono dunque essere oggetto di tre generi diversi di ecologie, complementari all'ecologia ambientale: un'ecologia mentale, un'ecologia dei media e più in generale della tecnica, e un'ecologia sociale. Gli organi psicofisiologici, tecnici e sociali sarebbero perciò, assieme all'ambiente nel quale si sviluppano, gli elementi di un'ecologia generale, che Stiegler

[20] F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, tr. it. Adelphi, Milano 1971, Vol. III, tomo II, (105) 9 [153].
[21] B. Stiegler, *La société automatique 1*, cit., pp. 24-25.
[22] Cfr. B. Stiegler, *Uscire dall'Antropocene*, in «Kaiak», 1, 2016.

ha elaborato anche in dialogo con lo studioso guattariano Erich Hörl[23]. Ed è del resto proprio attraverso le tre ecologie di Guattari che risulta possibile articolare Stiegler con Moore, in vista di una variazione strategica e circostanziale del Capitalocene.

4. *L'alga di Trump*

Gli indizi segnalati da Guattari nel mostrare la triplice crisi ecologica, ossia ambientale, mentale e sociale, sono oggi, a trent'anni dall'uscita di *Le tre ecologie*, non solo presenti ma perfino esacerbati: cambio climatico devastante e sempre più direzionato verso la fatalità irrimediabile, sfilacciamento dei legami sociali, omogeneizzazione del pensiero e delle emozioni, conservatorismo repressivo tanto a livello individuale che istituzionale. A tali sintomi del disagio multiecologico sono poi da aggiungere tutti quelli causati dalle diverse microrivoluzioni digitali, ai tempi di Guattari appena immaginabili, e i cui effetti a lungo termine non sono ancora calcolabili, anche se sembrano allontanarsi inesorabilmente da quella dimensione post-mediatica che il pensatore francese preconizzava, vedendo in essa una grande opportunità emancipatrice, se non rivoluzionaria. Ora, sebbene tali aspetti tecnologici non potessero essere predetti nel dettaglio e negli effetti specifici, colpisce la precisione chirurgica nell'individuare il nome metonimico di tale immensa crisi ecologica, valido fino ai giorni nostri, dove a dire il vero è riuscito a ergersi come simbolo del Capitalocene contemporaneo:

> Men che mai la natura può venir separata dalla cultura e bisogna che impariamo a pensare "trasversalmente" le interazioni tra ecosistemi, meccanosfere e universi di riferimento sociali e individuali. Come delle alghe mutanti e mostruose invadono la laguna di Venezia, così gli schermi televisivi sono saturati da una popolazione di immagini e dichiarazioni "degenerate". Un'altra specie di alga, in questo caso relativa all'ecologia sociale, consiste in quel tipo di libertà di proliferazione che viene lasciata a uomini come Donald Trump, che si impadronisce di interi quartieri di New York, di Atlantic City, ecc.,

[23] Cfr. E. Hörl, *General Ecology. The New Ecological Paradigm*, Bloomsbury, London 2017.

> per "ristrutturarli", aumentarne gli affitti e cacciar via, nella stessa operazione, decine di migliaia di famiglie povere, la più parte delle quali sono condannate a diventare homeless, l'equivalente, in questo caso, dei pesci morti dell'ecologia ambientale. Bisognerebbe anche parlare della deterritorializzazione selvaggia del Terzo Mondo, che colpisce congiuntamente la struttura culturale delle popolazioni, l'habitat. Le difese umanitarie, il clima, ecc.[24].

Quello che sta accadendo oggi con il Trump "maturo" nel campo politico, economico, psico-sociale e culturale è precisamente la questione delle tre ecologie guattariane, in cui si intrecciano il negazionismo sui cambiamenti climatici, l'ascesa del regime della post-verità, il protezionismo libertario, nonché una politica repressiva e razziale dei confini nazionali senza precedenti nella recente storia del capitalismo globale.

Se a ciò si aggiungono i massicci investimenti nell'intelligenza artificiale e le relative nuove forme di accumulazione originaria dei dati rilasciati in rete dagli utenti, così come la dichiarazione dell'attuale Presidente USA secondo cui stiamo entrando in una nuova era energetica ancor più estrattivista e consumista, gli indizi suggeriscono un ulteriore nome per questa fase antropocenica: il Trumpocene, che esprimerebbe il malessere delle tre ecologie di Guattari nel nostro presente.

Ora, l'impatto psicologico e sociologico del capitalismo delle piattaforme e dell'economia dei Big Data, passando per le fake news, le campagne diffamatorie su Twitter e l'ideologia mimetica che vi sta dietro, rappresentano i tratti di una nuova e specifica fase dello psicopotere capitalista, una fase che Stiegler descrive nei termini di un totalitarismo soft. Con l'amministrazione Trump staremmo cioè assistendo al sorgere di un «capitalismo smart basato su una totalizzazione permanente e planetaria, che costituisce un totalitarismo soft intenzionato a sfruttare

[24] F. Guattari, *Le tre ecologie* (1989), tr. it. Sonda, Casale Monferrato 2013, pp. 25-26.

industrialmente e matematicamente gli impulsi e gli arcaismi mimetici che li sottendono»[25].

5. *Trumpocene, breve schizzo di un concetto*

Per usare un *detournement* à la Debord: *il Trumpocene è l'epoca in cui un capitalista di nome Donald Trump è diventato un fattore determinante tanto nella trasformazione catastrofica del cambio climatico globale, quanto nella ridefinizione della strategia politica mondiale* e nelle tattiche di comunicazione social, diventando nietzschianamente un *tipo*, ossia una matrice psicopolitica riproducibile e riapplicabile in ogni stato del pianeta Terra. Basta ricordare la sequenza di vittorie politiche, praticamente in ogni continente, da parte di personaggi ultrareazionari, e più o meno dichiaratamente menefreghisti rispetto alla questione ecologica – se non direttamente interessati nel continuare con piani estrattivisti, per comprendere che non si tratta di un'onda anomala in un mare relativamente calmo, bensì del Trump-oceano e della sua epoca. È l'epoca trumpocenica e trumpoceanica, in cui fake news, compravendita di Big Data, algoritmi studiati ad hoc per generare risentimento, odio, ignoranza e miseria simbolica rappresentano letteralmente la versione 2.0 della continuazione della politica con altri mezzi. In tal senso, è in effetti proprio adesso, nella tempesta perfetta del Trumpoceano, che il termine «armi di

[25] Una piena comprensione di questa affermazione richiederebbe una lettura attenta dell'ideologia girardiana del mimetismo di Peter Thiel, che trova la sua attualizzazione digitale nel vasto esperimento mimetico che è Facebook, e della logica del capro espiatorio – con cui le forze del cosiddetto conservatorismo stanno costruendo la propria volontà nichilista al potere, dentro e fuori i confini nazionali. Il mimetismo e la logica del capro espiatorio sono infatti due elementi fondamentali dell'ascesa odierna del populismo, e in particolare dell'ascesa al potere di Donald Trump, di cui Thiel potrebbe essere considerato una sorta di guru post-neocon. Cfr. D. Ross, *Protentional Finitude and Infinitude in the Anthropocene*, «Azimuth», 9, 2017, pp. 127-142.

distrazione di massa»[26], acquisisce tutta la sua potenza euristica e sintomatologica.

Esempi emblematici di questa situazione ultrareazionara e postveridica, tanto per la campagna elettorale quanto per l'amministrazione della *res publica*, sono Bolsonaro in Brasile, Orbán in Ungheria, Salvini in Italia. A essi sono da aggiungere le grandi onde del malumore cavalcate da partiti e movimenti (anti)europei incitanti all'odio verso il diverso che, pur non arrivando a governare, stanno comunque imprimendo il loro segno alle agende politiche di stati come la Francia, la Germania e l'Inghilterra, attivando proprio quel «conservatorismo repressivo» segnalato da Guattari.

In tal senso, proprio come la tipologia nietzschiana delle forze informa la micropolitica di Deleuze e Guattari, una tipologia nietzschiana dell'Antropocene dovrebbe essere in grado di informare una micropolitica contemporanea, ossia una politica degli investimenti libidinali in seno a un campo sociale. In quest'ottica, è noto che, secondo Deleuze e Guattari, a guidare il carattere reattivo dell'inconscio è il risentimento, in grado di annientare tutti i concatenamenti rivoluzionari del desiderio e di sviluppare fascismi e microfascismi, generando qualsiasi tipo di delirio razziale o nazionalista. Ora, come suggerito da Tom Cohen, sembra anche troppo facile dare il volto di Trump all'Antropocene, nella misura in cui, da una parte, si può pensare al Presidente USA come «un algoritmo di risentimento e retorica di vittimizzazione micro-politica su tutti i fronti» cheriassume «quasi tutte le parodie e le caricature del "malvagio" *Anthropos*, rapace, estroverso, narcisista e mafioso»[27] nella sua stessa figura; d'altra parte, Trump ha saputo sfruttare e implementare algoritmicamente un processo tremendo e generalizzato di

[26] Cfr. D. Tapscott e A.D. Williams, *Macrowikinomics*, tr. it. Etas, Milano 2010; Id., *Wikinomics 2.0*, tr. it. Rizzoli, Milano 2008.
[27] T. Cohen, *Make Anthropos Great Again! Notes on the Trumpocene*, in «Azimuth», 9, 2017, pp. 102-103.

vittimizzazione e auto-vittimizzazione che è alla base di ogni tipo di fascismo contemporaneo, come Stiegler ha mostrato in *Pharmacologie du Front National*[28].

Dato che il nichilismo a cui abbiamo voluto riferirci, quello di Stiegler, è organologico, sembra a tutti gli effetti possibile leggere il Trumpocene come una tempesta perfetta generata dal cortocircuito simultaneo tanto dei tre livelli organologici quanto delle tre ecologie, e dal loro reciproco dis-aggiustamento: 1) gli organi psico-fisici sono cortocircuitati dal sempre più invasivo disastro tecnologico che inserisce l'esistenza individuale tra la sua raccolta di dati e il regime della post-verità; 2) gli stessi strumenti tecnologici non solo stanno distruggendo la vita sociale, ma stanno anche diventando più rapidi che mai nella loro obsolescenza programmata, sprecando una quantità enorme di sapere (saper-vivere e saper-fare, in particolare); 3) le organizzazioni sociali accelerano la loro decadenza verso la propria scomparsa, venendo sostituite da piattaforme e apparati sociali privatizzati. Nella loro reciproca situazione di malessere e disorientamento totale, i tre livelli organologici non possono che disgiungersi tra loro, e in assenza di una profonda riconsiderazione delle loro relazioni, e di un conseguente tentativo di "cura" del loro disagio, ossia del loro dis-aggiustamento, sarà impossibile fornire una risposta adeguata alla presente crisi ecologica, in senso ampio. Già negli anni '90, Guattari sosteneva che solo un riorientamento degli obiettivi della produzione e dell'economia, ivi compreso in senso abitativo, avrebbe potuto farci superare la mentalità "trumpiana"[29], ossia quell'insieme di noncuranza, individualismo e vacuità che ha portato al disastro attuale, e di

[28] Cfr. B. Stiegler, *Pharmacologie du Front National*, Flammarion, Paris 2013.

[29] Per un approfondimento sulle analisi di Guattari e la loro attualità rispetto al presente, cfr. S. Baranzoni, *L'eco di Guattari: ambiente, soggettività e tecnologie nel XXI secolo*, in *Ecologia. Teoria, natura politica*, a cura di I. Pelgreffi, Kaiak, Napoli-Salerno 2018, pp. 139-160.

cui l'elezione di "The Donald" a Presidente degli Stati Uniti, potremmo dire oggi, non è che un sintomo[30].

In questo senso, ossia in senso sintomatologico, e a differenza della maggior parte dei "...ceni" che intendono sostituire, criticandolo, l'Antropocene, il sostantivo Trumpocene non pretende elevarsi a causa determinante della crisi ecologica, bensì si ferma alla dimensione metonimica. In quest'ottica, non può e non intende competere con i suoi "parenti", come Capitalocene, Poleocene, Algoricene, Entropocene, Tecnocene, Misantropocene. Questi ultimi, ciascuno a suo modo, pretendono imporsi polemicamente sul termine Antropocene – e a seguire sugli altri pretendenti – cercando, in un afflato quasi metafisico, o almeno cosmologico, di stabilire il principio di tutti i mali della Terra. Il concetto del Trumpocene, invece di escludere i pretendenti, li compone, li articola, li ridimensiona, ma in qualsiasi caso li evidenzia, li rende palpabili.

Inoltre, *last but not least*, a differenza dei protagonisti o dei principi degli altri "ceni", Donald Trump può anche scomparire dalla faccia della Terra, nondimeno il concetto potrebbe restare valido e attuale – proprio per il suo valore metonimico. Se invece il Capitale, o la città [*polis*], o l'entropia, per esempio, non esistessero più, risulterebbe decisamente problematico ontologicamente, inutile politicamente o fuori luogo concettualmente parlare di Capitalocene, Poliocene, Entropocene per definire l'epoca contemporanea.

6. *L'Antropocene urbano*

Provando a rispondere alle analisi di Guattari, non possiamo che constatare come la crisi economica (e sociale) dell'ultimo decennio, con la sua virulenza trasversale, ha in effetti portato alla luce tutte le contraddizioni che la sua più che efficace

[30] Cfr. P. Vignola, *Notes for a Minor Anthropocene*, in «Azimuth», 9, 2017, pp. 90-94.

"sintomatologia del futuro" aveva già immaginato. Se da un lato questo ha condotto al proliferare dei fautori di un "fusione ecologica" con la natura, e dunque al prevalere del senso di colpa e del desiderio di preservare la stessa "Natura" da qualsiasi tentativoartificiale di salvataggio, spingendo verso il ritorno a una presunta purezza pre-tecnologica, dall'altro si sono moltiplicate le correnti accelerazioniste e prometeiste, che di fronte all'ineluttabilità del cambio climatico fanno appello a politiche «di padronanza massimale sulla società e sul suo ambiente»[31], auspicando soluzioni tecniche che spingano l'Antropocene fino ai suoi limiti, o che, geo-ingegneristicamente, permettano di riformattare il mondo in una maniera più efficiente[32].

Senza propendere per alcuna di queste linee, ma nemmeno per tutte le "geo-ecologie" intermedie che non ripartano da una critica efficace della situazione attuale, pensiamo che l'unica possibilità per essere degni di questa nuova epoca sia di concentrarsi su problemi e situazioni specifiche, o, per così dire, *locali*. In questo senso, proponiamo di considerare le città come il sintomo e allo stesso tempo il campo diagnostico privilegiato dell'Antropocene, non solo in quanto ambienti a loro volta prodotti antropogenicamente e a misura d'uomo, non solo per la crescita incrementale dell'urbanizzazione, che gli stessi scienziati teorici dell'Antropocene riconoscono tra gli indicatori principali di tale epoca, ma soprattutto in quanto sedi dell'effettuazione delle relazioni ecologiche e organologiche tra i diversi piani che fin qui abbiamo preso in considerazione, e come tale, teatri anatomici della loro crisi, dell'impatto di questa sullo stesso essere umano, e dei conseguenti tentativi di aggiustamento.

[31] A. Williams, N. Srnicek, *Manifesto per una politica accelerazionista*, tr. it. online: http://www.euronomade.info/?p=1328.

[32] Per una critica dettagliata delle varie posizioni a riguardo, cfr. F. Neyrat, *La part inconstructible de la Terre. Critique du géo-constructivisme*, Seuil, Paris 2016.

In effetti, anche la già citata crisi esplosa tra il 2007 e il 2008 ha un'origine che potremmo definire "Trumpocenica": ciò che ne ha causato l'emergenza è infatti una speculazione urbano-finanziaria sostenuta e giustificata da politiche neoliberiste che hanno puntato senza scrupoli al rigonfiamento dei prezzi delle case per guadagnare alle spalle di proprietari e investitori. Il riferimento va alla crisi dei mutui subprime, una crisi generata da un flusso massiccio di investimenti a basso costo, investimenti ingiustificati frutto di un'euforia altrettanto ingiustificata, ma ad alto rischio finanziario in quanto legati a proprietà urbane dal valore artificialmente accresciuto. La conseguente bolla immobiliare, una volta scoppiata, ha generato una consistente insolvenza (e impoverimento) dei mutuatari, e gli interventi di salvataggio pensati ad hoc non hanno fatto che gonfiare i bilanci (e i deficit) pubblici. In generale, le misure per superare *economicamente* la crisi hanno soltanto messo a dura prova i paesi più fragili allargando la forbice sociale, senza di fatto agire alla radice del problema, vale a dire sulla natura a corto termine degli investimenti e della speculazione[33].

È dunque questa una crisi che viene nettamente dalle città (una crisi di carattere urbano), che da lì è cominciata e che nello stesso sito dovrebbe venire analizzata. Se lo pensiamo bene, così come le città in quanto infrastrutture tecniche incorporano, spazializzano e rispecchiano i comportamenti umani, i loro saperi e le relazioni sociali ed economiche che le hanno co-prodotte, queste possono allo stesso modo divenire l'agente di una possibilità di cambiamento su tutti i livelli, indotta da sperimentazioni urbane adeguatamente comprese, criticate e sviluppate.

[33] Su questi temi, si veda il Manifesto 2010 di Ars Industrialis, http://arsindustrialis.org/manifeste-2010, dove l'analisi della crisi mondiale del 2007-2008 viene analizzata come frutto di una «società dell'incuria», proprio per dimostrare la tossicità di un simile tipo di investimenti, e la conseguente distruzione del desiderio, che ha convertito in "usa e getta" qualsiasi tipo di prodotto, dai dispositivi tecnologici alle relazioni sociali, dalle strutture mentali alle relazioni affettive.

In questo senso, sostengono Swilling e Hajer[34], anche una prossima economia dovrà essere definita all'interno del contesto urbano, e nella sua configurazione spaziale: così come ogni volta che si è verificato un cambiamento nell'infrastruttura urbana, si è proceduto verso una transizione economica e sociale, e a una corrispondente accelerazione, dove la tecnologia gioca un ruolo fondamentale e strategico, una nuova economia dovrà essere basata su di una nuova concezione delle risorse energetiche, così come delle tecnologie e delle istituzioni sociali (pensiamo in particolare ai sistemi di welfare) a esse legate. La tecnologia digitale e la computazione generalizzata, in alleanza con il corrispondente sistema neoliberale e consumista, hanno portato alla finanziarizzazione dei rapporti economici, e alla speculazione urbanistica così come la abbiamo brevemente descritta. Gli infausti effetti di tutto ciò, che potremmo identificare come un *Antropocene urbano*, sono ormai evidenti, e addirittura rischiano di vedersi amplificati dalla quantità di energie e risorse necessarie per sostenere tale situazione. Basti pensare alla quantità insostenibile di calore prodotto dalle banche dati, e al corrispondente spreco di energia per il raffreddamento necessario al loro mantenimento.

Si rende allora evidente la necessità di una ristrutturazione urbana non solo nelle logiche di costruzione di edifici e infrastrutture e di amministrazione delle densità, ma anche nella gestione delle energie, e più in generale, nella loro governamentalità. Ciò non può non essere accompagnato da una profonda conoscenza (e) critica delle forme di governo attuali, siano queste clientelari, corporativistiche, manageriali, pluraliste, populiste o imprenditoriali[35].

[34] Cfr. M. Swilling, M. Hajer, *The future of the City and the Next Economy*, in «The Next Economy Catalogue», International Architecture Biennale Rotterdam, Rotterdam 2016, pp. 99-105.
[35] *Ibid.*, p. 102.

In questo senso, la crisi ambientale e quella economica vanno di pari passo, e gli attuali modelli di "smart city", così come è evidente in quelle attualmente realizzate, Songdo in Corea o Masdar a Abu Dhabi, non fanno altro che ripetere e magnificare i potenziali della governamentalità algoritmica e del corrispondente urbanismo algoritmico, mostrando a tutto il mondo cosa potrebbe succedere nel caso in cui le grandi corporation private assumessero definitivamente il governo di tali realtà.

Alla luce di tutto ciò, si rende necessario pensare ad altri tipi di sperimentazione urbana, in grado di rispondere ai cambiamenti tecnologici e sociali che vanno di pari passo con l'Antropocene, sperimentazioni che rispondano a problemi specifici in modo inclusivo e sostenibile. In questo senso, la città diviene il vero "laboratorio per il futuro"[36], il che, come direbbe *farmacologicamente* Stiegler, può portarci verso il meglio così come verso il peggio: verso un'assolutizzazione dell'urbanismo algoritmico e della smart city a trazione neoliberale, con la conseguente ideologizzazione della sostenibilità e della produzione in senso *green*, che di fatto però prolunga la loro dipendenza energetica trasformandole in «entropici buchi neri»[37], o verso un'agenda più inclusiva, eterogenea e "creativa"[38], basata sull'*open source* – sulla diffusione e creazione a varie scale dei piani regolatori – e sull'apprendimento collaborativo tra le varie realtà, che potrebbero così fondarsi sull'esperienza acquisita in

[36] *Ibid.*, p. 104.

[37] W. Rees, M. Wackernagel, *Urban Ecological Footprints: Why Cities cannot be Sustainable and why they are a Key to Sustainability*, in «Environmental Impact Assessment Review», 16, 4-6, 1996, pp. 223-248, qui p. 245.

[38] Facendo ben attenzione a non confondere la possibilità di creare insita in questo termine con la caratterizzazione ideologica derivata dal suo appropriamento da parte dell'economia neoliberale, che ne ha fatto una parola d'ordine capace di orientare la vita dei singoli a una costante reinvenzione di sé e del proprio lavoro in linea con i propri dettami. Cfr. «La Deleuziana», n. 0/2014, "Critica della ragion creativa", http://www.ladeleuziana.org/2014/06/15/la-deleuziana-n-0-critica-della-ragion-creativa/.

altre città in maniera molto più effettiva[39]. È in questo senso che Swilling e Hajer parlano di un "globally networked urbanism", capace di stimolare l'inventività di nuove soluzioni a partire dal dialogo e dal confronto con l'altro[40]. Non solo, cioè, attente all'impronta climatica lasciata dal consumo sregolato delle energie, ma che rivitalizzi *in primis* la noosfera, vale a dire il congiunto di relazioni di sapere ed esperienza che circolano attorno alla città. Solo una nuova attenzione non ideologica nei confronti di tutti questi saperi sarà in grado di trasformare strutturalmente progetti e dispositivi orientandoli a una nuova cura organologica[41], vale a dire, a una nuova co-crescenza (o *concrescenza*, nel senso di Whitehead[42]) di organi e organizzazioni ben capaci di sostenersi e riattivarsi a vicenda. A questo cambio di paradigma, basato non sullo sfruttamento della conoscenza ma sulla proliferazione di *saperi*, e alla loro corretta valorizzazione, a cui, se adeguatamente ripensata, potrà contribuire la tecnologia digitale, guardano ormai diverse realtà e progetti scientifici[43]. Eppure, siamo lontani dall'abbandonare l'economia entropica e dissipativa che ha alimentato l'Antropocene e dal mettere in pratica una vera "intelligenza urbana": il paradigma della resilienza, ossia della rapida reazione alla crisi che punta a ristabilire l'equilibrio senza alterare l'identità originaria, non è sufficiente. È proprio questa identità di fondo, quella del sistema economico-finanziario, con la sua gestione di soggettività e tecnologie, che bisogna andare a minare, con la sua

[39] Per un esempio di operazioni di questo tipo, cfr. M. Carta, B. Lino, D. Ronsivalle, *Re-cyclical Urbanism. Visioni, paradigmi e progetto per la metamorfosi circolare*, Listlab, Trento-Barcellona 2016.
[40] M. Swilling, M. Hajer, *op. cit.*, p. 105.
[41] Esattamente come preconizzato nel già citato Manifesto 2010 di Ars Industrialis, è soltanto una nuova capacità di cura, una terapeutica insomma, ciò che può essere in grado di sovvertire la società dell'incuria per trasformarla in una società del "prendersi cura".
[42] Cfr. A. N. Whitehead, *Processo e realtà* (1929), tr. it. Bompiani, Milano 2019.
[43] Tra cui l'Unione Europea, che ha messo nelle linee guida del programma Horizon 2020 la necessità di pensare a modelli urbani più responsabili, intelligenti e sostenibili.

tendenza all'inglobazione massificante di tutte le differenze prodotte nei vari arcipelaghi metropolitani[44].

Così, se la politica di Donald Trump non è una merce il cui valore può essere soppesato indipendentemente dalla storia degli ultimi trent'anni delle democrazie liberali – si tratta, al contrario, del loro miglior prodotto ecologico, una pietra miliare strategica del capitalocene – allo stesso modo, è alla lunga genealogia urbana che bisogna guardare per valutarne e immaginarne i risultati, vale a dire, le condizioni attuali al netto delle proposte più o meno futuristiche che si stanno susseguendo. Per concludere, anche a rischio di ripeterci, è dunque solo dirigendo lo sguardo verso la molteplicità di saperi prodotti nel corso della storia, e in particolare quelli meno immediatamente efficienti, e per questo esclusi dalle logiche urbane *mainstream*, che questi stessi saperi si potranno riattivare, dando luogo a una possibile città *veramente* intelligente.

SARA BARANZONI Phd in Studi teatrali, è docente della Escuela de Artes Escénicas presso la Universidad de las Artes di Guayaquil (Ecuador) e coordinatrice del progetto europeo Horizon 2020 – Marie Curie "Real Smart Cities" 2018-2020.
sara.baranzoni@uartes.edu.ec

PAOLO VIGNOLA PhD in Filosofia, è docente della Escuela de Literatura presso la Universidad de las Artes di Guayaquil (Ecuador) e coordinatore del progetto europeo Horizon 2020 – Marie Curie "Real Smart Cities" 2018-2020.
paolo.vignola@uartes.edu.ec

[44] Cfr. M. Carta, B. Lino, D. Ronsivalle, *op. cit.*

SIMONE BELLI

MAPPARE UNA CONTROVERSIA DEL NOSTRO TEMPO: L'ANTROPOCENE[*]

1. *Introduzione* 2. *Metodo* 3. *Un primo approccio* 4. *Discussione*

ABSTRACT: *MAPPING A CONTROVERSY OF OUR TIME: THE ANTHROPOCENE*
We offer a bibliometric analysis of the literature and authors of the controversial Anthropocene discipline. Thanks to digital tools, we comprehend this complexity by drawing on existing literature and digital networks. In order to appreciate the interdisciplinary character of the controversy, we show clusters of co-cited publications, co-authors, and co-occurring terms in the fields of social science, agricultural and biological science, environmental science, and Earth and planetary science. The multidisciplinary character of Anthropocene research is reflected in the co-citation analysis and the term co-occurrence analysis. We found two clusters of co-occurring terms, representing agreement and disagreement with Anthropocene, and offer a comparison of the emblematic works presented in the network.

1. *Introduzione*

Che cos'è una controversia al giorno d'oggi? Per Bruno Latour[1], la parola *controversia* descrive tutta quella scienza e quella tecnologia che non si sono ancora stabilizzate. La controversia è utile e "attesa" nella scienza e nella tecnologia perché genera dibattito, conflitto e condivisione di conoscenza tra ricercatori di diverse discipline. In condizioni normali (senza controversie) questo dialogo non viene dato.

[*] Il presente articolo è già comparso, ma in versione inglese, con il titolo *Mapping a controversy of our time: The Anthropocene*, in «Lo Sguardo», 22, III, 2016, pp. 33-49.
[1] B. Latour, *Science in Action* (1987), Harvard University Press, London 1987.

Quando un ricercatore osserva una controversia, deve solo osservare dove i partecipanti sono posizionati rispetto alla controversia, senza alcun altro intervento. Spesso i partecipanti non sono posizionati solo su due lati, ma sono distribuiti in più posizioni, come su una mappa[2]. Le controversie sono dibattiti tra le discipline. Per questo motivo, l'Antropocene (di seguito indicata come A) è una controversia, ed è anche un'idea complessa. Nella nostra università, si è aperto un dibattito a partire da una discussione tra colleghi di diverse discipline mentre cercavano di elaborare un programma per un corso di laurea riguardante gli studi della STS (Scienza, Tecnologia e Società) per i nostri studenti universitari. Il termine *Antropocene* è stato discusso dai membri di diversi dipartimenti, che hanno dibattuto su se potesse essere considerato un termine scientifico e se fosse valido o meno all'interno della comunità scientifica. I geologi chiedevano maggiori prove scientifiche, mentre gli scienziati sociali proponevano un'analisi del significato di A *come idea*. Questo dibattito non riguardava solo la definizione di questo concetto, era anche una lotta tra diversi studiosi su chi avesse il diritto di poter dare legittimità scientifica a questa presunta epoca.

Gli insegnanti di STS hanno discusso questo termine in dettaglio con gli studenti e, in seguito, con altri ricercatori della loro università. Grazie a questa particolare controversia, è stato possibile avviare un discorso interdisciplinare tra scienziati che di solito lavorano separatamente e senza tenere in considerazione le prospettive altrui.

Durante i pochi mesi trascorsi dalla discussione, abbiamo iniziato a creare un quadro della controversia:

[2] Id., *Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern*, in «Critical inquiry», 2, 2004, pp. 225-248.

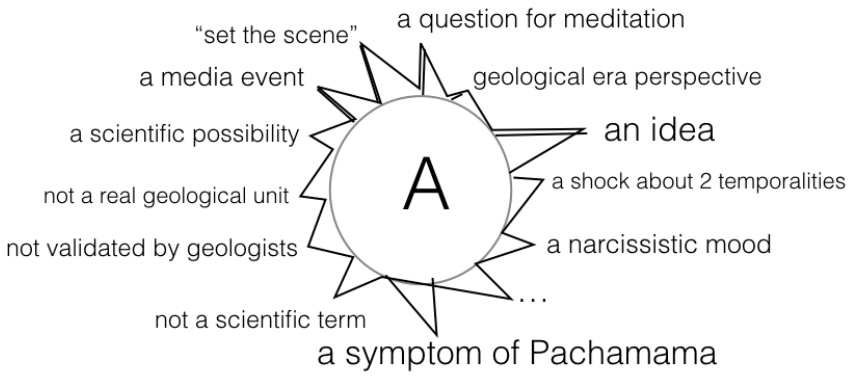


Figura 1 *La polemica di A (bozzetto dell'autore)*

Osservando il bozzetto, possiamo iniziare a concentrarci su una delle molteplici posizioni prese nella controversia: abbiamo aperto il vaso di Pandora!

Per cercare di spostare il dibattito da un resoconto epistemologico a un territorio scientifico, ci proponiamo di fare un'analisi bibliometrica della disciplina e dei suoi autori. La mappatura bibliometrica è uno strumento interessante per descrivere l'orientamento scientifico di un campo di ricerca che attraversa diverse discipline.

Grazie agli strumenti digitali, possiamo metterci in condizione di comprendere questa idea complessa attingendo alla letteratura scientifica esistente.

Al fine di apprezzare il carattere interdisciplinare della controversia, mostreremo *clusters* di pubblicazioni, co-autori e termini concomitanti, citati nei campi delle scienze sociali, scienze agrarie e biologiche, scienze ambientali e scienze planetarie e terrestri.

È impossibile leggere A come un *fatto oggettivo*[3], non perché le suddette discipline stiano producendo prove che permettano di resistere alla controversia, ma perché A sovverte totalmente i fatti oggettivi.

[3] B. Latour, *Agency at the Time of the Anthropocene*, in «New literary history», 45, 2014, pp. 1-18.

2. *Metodo*

Il primo passo nel disegnare una mappa è osservare il territorio[4]. Non limiteremo la nostra osservazione su A a nessuna singola teoria o metodologia, ma la esamineremo nella sua interezza e complessità, come una composizione di più teorie e attori. È per questo che un ricercatore deve ascoltare la voce di ciascun attore prima di disegnare una mappa. La *cartografia delle controversie* coinvolge una serie di tecniche utilizzate per indagare sulle controversie pubbliche in merito a questioni tecnico-scientifiche[5], ma quando l'osservazione nella mappatura scientifica diventa troppo complessa per essere gestita, come sostiene Venturini[6], esplorazione e rappresentazione si uniscono per aiutarci a osservare la cartografia. Di fronte a una controversia teorica derivante da testi e articoli che assumono posizioni multiple, la polemica esplode perché i testi scientifici diventano armi. Dobbiamo stare attenti, in questa "esposione", a non danneggiare la scienza:

> There are no definitions to learn; no premises to honor; no hypothesis to demonstrate; no procedure to follow; no correlations to establish. Researchers are not even asked to explain what they study, but only to observe a controversy and describe what they see[7].

Accettando ciò, abbiamo bisogno di adattare le nostre descrizioni in maniera ricorsiva durante l'osservazione del territorio, cercando di semplificare la complessità, attribuendo a ogni attore una visibilità proporzionale al loro peso e fornendo descrizioni adeguate, accurate e flessibili[8]. Gli strumenti digitali che abbiamo a disposizione, che presenteremo in questo articolo, ci serviranno a descrivere la complessità di questa controversia scientifica.

---

[4] Id., *Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern*, cit.
[5] T. Venturini, *Building on faults: how to represent controversies with digital methods*, in «Public Understanding of Science», 7, 2012, pp. 796-812.
[6] *Ibid.*
[7] Id., *Diving in magma: How to explore controversies with actor-network theory*, in «Public understanding of science», 3, 2010, p. 260.
[8] Id., *Building on faults: how to represent controversies with digital methods*, cit.

Lo scopo di una mappatura è quello di scoprire la struttura cognitiva di un campo di ricerca. Questo documento analizza le pubblicazioni scientifiche sul tema di A che sono state presentate da autori che studiano la controversia in diversi campi e valuta la preminenza delle pubblicazioni, l'evoluzione temporale della disputa, l'area e la disciplina coperte. Concentreremo la nostra ricerca sulle pubblicazioni scientifiche perché forniscono una panoramica della struttura e delle dinamiche delle controversie scientifiche; i risultati di questi sforzi permetteranno di visualizzare e analizzare le reti, insieme alle loro tendenze temporali e ai principali autori.

Suggeriamo questi passaggi per qualsiasi ricercatore che mappi una controversia attuale:

- Un'ampia rassegna bibliografica, incluso l'uso dell'analisi bibliometrica. Se nessun risultato è disponibile, significa che la controversia è nuova; in questo caso, consigliamo vivamente la mappatura;
- Definire il tipo di dati/pubblicazioni (documenti, libri, brevetti, ecc.), in cui viene presentata la controversia. Suggeriamo di focalizzare l'analisi su articoli scientifici perché questi implicano comunemente collaborazioni di area e disciplina;
- Definire le parole chiave e il glossario della mappa. Nel nostro caso, questo è relativamente facile perché A è un termine relativamente nuovo e piuttosto specifico;
- Una volta definiti i termini di ricerca, questi vengono inseriti in una base di dati scientifica come *Scopus* o *Web of Science*;
- Utilizzare strumenti digitali per mappare in modo bibliometrico i risultati. Questi strumenti aiuteranno a gestire tutte le informazioni generate;

Una volta fatto questo, inizia l'analisi di questa mappatura. Appare chiaro, tenendo presente i passaggi appena indicati, perché la cartografia delle controversie dipenda in larga misura da metodi digitali.

Secondo Michel Callon[9], le tecniche digitali aiutano a riunire i vantaggi dell'analisi quantitativa (che consente la gestione di quantità significative di dati) e l'indagine qualitativa (che rimane aperta ai contributi e alle obiezioni degli attori studiati). Nell'ultimo decennio, le tecniche digitali hanno cambiato il modo in cui i ricercatori studiano una controversia, in particolare oggigiorno gli strumenti digitali sono utilizzati per quantificare le informazioni bibliografiche.

Per la nostra cartografia, abbiamo adottato le seguenti tecniche:

- Una linea temporale che mostra i documenti ordinati per anno (per sapere quando il termine è entrato in uso e quando è diventato popolare);
- Un grafico per identificare il numero di articoli per autore. Abbiamo identificato i quattro autori più prolifici analizzando le loro opere;
- Un grafico che mostra il numero di documenti per ogni anno e la loro fonte (per accertare se la controversia è specifica per una particolare disciplina o se è interdisciplinare);
- Una rete e una mappa di densità dell'accoppiamento bibliografico (per classificare le revisioni più transdisciplinari);
- Una mappa di densità delle opere più citate e co-citate;
- Una rete di citazioni di pubblicazioni distribuite lungo una linea temporale;
- Una mappa di rete e densità di co-autori per identificare le principali collaborazioni;
- Gruppi di *clusters* delle co-occorrenze di termini e la densità delle prospettive teoriche;
- Un confronto delle opere più rappresentative (come emergenti dalla rete precedente e dalle mappe dei *cluster*);
- Una mappa di densità degli elementi di co-occorrenza per gli autori più prolifici.

[9] M. Callon, *Can methods for analysing large numbers organize a productive dialogue with the actors they study?*, in «European Management Review», 1, 2006, pp. 7-16.

2. *Un primo approccio*

Per Venturini l'evoluzione di una controversia non è uniforme[10]; le dispute possono a volte rimanere latenti per anni prima di emergere in un'improvvisa cascata di discussioni. L'argomento di A ha seguito questo schema. Come osservato nella figura 2, i documenti scientifici riguardanti A sono aumentati esponenzialmente dal 2009.

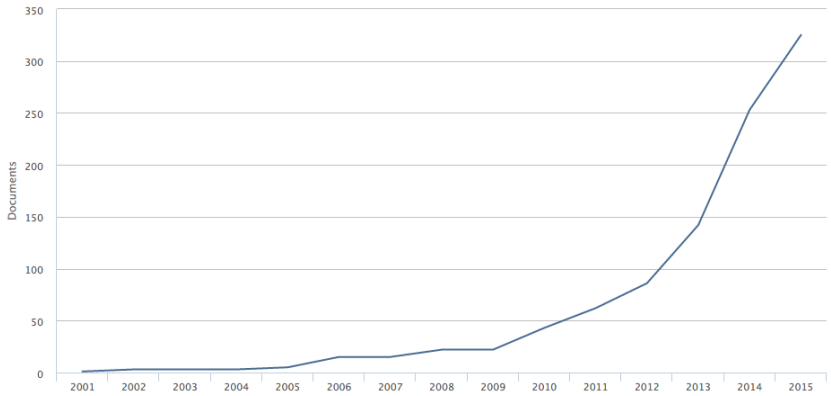


Figura 2 *Documenti per anno (Fonte: Scopus)*

Falkowski[11], Crutzen e Stoermer[12], e Codispoti[13] hanno coniato un nuovo termine per l'era attuale: A. Alcuni di questi ricercatori provengono dalle scienze ambientali e della Terra, e si sono concentrati sulla denitrificazione oceanica e sulla transizione climatica dall'Olocene all'A. Tuttavia, è nel 2009 che A è diventato un termine "popolare" nel panorama scientifico. Ci sono tre opere a alto impatto sull'A nell'ambito delle scienze ambientali e nelle scienze agrarie e biologiche. Due di questi lavori sono incentrati sulla pastorizia in Tibet. Gli autori di

[10] T. Venturini, *Building on faults: how to represent controversies with digital methods*, cit.
[11] P. Falkowski, R. Scholes, E. Boyle, J. Canadell, D. Canfield, J. Elser, F. Mackenzie, *The global carbon cycle: a test of our knowledge of earth as a system*, in «Science», 290, 2000, pp. 291-296.
[12] P. Crutzen, E. Stoermer, *Global change newsletter*, in «The Anthropocene», 41, 2000, pp. 17-18.
[13] L. Codispoti, J. Brandes, J. Christensen, A. Devol, S. Naqvi, H. Paerl, T. Yoshinari, *The oceanic fixed nitrogen and nitrous oxide budgets: moving targets as we enter the anthropocene?*, in «Scientia Marina», 65, 2001, pp. 85-105.

How old is pastoralism in Tibet?[14] hanno sostenuto che, negli ultimi due decenni, i sinantropi hanno sostituito le foreste e le praterie nei pascoli del Tibet. Hanno collegato gli attuali valori di indicatori ecologici delle piante usando l'analisi palinologica e pedologica. Un nuovo scenario per il Tibet è possibile grazie alla collaborazione di paleoecologia, biogeografia e pedologia. Schlutz e Lehmkuhl[15] hanno introdotto l'espressione "A nomade" per descrivere come l'allevamento del bestiame dei nomadi tibetani abbia influenzato il clima monsonico per 6000 anni; la vegetazione naturale simile a una steppa è stata trasformata in pascoli di Kobresia pygmaea. Lovbrand, Stripple e Wiman[16] hanno esaminato la scienza del sistema terrestre per trovare un nuovo modo di affrontare la ricerca sul cambiamento ambientale globale dal punto di vista del concetto di governamentalità di Michel Foucault. Lei e i suoi colleghi hanno identificato A come un sistema di pensiero centrale e ambiguo per la scienza del sistema terrestre che ospita diverse strategie per la sostenibilità. Sembra che il notevole interesse suscitato intorno a A sia iniziato con la domanda che Paul Crutzen e Will Steffen hanno formulato come commento editoriale nel 2003: *Quanto tempo siamo stati nell'era A?*[17]. Per questi autori l'inizio dell'A rimane arbitrario: è questo che genera l'attuale controversia.

Negli ultimi sei anni, abbiamo osservato come la produzione di letteratura in quest'area sia cresciuta esponenzialmente, fino a

[14] G. Miehe, S. Miehe, K. Kaiser, C. Reudenbach, L. Behrendes, L. Duo, F. Schlütz, *How old is pastoralism in Tibet? An ecological approach to the making of a Tibetan landscape*, in «Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology», 1, 2009, pp. 130-147.

[15] F. Schlütz, F. Lehmkuhl, *Holocene climatic change and the nomadic Anthropocene in Eastern Tibet: palynological and geomorphological results from the Nianbaoyeze Mountains*, in «Quaternary Science Reviews», 28, 2009, pp. 1449-1471.

[16] E. Lövbrand, J. Stripple, B. Wiman, *Earth System governmentality: Reflections on science in the Anthropocene*, in «Global Environmental Change», 19, 2009, pp. 7-13.

[17] P. Crutzen, W. Steffen, *How long have we been in the Anthropocene era?*, in «Climatic Change», 3, 2003, pp. 251-257.

ora ci sono 1.036 documenti in *Scopus* che menzionano il termine "Antropocene".

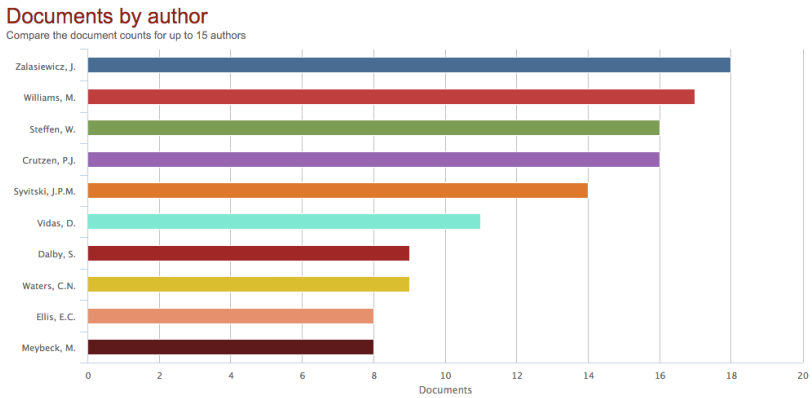


Figura 3 *Documenti per autore (Fonte: Scopus)*

Abbiamo trovato quattro autori con 16 o più pubblicazioni riguardo all'A. Nel mappare questi lavori di autori prolifici focalizzeremo la nostra analisi sulla descrizione delle loro traiettorie e contributi.

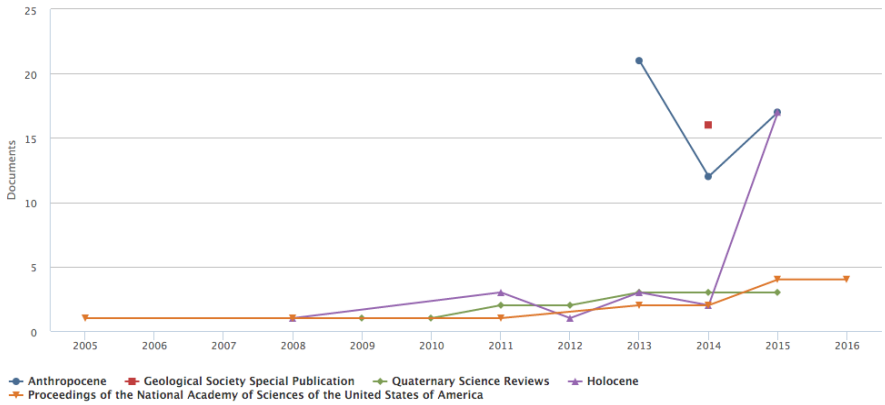


Figura 4 *Numero di documenti per fonte (Fonte: Scopus)*

Negli anni precedenti, molte riviste hanno pubblicato lavori sull'A, e nel 2013 è stato presentato un giornale *ad hoc* sull'A. Negli ultimi anni, l'A ha assunto una posizione di primo piano interdisciplinare nella ricerca scientifica, questa espressione comprende e racchiude tutte le interazioni che gli esseri umani hanno con i processi terrestri. La maggior parte dei documenti sull'A sono stati pubblicati in aree di studi ambientali (41,9%), studi terrestri e planetari (33,2%), scienze sociali e umanistiche (33%) e scienze agrarie e biologiche (21%). Questi documenti

analizzano il significato delle attività umane nel modificare i paesaggi, gli oceani e gli ecosistemi della Terra su scala temporale e spaziale.

Proprio perché il numero di pubblicazioni sull'A è cresciuto in modo esponenziale, le opinioni e collaborazioni tra autori a livello internazionale si sono diversificate. Ciò suggerisce che, nel tempo e attraverso l'azione collettiva dei ricercatori stessi, più istituzioni e autori si uniranno alla rete di comunicazione internazionale che funziona come un sistema auto-organizzativo globale[18]. Tuttavia, a tal proposito, va tenuto presente che la maggior parte delle pubblicazioni sono in inglese e prodotte in istituzioni negli Stati Uniti, nel Regno Unito e in Australia.

Un'ottima recensione per comprendere la complessità di questa controversia è il lavoro di Smith e Zeder[19] che riassume e confronta i vari approcci che gli studiosi di tutte le discipline hanno preso nell'ultimo decennio nel definire la transizione dall'Olocene all'A. Nonostante il proliferare della produzione scientifica su A non abbiamo ancora una mappa completa di questa controversia.

Grazie agli strumenti digitali, possiamo osservare come gli autori di diverse discipline collaborino per creare un paesaggio interessante e interconnesso. Uno dei software scelti per la creazione di questi paesaggi è VOSviewer, che consente la creazione di mappe bidimensionali.

Per Venturini la verifica di un grafico richiede lo spostamento dal grafico a una formula matematica, dalla formula matematica a una base di dati, dalla base di dati all'archivio che contiene le descrizioni, dalle descrizioni alla popolazione campionata e dal campione al fenomeno attuale[20]. Ogni fase comporta diversi

[18] L. Leydesdorff, C. Wagner, *International collaboration in science and the formation of a core group*, in «Journal of Informetrics», 2, 2008, pp. 317-325.
[19] B. Smith, M. Zeder, *The onset of the Anthropocene*, in «Anthropocene», 4, 2013, pp. 8-13.
[20] T. Venturini, *Building on faults: how to represent controversies with digital methods*, cit.

dispositivi e richiede uno sforzo considerevole. Grazie a strumenti digitali come VOSviewer, la disaggregazione diventa molto più semplice, poiché tutti questi passaggi possono essere eseguiti senza allontanarsi dal computer[21].

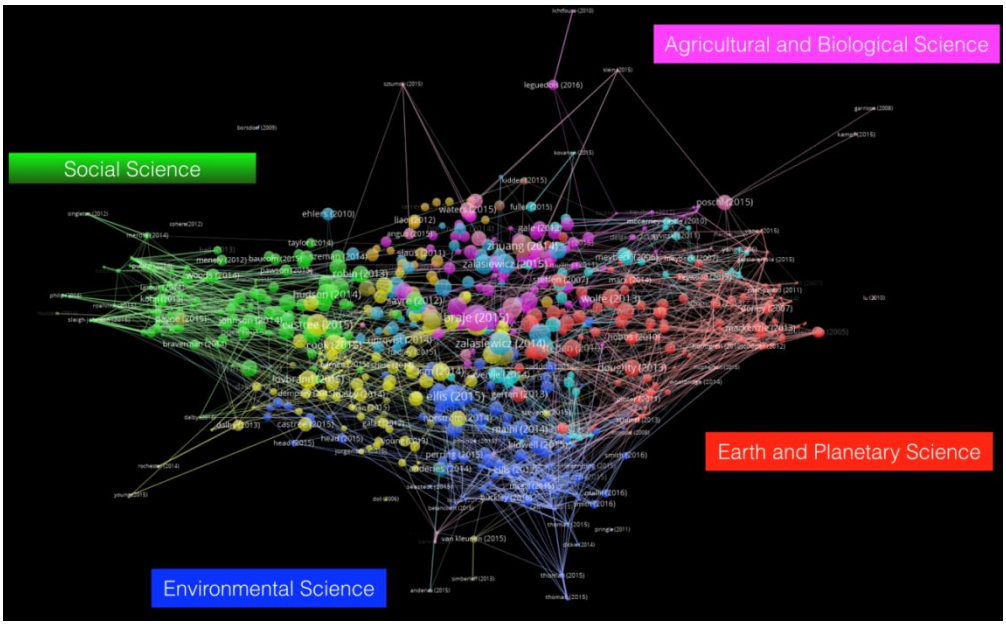


Figura 5 *Accoppiamento bibliografico (Elaborato con VOSviewer)*

Grazie all'accoppiamento bibliografico (Figura 5), possiamo osservare la correlazione degli elementi in base al numero di riferimenti che condividono. Due pubblicazioni sono accoppiate bibliograficamente se lo stesso articolo è citato in entrambe le pubblicazioni[22]; è la sovrapposizione delle liste di riferimento delle pubblicazioni[23]. I *cluster* sono interconnessi tra le quattro aree più rappresentative, quindi si conclude che A è una controversia interdisciplinare.

È interessante notare che gli autori più prolifici (Zalasiewicz, Williams, Steffen e Crutzen) si incontrano nel mezzo della rete. Ciò significa che le loro opere sono le più utili e significative

[21] *Ibid.*

[22] M. Kessler, *Bibliographic coupling between scientific papers*, in «American Documentation», 1, 1963, pp. 10–25.

[23] N. Van Eck, L. Waltman, *Visualizing bibliometric networks*, in Y. Ding, R. Rousseau, D. Wolfram (a cura di), *Measuring scholarly impact: Methods and practice*, Springer, London 2014, pp. 285–320.

per autori di diverse discipline, e questo rende i lavori sull'A più interdisciplinari.

Nel mezzo della mappa di accoppiamento bibliografica c'è un'opera di Todd Braje[24], pubblicata sul *Journal of Archaeological Research*, che ha esaminato il dibattito scientifico sulle implicazioni politiche, sociali e istituzionali dell'A. Grazie a questo testo, si possono mappare gli studiosi di tutte le discipline accademiche al fine di decodificare le complesse interrelazioni tra i sistemi naturali e culturali, e il loro effetto futuro sulla ricerca. Braje[25] ha aggiunto una nuova domanda a quella precedente di Steffer: *Quanto durerà l'A?*

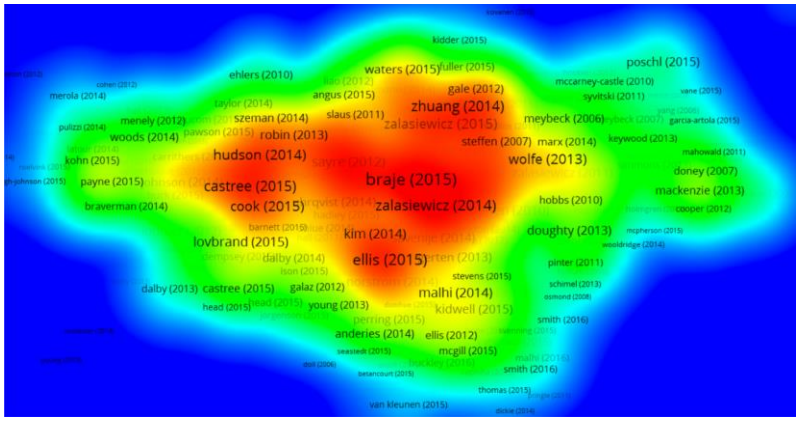


Figura 6 *Visualizzazione della densità dell'accoppiamento bibliografico (elaborato con VOSviewer)*

La Figura 6 mostra lo stesso accoppiamento bibliografico della Figura 5, ma in questo caso non come rete, ma come visualizzazione della densità. Si tratta della stessa mappa, ma la visualizzazione della densità rivela la sua struttura generale, con il nucleo colorato di rosso e la periferia in blu. Il rosso (più scuro) rappresenta la densità più elevata e la dimensione del carattere è proporzionale al numero di occorrenze di un termine. La dimensione del carattere è anche proporzionale al numero di accoppiamenti bibliografici di un autore. Gli autori che occupano posizioni centrali meritano un'attenzione particolare perché hanno maggiori

[24] T. Braje, *Earth Systems, Human Agency, and the Anthropocene: Planet Earth in the Human Age*, in «Journal of Archaeological Research», 23, 2015, pp. 369-396.
[25] *Ibid.*

possibilità di plasmare la controversia[26]. Tuttavia, gli autori nella periferia sono anch'essi attrattivi perché offrono prospettive originali e mettono in discussione ciò che è spesso dato per scontato, come ad esempio Poschl e Shiraiwa[27], che nel loro lavoro si concentrano sulla revisione della chimica multifase dell'atmosfera nell'A. La loro conclusione è stata che

> l'A non si limita a mitigare gli effetti collaterali negativi delle attività umane per astinenza, ma anche a utilizzare attivamente le conoscenze scientifiche e la tecnologia per proteggere e plasmare il pianeta Terra per uno sviluppo sostenibile e un futuro sano dell'umanità[28].

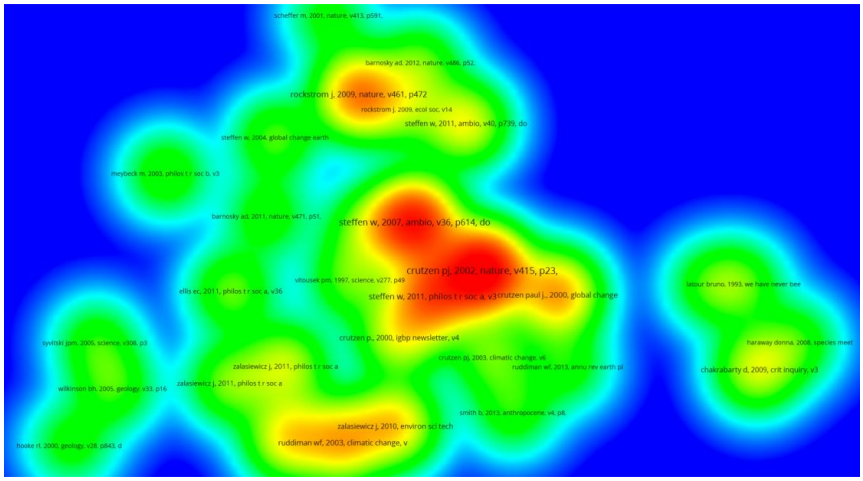


Figura 7 *Densità delle opere più citate e co-citate (elaborate con VOSviewer)*

Nella Figura 7, possiamo osservare la densità delle opere più citate e co-citate. La co-citazione è definita come la frequenza con cui due documenti sono entrambi citati in un terzo documento. Due pubblicazioni sono co-citate se c'è un terzo articolo che cita entrambe le pubblicazioni[29]. Maggiore è il numero di pubblicazioni in cui i testi sono co-citati, più forte è la relazione di co-

---

[26] T. Venturini, *Building on faults: how to represent controversies with digital methods*, cit.

[27] U. Poschl, M. Shiraiwa, *Multiphase Chemistry at the Atmosphere-Biosphere Interface Influencing Climate and Public Health in the Anthropocene,* in «Chemical Review», 115, 2015, pp. 4440-4475.

[28] *Ibid.*

[29] I. Marshakova, *Bibliographic coupling system based on references*, in «Nauchno-Tekhnicheskaya Informatsiya Seriya», 2, 1973, pp. 3-8; e H. Small, *Co-citation in the scientific literature: A new measure of the relationship between two documents*, in «Journal of the American Society for information Science», 4, 1973, pp. 265-269.

citazione tra le due pubblicazioni[30]. L'uso dell'analisi di co-citazione è utile per lo studio delle relazioni tra ricercatori[31]. L'analisi della co-citazione si basa sull'idea che gli autori sono spesso citati perché simili. Un'alta frequenza di co-citazione tra due autori non significa necessariamente che condividano lo stesso punto di vista, ma indica che fanno parte dello stesso discorso[32]. In tali controversie non tutte le posizioni sono uguali e gli autori combattono per occupare importanti aree della controversia. Gli autori che occupano posizioni influenti meritano un'attenzione particolare nel dibattito perché hanno una migliore possibilità di modellarlo. Nella mappa troviamo Williams, Steffen e Crutzen nel nucleo rosso; collaborano su molti lavori e rappresentano gli autori primari che lavorano sull'A, con molti altri autori che li citano. Secondo *Scopus*, il lavoro di Crutzen del 2002[33] pubblicato su *Nature* è citato 257 volte, mentre il lavoro di Steffen, McNeill e Crutzen del 2007, pubblicato su *Ambio*, è citato 248 volte.

Il lavoro del premio Nobel Paul Crutzen del 2002 ha dato una definizione dell'A che ha generato un prima e un dopo nello studio dell'argomento. Successivamente, nel 2007, Steffen, Crutzen e McNeill hanno formulato una nuova domanda: *Gli umani stanno ora travolgendo le grandi forze della natura?*[34]

Le isole in verde sul lato sinistro di questa mappa sono occupate dalle opere di Zalasiewicz, la maggior parte delle quali cita opere dell'area delle scienze ambientali e della scienza terrestre

[30] N. Van Eck, L. Waltman, *Visualizing bibliometric networks*, cit.

[31] K. McCain, *Mapping economics through the journal literature: An experiment in journal cocitation analysis*, in «Journal of the American Society for Information Science», 4, 1991, pp. 290-294; H. White, B. Griffith, *Authors as markers of intellectual space: Co-citation in studies of science, technology and society*, in «Journal of Documentation», 4, 1982, pp. 255-272.

[32] P. Ahlgren, P. Pagin, O. Persson, M. Svedberg, *Bibliometric analysis of two subdomains in philosophy: free will and sorites*, in «Scientometrics», 103, 2015, pp. 47-73.

[33] P. Crutzen, *Geology of mankind*, in «Nature», 415, 2002, p. 23.

[34] W. Steffen, P. Crutzen, J. McNeill, *The Anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of nature*, in «*AMBIO*», 8, 2007, pp. 614-621.

e planetaria. Steffen, Williams, Haywood, Ellis e Zalasiewicz[35] hanno discusso di come varie attività influenzino il sistema terrestre e della necessità di cambiare la relazione umana con il pianeta. Questi autori hanno suggerito la creazione di un efficiente sistema di *governance* per la gestione planetaria, sistema che con tutta probabilità dovrebbe configurarsi come policentrico e multilivello piuttosto che centralizzato e gerarchico[36].

L'isola sul lato sinistro della mappa è composta da opere dell'area delle scienze terrestri e planetarie. Uno degli autori più citati è Bruce Wilkinson[37]; con 121 citazioni, il suo lavoro sulla prospettiva temporale degli umani come agenti geologici è emblematico nel suo campo e presenta concetti riguardanti l'attività antropogenica.

L'isola sulla destra è rappresentata da scienziati sociali e filosofi. Il lavoro di Bruno Latour[38] è uno dei testi più citati sull'A; anche se non menziona il termine nel testo, la sua riflessione riflette su qualcosa di assimilabile. Latour ha mescolato la natura e la società non come due opposte trascendenze attraverso un elemento di mediazione, che un decennio dopo è stato denominato A. Il suo lavoro rappresenta un precursore del termine. Non importa quanto sia marginale un'isola sulla mappa, perché i punti di vista periferici e discordanti possono offrire prospettive e domande originali. Nella scienza, nessuna controversia è un'isola; ognuna è sempre composto da diverse sub-controversie, collegate a molte altre situate in altre isole o

[35] J. Zalasiewicz, M. Williams, A. Haywood, M. Ellis, *The Anthropocene: a new epoch of geological time?*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society of London A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences», 369, 2011, pp. 835-841.

[36] *Ibid.*

[37] B. Wilkinson, *Humans as geologic agents: A deep-time perspective*, in «Geology», 3, 2005, pp. 161-164.

[38] B. Latour, *We Have Never Been Modern* (1991), Harvard University Press, Cambridge 1993.

aree. In questo modo, le controversie non sono binarie (0 o 1), ma sistemi complessi con voci di molteplici autori.

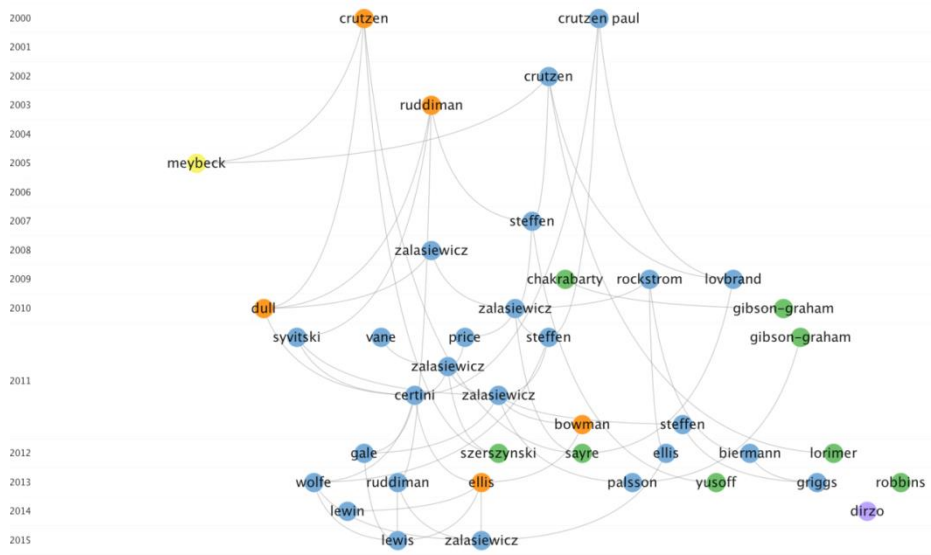


Figura 8 *Rete di citazioni di pubblicazioni (elaborate con CitNetExplorer)*

Nella Figura 8 osserviamo una cronologia della rete di citazioni di pubblicazioni dal 1861 al 2016; da una prospettiva temporale, si può vedere come la polemica sia stata esplorata. La figura usa le stesse informazioni contenute nella Figura 7 ma, grazie al *timeline*, possiamo osservare come le opere principali sono state citate nel tempo. Come accennato in precedenza, l'A è diventato un argomento popolare per i ricercatori solo negli ultimi anni. Questo è evidente in questa linea temporale, poiché le citazioni cominciano a essere importanti solo negli ultimi 10 anni. Ogni cerchio della rete rappresenta una pubblicazione. Solo i 40 articoli più frequentemente citati sono inclusi in questa visualizzazione. Nella rete sono presenti sei *cluster*, che si riferiscono all'area scientifica.

La posizione orizzontale di ciascuna pubblicazione è determinata dalle sue relazioni di citazione con altre pubblicazioni; questo ci permette di osservare come gli autori selezionati siano venuti a occupare la parte centrale del flusso (Crutzen, Steffen, Zalasiewicz).

La posizione verticale di ciascuna pubblicazione è determinata per anno di pubblicazione. Questo ci consente di osservare la distribuzione delle quotazioni e generare un flusso di opere specifiche sulla base delle citazioni più rilevanti. A partire dal 2000, con le opere di Paul Crutzen, il termine A ha iniziato a raccogliere interesse nel mondo accademico.

L'analisi di questi dati dà visibilità a vari punti di vista in base all'area, all'argomento e al tempo.

Il principio base di una visualizzazione come questa è che ogni attore può essere classificato in una rete e che ogni rete può essere collegata abbastanza strettamente da diventare un singolo attore (come nella Figura 9).

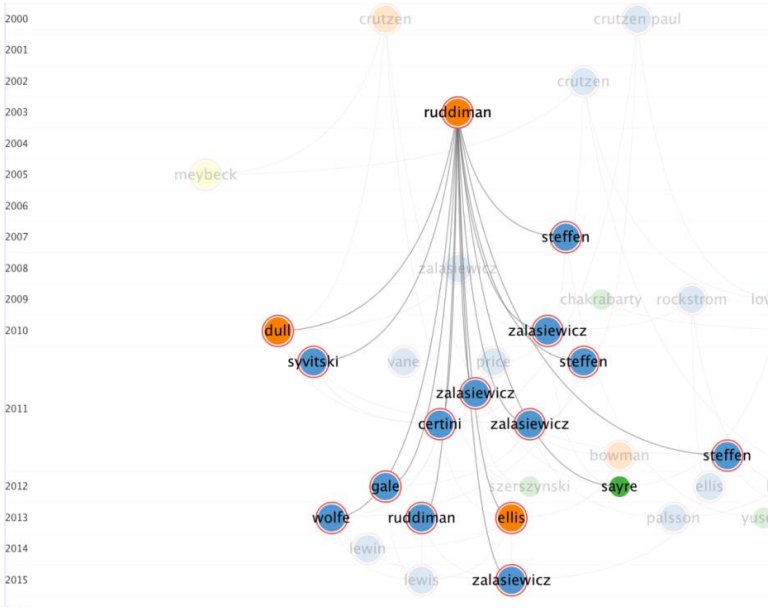


Figura 9 *Sottorete delle citazioni delle pubblicazioni di Ruddiman (elaborata con CitNetExplorer)*

Abbiamo selezionato le pubblicazioni di un solo autore della Figura 8 per analizzarle nella Figura 9. Le linee curve rappresentano i rapporti di citazione. Concentrandosi sul lavoro di Ruddiman, possiamo osservare come è stato creato un flusso negli ultimi 10 anni, con pubblicazioni che generano sottoreti di citazioni diverse negli anni successivi. Ruddiman[39], come con

[39] W. Ruddiman, *The anthropogenic greenhouse era began thousands of years ago*, in «Climatic change», 3, 2003, pp. 261-293.

Wilkinson, lavora con il concetto di attività antropogeniche, concentrandosi sull'effetto serra.

La sottorete di Ruddiman comprende 15 pubblicazioni, 12 delle quali si trovano in un'area interdisciplinare. Sebbene il suo lavoro sia centrato esclusivamente sulla scienza ambientale, genera un interesse al di fuori del suo campo.

Grazie all'interattività degli strumenti digitali, non solo è possibile mostrare la posizione degli attori in un determinato momento nel tempo, ma anche mostrare come questa posizione cambia nel tempo e attraverso l'area, e come questo ha influenzato la definizione stessa della controversia.

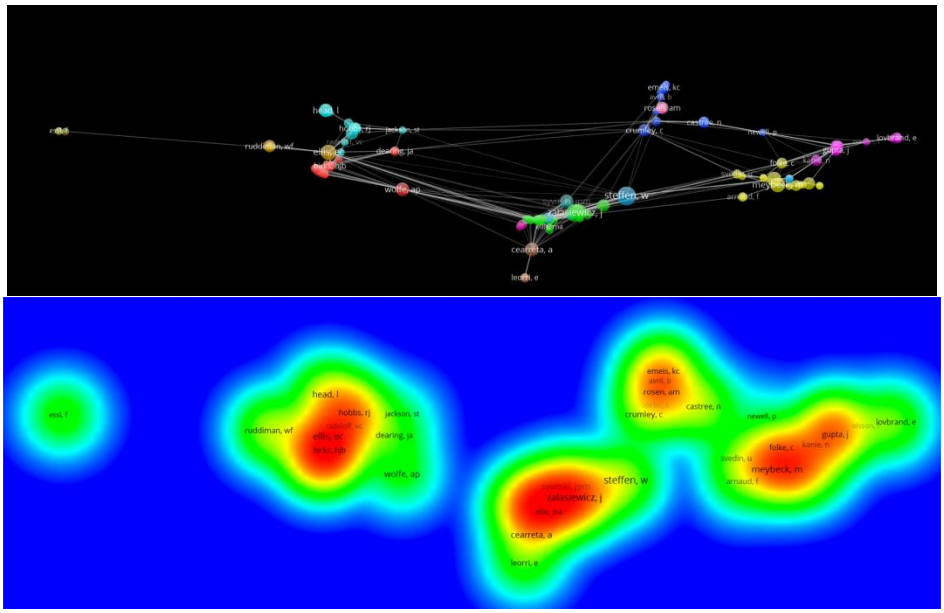


Figura 10 *Rete e densità dei co-autori*

Nella Figura 10 osserviamo la rete e la densità dei co-autori più produttivi sull'A che hanno più di due collaborazioni tra loro. La collaborazione è più frequente nelle scienze naturali che nelle scienze sociali, come si può osservare nella Figura 10. Gli autori collaborativi più prolifici si trovano nel mezzo di questa mappa. Come abbiamo visto prima, molti hanno collaborato nell'ultimo decennio. Steffen è l'autore con più collaborazioni (78 opere collaborative sull'A).

Fino a questo momento, abbiamo osservato le relazioni tra autori e discipline negli ultimi anni, ma non abbiamo ancora capito perché A è una controversia. Per questo motivo, abbiamo bisogno di analizzare le reti costruite attraverso il contenuto di queste opere. Discutendo di questo contenuto possiamo osservare che l'A è una polemica del nostro tempo.

Dobbiamo creare mappe basate sul *corpus* di questi testi. Questi tipi di mappe usano termini che appaiono nel titolo e nell'abstract di ogni opera. Per questa analisi, abbiamo deciso di definire una co-occorrenza comprendente almeno dieci ricorrenze di un termine.

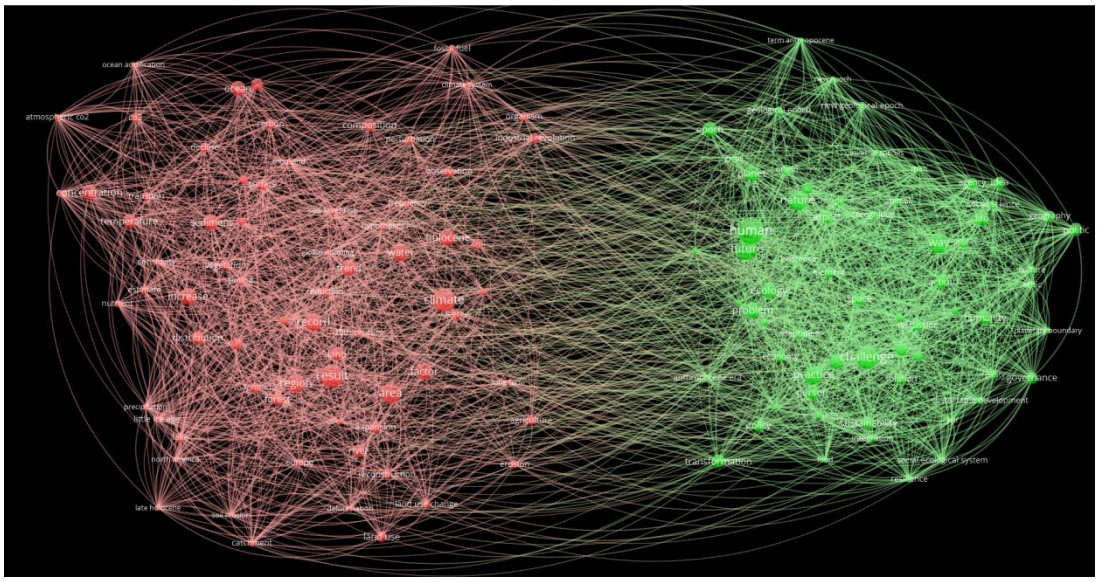


Figura 11 *Mappa della rete di co-occorrenza del termine*

Il numero di co-occorrenze di due parole chiave è il numero di pubblicazioni in cui entrambe le parole chiave si verificano insieme nel titolo, nell'abstract o nell'elenco delle parole chiave[40]. In questa mappa, più importante è un termine, più grande è il cerchio. Anche se sappiamo che una controversia è qualcosa di complesso e non binario, nella Figura 11 osserviamo due *cluster* significativi, uno in rosso e l'altro in verde.

[40] N. Van Eck, L. Waltman, *Visualizing bibliometric networks*, cit.

Prima di iniziare un'analisi di questi termini, pensiamo che sia importante osservare come i nodi di ciascun *cluster* si connettono per creare due grandi polarità.

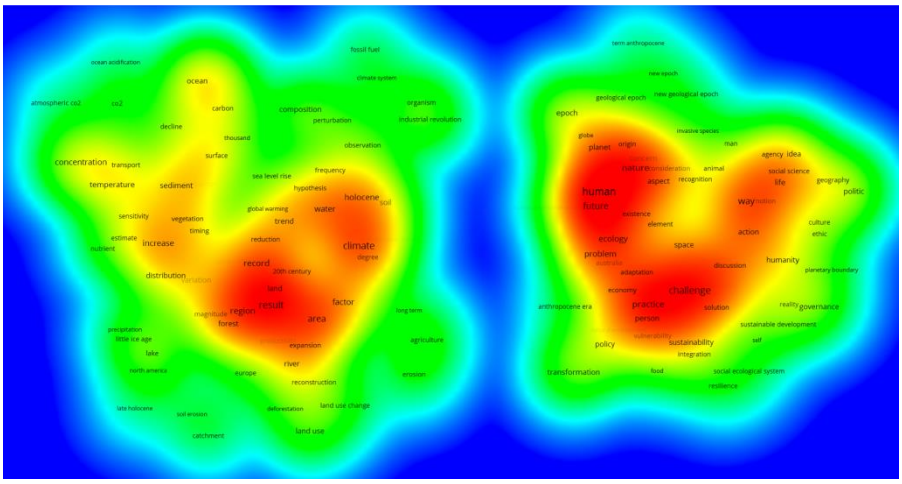


Figura 12 *Mappa della densità degli elementi di co-occorrenza dei termini (VOSviewer)*

Infine, guardando la Figura 12, scopriamo l'esistenza di una grande controversia. Questa mappa mostra un'enorme polemica divisa in due nuclei, a seconda della co-occorrenza dei termini. La Figura 12 illustra due diversi territori dello stesso argomento, ovvero due modi per comprendere e spiegare l'A.

La mappa della densità del *cluster* mostra la co-occorrenza dei termini. Nel primo *cluster*, a sinistra della mappa e in verde, si trovano i termini più frequenti: acqua (70), risultato (69), dati (64), concentrazione (58), clima (54), oceano (52) periodo (48), aumento (37), Olocene (35), biodiversità (34), sedimento (24), rivoluzione industriale (14) e attività antropogenica (13). Abbiamo collegato questi termini alle opere analizzate al fine di accertare quale gruppo detiene le opere di ciascun autore. Grazie al software Wordcounter, abbiamo classificato le parole più usate in questi lavori. Confrontando la mappa in Figura 12 con i 25 termini più frequentemente usati (escludendo le parole generiche e usando solo le radici delle parole), abbiamo osservato che questi termini sono usati da autori che non hanno menzionato A nel loro lavoro, ma menzionavano qualcosa di simile alle attività

antropogeniche[41]. Questi autori preferiscono usare termini tratti da scienze ambientali per mostrare i cambiamenti, causati da attività umane, che hanno trasformato la terra e l'ecosistema.
Sul lato destro della mappa, abbiamo il secondo *cluster* (rosso), dove i termini più frequenti sono umani (141), scienza (115), futuro (98), sfida (83), concetto (69), futuro (64), ambiente (40), geologico (36), governance (35), azione (34), epoca (25), resilienza (21), uomo (21) e opportunità (18). Utilizzando lo stesso metodo di confronto utilizzato con l'altro *cluster*, sembra che molti autori che abbiamo precedentemente citato[42] utilizzano termini trovati nel primo o nel secondo *cluster*. Nessuna ambiguità esiste nelle opere degli autori più citati o prolifici. Tutti gli autori che appaiono nelle mappe precedenti e che sono importanti per l'A per diversi motivi, sono divisi nel primo o nel secondo *cluster*. Combinare la mappa degli articoli di co-occorrenza di termini con il contatore di parole per ogni testo, ci fornisce un risultato chiaro: la controversia sull'A esiste. Questi due elenchi di termini sono molto diversi e possiamo capire perché i termini "era geologica" o "umano" non compaiono mai nel primo *cluster*. Nel secondo *cluster*, i termini "Olocene" e "clima" non appaiono mai. In un'analisi preliminare, possiamo supporre che la prima mappa sia composta da lavori che non sono d'accordo con considerare l'A come una nuova era geologica, credendo nella continuazione dell'Olocene, o almeno che siamo nell'era tarda

[41] E. Ellis, D. Fuller, J. Kaplan, W. Lutters, *Dating the Anthropocene: Towards an empirical global history of human transformation of the terrestrial biosphere*, in «Elementa: Science of the Anthropocene», 1, 2013, pp. 1-8; W. Ruddiman, *The anthropogenic greenhouse era began thousands of years ago*, cit.; B. Wilkinson, *Humans as geologic agents: A deep-time perspective*, cit.
[42] T. Braje, *Earth Systems, Human Agency, and the Anthropocene: Planet Earth in the Human Age*, cit.; P. Crutzen, *Geology of mankind*, cit.; P. Crutzen, W. Steffen, *How long have we been in the Anthropocene era?*, cit.; P. Crutzen, E. Stoermer, *Global change newsletter*, cit.; E. Lövbrand, J. Stripple, B. Wiman, *Earth System governmentality: Reflections on science in the Anthropocene*, cit.; U. Poschl, M. Shiraiwa, *Multiphase Chemistry at the Atmosphere-Biosphere Interface Influencing Climate and Public Health in the Anthropocene*, cit.; W. Steffen, P. Crutzen, J. McNeill, *The Anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of nature*, cit.; J. Zalasiewicz, M. Williams, A. Haywood, M. Ellis, *The Anthropocene: a new epoch of geological time?*, cit.

dell'Olocene. Il secondo *cluster* sembra contenere opere che sono d'accordo con l'idea che A sia una nuova era geologica e individuano nell'attività antropica il nucleo di questa nuova era. Gli articoli scientifici pubblicati sull'A sono in un *cluster* o nell'altro, ma difficilmente hanno connessioni tra di loro.

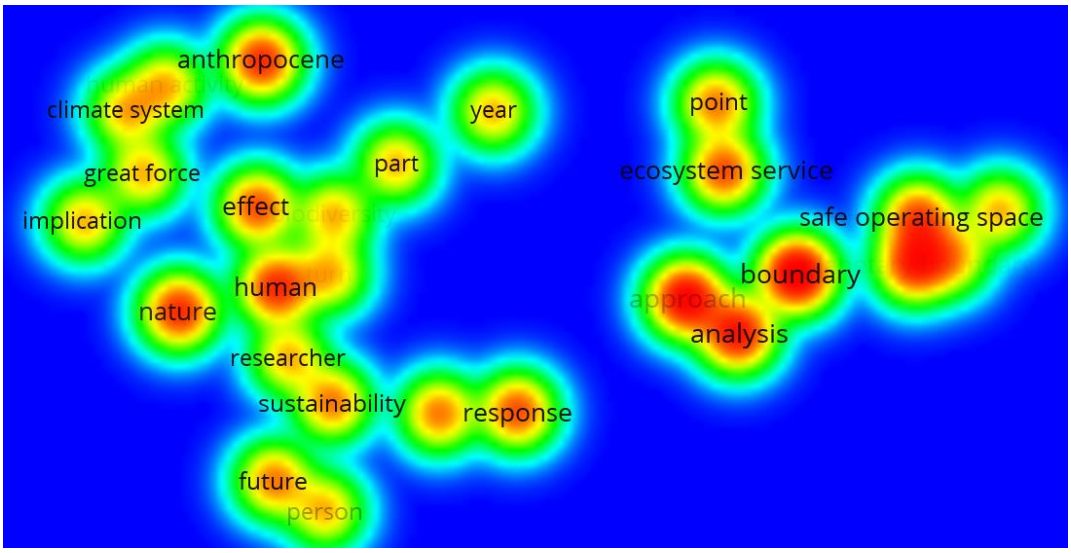


Figura 13 *Mappa della densità degli elementi di co-occorrenza dei termini per gli autori più produttivi (VOSviewer)*

Nella Figura 13, abbiamo analizzato la co-occorrenza dei termini per gli autori più prolifici. Ricordando che la co-occorrenza di termini è definita da una coincidenza di più di cinque parole, la maggior parte dei termini utilizzati dagli autori può essere identificata nel secondo *cluster* di Figura 12.

Gli autori più produttivi e influenti sull'A sono posizionati nel secondo *cluster*, in accordo con il concetto di A. Secondo la cartografia delle controversie, Venturini[43] ha sostenuto che quando sono costantemente impegnati a legare e sciogliere le relazioni, discutendo categorie e identità, rivelando il tessuto dell'esistenza collettiva da molteplici punti di vista e prospettive, nozioni contrastanti e metodologie, e esplorando dove

[43] T. Venturini, *Building on faults: how to represent controversies with digital methods*, cit.

le cose si complicano di più, gli studiosi sono presto sommersi dalla complessità.

4. *Discussione*

La crescita del numero di pubblicazioni relative all'A nell'ultimo decennio ha accresciuto la controversia sul fatto che l'A esista e rappresenti una nuova era, poiché non tutti gli autori concordano pienamente. Abbiamo applicato diverse tecniche digitali per mappare questo dibattito.

In primo luogo, abbiamo osservato un aumento sostanziale delle pubblicazioni scientifiche.

Il carattere multidisciplinare di una ricerca si riflette nell'analisi delle co-citazioni e nell'analisi di co-occorrenza dei termini. Abbiamo trovato due gruppi di termini concomitanti, che rappresentano accordo e disaccordo con l'A, e offrono un confronto tra le opere emblematiche presentate nelle reti.

Abbiamo offerto alcuni paesaggi scientifici che rendono le controversie interessanti da investigare, in particolare laddove le cartografie e gli strumenti digitali possono aiutarci a capirle. Il miglior vantaggio offerto dalle reti e dalle mappe è che facilitano la lettura delle informazioni bibliometriche.

È importante sottolineare che l'esplorazione e la rappresentazione si uniscono sempre in una cartografia.

Gli studiosi sono presto sommersi dalla complessità in quanto sono incoraggiati a assumere molteplici punti di vista e prospettive, a mettere a confronto le nozioni e le metodologie e a esplorare i concetti più complicati.

Queste domande e questo contesto hanno permesso l'esplorazione delle relazioni tra discipline scientifiche, tra scienza e società, e tra scienza e politica, oltre a questioni relative al pensiero e alla comprensione delle relazioni odierne tra umanità, tecnologia e pianeta Terra. Abbiamo testato la fruttuosità dei

metodi bibliometrici digitali per la mappatura dell'A in base al suo *status* di enorme controversia contemporanea.

SIMONE BELLI insegna presso il Dipartimento di Antropologia Sociale e Psicologia Sociale della Facoltà di Scienze Politiche e Sociologia - Universidad Complutense de Madrid

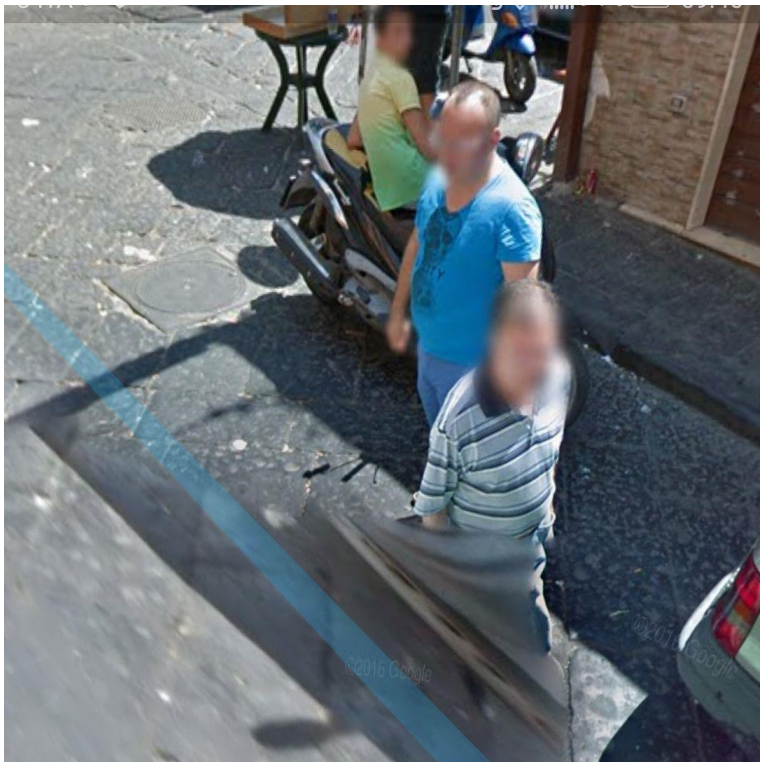
sbelli@ucm.es

TOMMASO GUARIENTO

DARK MESHWORK.
PER UNA TEORIA DELLA COMPLESSITÀ ONTOLOGICA NELL'ERA DELL'ANTROPOCENE

1. *Impensabilità dell'Antropocene* 2. *Mitologemi*
3. *Dark Meshwork* 4. *Cooperare nella complessità* 5. *Mitologia fluida*

ABSTRACT: Dark Meshwork. ***For a Theory of ontological Complexity in the Age of Anthropocene***
This article will provide a taxonomy of the ontological, anthropological and political positions that describe the need for radical epistemological change in the understanding of phenomena related to climate change and digital revolution (Tanatologism, Accelerationism, Decelerationist Cosmopolitics, Xenofeminism). Then, through the analysis of the works of Timothy Morton, Tim Ingold, Emanuele Coccia, Donna Haraway, Eugene Thacker and James Bride, the concept of "dark meshwork" will be outlined, as an ambivalent figure of darkness and hyper-complexity that emerges from the observation of physical phenomena, biological (symbiogenesis and cooperation), ontological (metaphysics of mixture), ethnographic (anthropology of lines) and iconological (the Pathosformel *of the* Ninfa fluida*).*



A proprement parler, il n'existe jamais de texte original: tout mythe est par nature une traduction, il a son origine dans un autre mythe provenant d'une population voisine mais étrangère, ou dans un mythe antérieur de la même population, ou bien contemporain mais appartenant à une autre subdivision sociale – clan, sous-clan, lignée, famille, confrérie – qu'un auditeur cherche à démarquer en le traduisant à sa façon dans son langage personnel ou tribal, tantôt pour se l'approprier et tantôt pour le démentir, donc toujours en le déformant[1].

[1] C. Lévi-Strauss, *Mythologiques 4. L'homme nu*, Plon, Paris 1971, p. 576.

1. *Impensabilità dell'Antropocene*

L'oscurità (cognitiva, emotiva, ambientale, tecnologica, politica) sembra essere un tratto caratteristico della nostra esperienza della contemporaneità. Bisogna però chiarire che "nostra" e "contemporaneità" devono essere intese nel senso di una *conoscenza situata*[2], e non di un punto di vista disincarnato o divino. L'apporto delle *human sciences* alla concettualizzazione dell'Antropocene, per quanto rigoglioso ed estremamente variegato[3] si scontra con una sostanziale impotenza del pensiero. Dalla sua formulazione originaria nei due articoli seminali dello storico postcoloniale Dipesh Chakrabarty[4], la questione della pensabilità dell'Antropocene è stata posta in termini problematici. In particolare: che cosa significa il divenire-specie dei vari collettivi (moderni e non-moderni, umani e non-umani)? Sappiamo che, dal punto di vista della geologia e della climatologia, l'Antropocene designa una definizione provvisoria dell'epoca nella quale la specie umana, presa nella sua *interezza*, è in grado di modificare radicalmente e catastroficamente la struttura climatica ed ecologica dell'intero pianeta[5]. La questione che mescola inevitabilmente le traiettorie delle "due culture" è connessa alle ipotesi di datazione per questa nuova epoca, ovvero: la rivoluzione neolitica, la conquista dell'America, la rivoluzione industriale inglese e lo scancio delle bombe atomiche alla fine della Seconda guerra mondiale. Parlando di oscurità in termini di

[2] D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, pp. 183–203.

[3] É. Hache (a cura di), *De l'univers clos au monde infini*, Ed. Dehors, Paris 2014; M. Wark, *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*, Verso, London, 2015; B. Latour, *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris 2015; J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, London-New York 2015; D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016; R. Beau, C. Larrère (a cura di), *Penser l'Anthropocène*, Les Presses de Sciences Po, Paris 2018.

[4] D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, in «Critical Inquiry», XXXV, 2, 2009, pp. 197–222; Id., *Climate and Capital: On Conjoined Histories*, in «Critical Inquiry», XLI, 1, 2014, pp. 1–23.

[5] S. Lewis, M. Maslin, *Defining the Anthropocene*, in «Nature», DXIX, 2015, pp. 171–180; T. Guariento, *La disarmonia del mondo. L'Antropocene e l'immagine premoderna della natura*, in «Lo Sguardo», XXII, 3, 2016, pp. 13–32.

piano trascendentale, episteme, e forma simbolica, mi riferisco in particolare ad autori come Eugene Thacker[6], Timothy Morton[7] e James Bridle[8], i quali hanno individuato, ciascuno da una prospettiva diversa (teologica, fenomenologica, giornalistica), una sorta di *Pathosformel* o mitogramma che aggiunge un *layer* fondamentale alla consueta diade concettuale catastrofe/palingenesi ben delineata da Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski:

> […] l'Antropocene, annunciandoci la prospettiva di una "fine del mondo" nel senso più empirico possibile o di un cambiamento catastrofico delle condizioni materiali d'esistenza della specie, suscit[a] una vera angoscia metafisica. Quest'angoscia, spesso tendente al panico, si è espressa attraverso la sfiducia verso tutte le figure dell'antropocentrismo – sia come ideologia prometeica del progresso umano in direzione di un Millennio sociotecnico, sia come pessimismo postmodernista che celebra ironicamente il potere costituente del Soggetto denunciandolo in quanto inesauribile matrice di illusioni […] In un'epoca in cui l'esuberanza maniacale e la depressione melanconica sembrano contendersi la guida della psiche collettiva, ogni discorso sulla fine del mondo suscita un discorso inverso che enfatizza l'eternità umana, la sua capacità di superamento e sublimazione, e che tende a considerare tutte le idee di declino o fine come irrealistiche, fantasiose e persino superstiziose[9].

Altrove[10] ho cercato di spiegare come questa figura dicotomica potesse essere integrata con lo studio di Ernesto de Martino sulle apocalissi culturali[11], e in particolare con la sua idea di *crisi della presenza*. In quel caso si trattava di contrapporre due opposizioni semantiche (senso vs insensatezza e apertura utopica vs chiusura identitaria). Avevo chiamato le quattro tendenze: insensatezza (difetto di senso), disorientamento (eccesso di senso), Utopie e sfere immunitarie. Con questa quadripartizione

[6] E. Thacker, *Tra le ceneri di questo pianeta* (2011), tr. it. Nero, Roma 2019.
[7] T. Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, Univ Of Minnesota Press, Minneapolis 2013.
[8] J. Bridle, *New Dark Age: Technology and the End of the Future*, Verso, London - New York 2018.
[9] D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine* (2014), tr. it. Nottetempo, Milano 2017, pp. 75-76.
[10] T. Guariento, *Le rovine del tempo. Catastrofi, previsione, singolarità e realismo speculativo: dalla crisi dell'immaginario all'immaginario della crisi*, in «Lo Sguardo», XXI, 2, 2016, pp. 174–175.
[11] E. de Martino, *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977. Per una versione più aggiornata dell'argomentazione dell'antropologo napoletano, si veda D. Balicco, *Nietzsche a Wall Street: letteratura, teoria e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2018.

volevo rendere conto degli atteggiamenti psico-sociali in rapporto all'*information overload*, ovvero una crescente erosione dei sistemi simbolici[12] propri delle società premoderne e una impossibilità cognitiva di comprendere l'iper-complessità informativa (quella che Franco Berardi chiama «sussunzione mentale»[13]). A questa oscillazione fra scarsità eccesso corrispondevano due modalità di risposta: la chiusura identitaria (nell'emergenza delle "nuove destre", nella riproposizione dell'ideologia della famiglia naturale e nella proliferazione delle linee di confine di *race, gender* e *class*) o l'apertura verso l'incondizionata imprevedibilità del futuro.

Di fronte a una catastrofe climatica già in atto, ovvero di fronte alla prospettiva di una fine de mondo non mitologica ma preannunciata dallo stesso discorso scientifico, il pensiero individuale e collettivo perde il suo *esame di realtà*. Bridle, in un'efficace analogia, connette l'immagine dell'effetto erosivo del *climate change* sul permafrost siberiano con la visualizzazione di un cervello colpito da una malattia neurologica degenerativa[14]. In entrambe i casi vediamo una struttura spugnosa scavata da solchi, zone oscure, incavature: questa forma è un'immagine-sintomo - la segnatura della rottura dei tessuti neurologici, ecosistemici e politici. Nello stesso paragrafo Bridle ci fornisce una spiegazione più materialistica: sopra una certa soglia di concentrazione di anidride carbonica nell'atmosfera la mente umana cessa di funzionare correttamente[15]. La figura dell'oscurità che sto tentando di delineare è quindi posta al crocevia fra l'esaltazione prometeica e la melanconia catastrofica.

---

[12] Su questo punto si può vedere la contrapposizione fra "mondo magico" e "mondo tecnico" delineata da Federico Campagna, e in particolare la sua analisi del simbolo in Jung, Cassirer, Eliade e Lévi-Strauss: F. Campagna, *Technic and Magic: the Reconstruction of Reality*, Bloomsbury Academic, London 2018, pp. 147–156.

[13] F. Berardi, *Futurability: the Age of Impotence and the Horizon of Possibility*, Verso, London-New York 2017, pp. 76-77.

[14] J. Bridle, *op. cit.*, pp. 49-51.

[15] *Ibid.*, p. 74.

> Our vision is increasingly universal, but our agency is ever more reduced. We know more and more about the world, while being less and less able to do anything about it. The resulting sense of helplessness, rather than giving us pause to reconsider our assumptions, seems to be driving us deeper into paranoia and social disintegration: more surveillance, more distrust, an ever-greater insistence on the power of images and computation to rectify a situation that is produced by our unquestioning belief in their authority[16].

2. *Mitologemi*

Di fronte all'imminente collasso climatico-politico, possiamo delineare, sulla scia dell'operazione di prefigurazione iperstizionale di Peter Frase[17], cinque mitologemi/attitudini possibili[18]:

1. *Tanatologismo inumano*: propria di autori neo-nichilisti come Thomas Ligotti[19], ma in fondo esemplificata in molte opere narrative e cinematografiche post-2008[20], come *Melancholia* (von Trier 2011) o *Il cavallo di Torino* (Tarr 2011). Eugene Thacker chiama l'oggetto di questa riflessione «mondo senza di noi»[21]. Si tratta di uno scenario che cerca di afferrare la futura inessenzialità della nostra specie (o della vita stessa, nelle sue mutevoli ramificazioni evolutive). Un pensiero astratto, litico, cosmologico: più un esercizio di speculazione immaginativa che una reale prospettiva politica che però ha il pregio di catturare *realisticamente* l'inevitabile imminenza di una catastrofe a venire. Dal punto di vista della comprensione emotiva, il tanatologismo si vuole neutrale, abulico, anaffettivo. Nella prospettiva della storia delle idee, potremmo definire il tanatologismo come erezione della melanconia a stile generale del

[16] *Ibid.*, p. 186.
[17] P. Frase, *Four Futures: Life After Capitalism*, Verso, London-New York 2016.
[18] Per un precedente tentativo di categorizzazione dell'immaginario scientifico-politico legato al cambiamento climatico, rimandiamo a T. Guariento, *Voir le refuge. Culture visuelle de l'Anthropocène entre catastrophe et construction des niches* in R. Beau, C. Larrère (a cura di), *Penser l'Anthropocène*, cit., pp. 173–197.
[19] T. Ligotti, *The Conspiracy against the human Race: a Contrivance of Horror*, Hippocampus Press, New York 2011.
[20] D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *op. cit.*, pp. 76-93.
[21] E. Thacker, *op. cit.*, pp. 13-17.

pensiero, poiché il suo oggetto è l'estinzione di tutte le cose. Dal punto di vista estetico, la fascinazione per l'estinzione è legata a un culto per le rovine – luoghi essenzialmente hauntologici[22] – nei quali la componente antropica ha assunto l'aspetto di una segnatura monumentale (estetica post-apocalittica).

2. *Prometeismo accelerazionista:* L'atteggiamento che si oppone a questa versione depressiva del futuro è quello che abbraccia completamente le possibilità manipolatorie della specie umana, e in particolare delle potenzialità di *governare* il cambiamento climatico attraverso l'alterazione ingegneristica (e dell'ecosistema e della stessa struttura biologica di *homo sapiens sapiens*)[23]. Il prometeismo ha due facce: quella "esterminista" e tecno-capitalista[24], che ritroviamo nel programma politico neo-reazionario di autori di Nick Land[25] e Curtis Yarvin[26], i quali immaginano un futuro in cui la forma-stato viene sostituita dalla creazione di una rete di piccoli regni autosufficienti (*patchwork*) nella quale vige un rigido sistema di strutturazione castale delle comunità retto da principi eugenetici, razzisti e maschilisti; e quella *left-oriented* di Nick Srnicek e Alex Williams[27], che ripropone un modello di pianificazione economica (*à la* Lenin) e di costruzione dell'egemonia (*à la* Laclau) la cui funzione è quella di riconvertire in senso socialista le acquisizioni tecnopolitiche del Neoliberalismo. Il nucleo ideologico dal quale si biforcano queste traiettorie politicamente opposte è la nozione di singolarità tecnologica[28], ovvero l'apparizione di un macrorganismo collettivo (sia questo un'intelligenza artificiale,

[22] M. Fisher, *The Weird and the Eerie*, Watkins Media Ltd, London 2016.
[23] D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *op. cit.*, pp. 104-125.
[24] P. Frase, *Four Futures*, *op. cit.*
[25] http://www.thedarkenlightenment.com/the-dark-enlightenment-by-nick-land/
[26] https://www.unqualified-reservations.org/2008/11/patchwork-positive-vision-part-1/
[27] N. Srnicek, A. Williams, *Inventare il futuro: per un mondo senza lavoro* (2015), tr. it. Nero, Roma 2018.
[28] T. Guariento, *Le rovine del tempo*, cit., pp. 175-180; Id., *Introduzione al pensiero di Nick Land*, in «Lo Sguardo», XXIV, 2, 2018, pp. 249–268.

o una totale fusione con la rete). Un dettaglio interessante, rispetto alla comune matrice escatologica della prospettiva tanatologica e di quella prometeica, è l'imminenza dell'Evento Finale: in sostanza la degradazione politica ed ecologica del pianeta coinciderebbe incidentalmente con la genesi di una super-intelligenza (situata all'incirca a metà di questo secolo).

3. *Cosmopolitica decelerazionista:* È l'ipotesi avanzata da De Castro e Danowski[29] sulla scorta dei recenti lavori di Isabelle Stengers[30]: si tratta di considerare come un bene comune da difendere la ricchezza delle diversità delle modalità ontologiche di *worlding*[31]. Dal punto di vista dell'*ontological turn*[32], prestare attenzione all'ecologia delle relazioni fra i vari collettivi delinea non solo una prospettiva di ricerca accademica, ma anche una strategia di adattamento alle devastazioni della crisi in corso. Philippe Descola[33] e De Castro parlano della necessità di concepire una modalità di pensare che integri l'ampio spettro delle tecniche non-moderne di costruire *legami* (*making kin*):

> Ora, se gli Amerindi, come moltissimi altri popoli non moderni, condividono un qualsivoglia obiettivo culturale fondamentale, è proprio quello di *avere dei figli*, di costruire delle famiglie, di allearsi con altre famiglie attraverso il matrimonio, di distribuire e diffondere la prole, perché per persone vivono *in* altre persone, *con* altre persone, *attraverso* altre persone. Inoltre, gli indios preferiscono mantenere una popolazione relativamente stabile invece di aumentare la "produttività" e di "perfezionare" la tecnologia[34].

Questa strategia decelerazionista, vedremo in seguito, è uno degli elementi centrali del pensiero ecologista anarchico da Kropotkin[35]

---

[29] D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *op. cit.*, pp. 233-250.
[30] I. Stengers, *Au temps des catastrophes résister à la barbarie qui vient*, La Découverte, Paris 2009; Id., *Une autre science est possible!: manifeste pour un ralentissement des sciences*, La Découverte, Paris 2017.
[31] P. Descola, *Cognition, Perception and Worlding*, in «Interdisciplinary Science Reviews», XXXV, 3–4, 2010, pp. 334–340.
[32] M. Holbraad, M. A. Pedersen, *The ontological Turn: an anthropological Exposition*, Cambridge University Press, Cambridge 2017; P. Charbonnier, S. Gildas, P. Skafish (a cura di), *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*, Rowman & Littlefield International, London 2017.
[33] P. Descola, *Humain, trop humain*, in R. Beau, C. Larrère (a cura di), *Penser l'Anthropocène*, cit., p. 27.
[34] D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *op. cit.*, p. 216.
[35] P. Kropotkin, *Scienza e anarchia* (1901), tr. it. Elèuthera, Milano 2011, pp. 141-143.

a Bookchin[36], laddove il primo prende a spunto il modello delle città europee nel Medioevo, e il secondo i collettivi non-moderni, da lui definiti "società organiche":

> Il tratto più importante della tecnica in una società preindustriale [organica] è il fatto che essa è in genere assai più *adattiva* che *innovativa*. Laddove una cultura è socio-strutturalmente ricca, ricca di relazioni umane, di responsabilità comunitarie, di un comune impegno solidale, essa tende a *elaborare* un nuovo sistema tecnico, anziché a "svilupparlo". Tenute sotto controllo dai vincoli dell'usufrutto, della complementarietà, del minimo irriducibile, della disaccumulazione, le società primitive tendevano a elaborare la tecnica con grande prudenza e con un'acuta sensibilità per la sua integrabilità nelle istituzioni sociali esistenti[37].

4. *Xenofemminismo anti-naturalista:* Questa prospettiva condivide in parte alcuni assunti del modello prometeico, ma lo epura dai suoi elementi reazionari ed eteronormativi. In particolare, nella versione esposta da Helen Hester la natura non è un oggetto neutro al quale rivolgersi in cerca di nuovi modelli per riorganizzare le società umane, ma un *campo di battaglia e riscrittura*[38]. La potenza manipolatoria della nostra specie viene declinata all'alterazione delle dotazioni biopsichiche in vista non tanto di un *potenziamento militarizzato* delle nostre facoltà, ma all'estensione e razionalizzazione della sfera della cura[39].

> Perhaps what we need in order to activate ethical and political agency is an understanding not so much of the human as of the agential political subject – a subject who does not precede her constitution or formulation, but who is created by it. This is a subject who is not inert, but live – constantly being contested for, shaped and reshaped in response to collective struggle and contemporary conditions. It is not inconceivable that such a subject might eventually exceed what we now understand to be the human, or that the qualities we now associate with the human might be more equitably distributed across a wider set of actors[40].

3. *Dark Meshwork*

> Quanto più alziamo lo sguardo verso l'alto, tanto più i discorsi vengono contratti dalla contemplazione delle realtà intellegibili; così pure anche ora, nel momento in cui penetriamo nella tenebra superiore all'intelligenza, noi troviamo non più discorsi brevi, ma la

[36] M. Bookchin, *L'ecologia della libertà: emergenza e dissoluzione della gerarchia* (1982), tr. it. Elèuthera, Milano 2010, pp. 81-108.
[37] *Ibid.*, p. 363.
[38] H. Hester, *Xenofeminism*, Polity Press, Cambridge 2018, p. 12.
[39] Id., *SAPIENCE + CARE*, in «Angelaki», XXIV, 1, 2019, pp. 67–80.
[40] *Ibid.*, p. 72.

> totale assenza di parole e di pensieri. In quel caso il discorso, scendendo dall'alto verso il basso, si allargava in proporzione alla discesa; ora invece, elevandosi dal basso verso la sfera superiore, si contrae in proporzione all'ascesa, e dopo averla compiuta diventa completamente muto, per unirsi direttamente all'ineffabile[41].

L'ultima immagine-modello che vorremo proporre non ha una consistenza propria, né sarà espressa in maniera esaustiva: si tratta di un aggregato di posizioni ontologiche, fisiche, biologiche, etnografiche e politiche che preleva elementi dalle quattro modellizzazioni precedentemente esposte e da altre, e che cerca di afferrare la natura oscura e complessa della dicotomia Antropocene/Singolarità Tecnologica. James Bridle[42] ed Eugene Thacker[43] rimandano al testo di un anonimo mistico inglese del XIV secolo, *La nube della non conoscenza*[44], il quale riprende la cosiddetta *teologia negativa* dello Pseudo-Dionigi (IV secolo), ovvero una modalità di avvicinamento al divino non razionale e non linguistica, fondato sulla contemplazione delle immagini e sulla fusione dell'ente con l'oggetto della sua contemplazione (l'assoluto). Bridle parla della necessaria emergenza di un *pensiero nebuloso o cloud thinking* (sia nel senso di *cloud* archivistico che nell'attenzione alle mutazioni climatiche); Thacker asserisce che l'ordine del discorso del misticismo sia utile a esporre lo stato di crisi, incomprensione ed esaltazione originate dall'iper-complessità tecnologica e dall'escatologia climatica. Allo stesso modo, Federico Campagna individua nel centro del "mondo magico" la figura dell'ineffabile *Deus Absconditus*[45]. Queste metafore operative ci permettono di avvicinarci, in via preliminare, al contenuto del nostro modello.

Con l'espressione *"dark meshwork"* vogliamo indicare una figura emergente nell'ambito dell'antropologia e della filosofia contemporanea, ovvero la complessa tessitura o rete di

[41] Pseudo-Dionigi Aeropagita, *Gerarchia celeste; Teologia mistica; Lettere*, L. Salvatore (a cura di), Città Nuova, Roma 1986, p. 110.
[42] J. Bridle, *op. cit.*, p. 9.
[43] E. Thacker, *op. cit.*, p. 176 e 177.
[44] P. Boitani (a cura di), *La nube della non conoscenza*, Adelphi, Milano 1998.
[45] F. Campagna, *op. cit.*, pp. 181-186.

interrelazioni fra umani e non-umani, organismi e protesi tecnologiche, locale e universale, fra paure apocalittiche e speranze tecnologiche. Bridle chiama questo oggetto semplicemente *"Network"*, ovvero:

> us and our technologies in one vast system – to include human and nonhuman agency and understanding, knowing and unknowing, within the same agential soup[46].

Per parlare dello stesso concetto Morton utilizza il termine *"mesh"*[47], facendo riferimento alla nozione di interconnessione fra gli oggetti tecnici descritta da Heidegger (la catena degli utilizzabili) e Bruno Latour (l'inter-oggettività). L'antropologo britannico Tim Ingold parla ugualmente di *"mesh"* o *"meshwork"*[48], una nozione geografica che ricava da Herni Lefebvre (l'intreccio delle tracce prodotte dai percorsi di animali e umani intorno ai loro rispettivi *Umwelten*). Nell'approfondimento dell'antropologia delle linee avanzato da Ingold la nozione di *"mesh"* subisce un processo di estensione, deformazione ed esplosione[49]: da modello elaborato per spiegare la connessione degli oggetti tecnici, a figura centrale di espressione di ogni forma vivente sino a diventare schema di espressione delle mutazioni atmosferiche. In questo senso, è utile ricordare che per Ingold il *mesh* non rappresenta un macrorganismo, né una sussunzione delle parti in una superiore totalità, ma una inter-penetrazione delle entità, una zona di indistinzione e trasformazione[50]. La percezione della realtà in termini di tracce, trame, intrecci – dalla proiezione di luminose catene immaginarie fra una stella e l'altra, alla costruzione di sigilli magici, alla chiroscopia, o ad altre forme di mantica – è l'operazione più diffusa della razionalità analogica dei collettivi non-moderni[51]. Il potere moderno, coloniale, naturalista, invece, tende a contrarre il *mesh* in un

[46] J. Bridle, *op. cit.*, p. 5.
[47] T. Morton, *Hyperobjects,* cit., p. 83.
[48] T. Ingold, *Lines: a brief History*, Routledge, New York 2007, p. 80.
[49] Id., *The life of lines*, Routledge, New York 2015, p. 87.
[50] *Ibid.*, p. 10.
[51] Id., *Lines,* cit., p. 50.

sistema ordinato (una struttura, una scacchiera, una cartografia), distruggendo l'originario intreccio di organismi, mitologie, e relazioni ecologiche visualizzato dalla "scienza del concreto" premoderna[52]. L'universo che emerge dalla prospettiva del *mesh* dell'antropologo britannico implica un'importante riconsiderazione della teoria dell'evoluzione darwiniana: in luogo di considerare classi separate come individui, regni, specie, biomi, bisogna considerare le singole entità come vortici in un flusso[53]. Inoltre, queste entità, di fatto non esistono in quanto oggetti stabili, ma si mescolano continuamente in una confluenza di flussi inarrestabile[54]. Di fatto la figura del *mesh* descrive una posizione di traduzione, mediazione e relazione che diventa il perno di un modello *morfologico* e *ontogenetico*[55]:

> […] a movement of generation and dissolution in a world of becoming where things are not yet given – such that they might then be joined up- but on the way to being given. It is an interstitial differentiation, a fission/fusion reaction, a winding and unwinding, inhalation and exhalation, flowing one way in a direction orthogonal to the double arrow of between but with no final destination[56].

La stessa figura di un universo fluido, intrecciato e in movimento, la ritroviamo nella nozione di *mélange* metafisico di Emanuele Coccia:

> Tout y est fluide, tout y existe en mouvement, avec, contre ou dans le sujet. Il se définit comme élément ou flux s'approchant, s'éloignant ou accompagnant le vivant, lui-même flux ou partie d'un flux. C'est un univers à proprement parler *sans choses*, un énorme champ d'événements à intensité variable[57].

E nuovamente, con una portata ontologica che si sposta dal mondo delle relazioni intra ed extra-specifiche delle specie biologiche a quello della fisica quantistica, in Timothy Morton:

> The symbiotic real is a weird "implosive whole" in which entities are related in a non-total, ragged way. (I'll be defining "implosive holism" throughout.) In symbiosis, it's unclear which is the top

[52] *Ibid.*, p. 81.
[53] *Ibid.*, p. 117.
[54] Id., *The Life of Lines*, cit., p. 14.
[55] P. Descola, T. Ingold, *Être au monde, quelle expérience commune? Débat*, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 2014, p. 20.
[56] T. Ingold, *The life of lines*, cit., p. 147.
[57] E. Coccia, *La vie des plantes: une métaphysique du mélange*, Payot & Rivages, Paris, 2016, p. 47.

> symbiont, and the relationship between the beings is jagged, incomplete. Am I simply a vehicle for the numerous bacteria that inhabit my microbiome? Or are they hosting me?[58]

4. *Cooperare nella complessità*

Come abbiamo visto, è possibile far emergere l'immagine del *dark mesh* a partire dalla confluenza di una riflessione sui limiti della conoscenza umana (l'oscurità dei fenomeni climatici e tecnologici), e di un tentativo di "entrare nel flusso" di questa complessità (il nuovo materialismo naturalista di Ingold, Morton e Coccia). Evidentemente, da un punto di vista storico-concettuale, il *rizoma*[59] di Deleuze e Guattari concentrava molte delle caratteristiche della metafisica della mescolanza che abbiano brevemente ricostruito nel paragrafo precedente. Ciò che l'*Ontological turn*, l'*Objet-oriented-ontology* e il *New materialism* apportano all'originaria intuizione dei due filosofi francesi è una torsione *oscura,* ovvero l'attestazione dell'impossibilità dei modelli, per quanto estesi, eterogenei e transdisciplinari, di *cogliere* un tratto unitario e permanente nella dispersione delle entità fluide. Questa oscurità è duplice: in parte prodotto dei *Big Data* e della nostra impossibilità di modellizzazione (Bridle) e in parte perché questa *impasse* si trasforma in vero e proprio orrore (Thacker). Volendo provare a delineare una nuova cartografia dei *mille plateaux* della contemporaneità non potremmo che generare un modello impreciso, affrettato e incompleto, un colpo d'occhio su un frammento di realtà molto più vasta e inconoscibile.

a. Da un punto di vista *fisico*, la *non-località quantistica* ci espone a uno scenario inquietante nel quale a condizioni estreme le entità si fondono fra loro[60], e la stessa nozione di spazio

[58] T. Morton, *Humankind: Solidarity with non-human People*, Verso, London 2017, p. 1.
[59] G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie, tome 2: Mille Plateaux*, Editions de Minuit, Paris 1980, pp. 9–38.
[60] T. Morton, *Hyperobjects*, cit., p. 42.

scompare per creare delle interconnessioni (*entanglement*) simultanee, senza passaggio di tempo[61].

b. Da un punto di vista *biologico,* le distinzioni fra individuo, specie e popolazioni possono scomparire[62] e lasciare spazio a relazioni di simbiogenesi, contrapposte alla cosiddetta "sintesi moderna" che descrive l'universo vivente come una «*lotta spietata fra individui assetati di sangue*»[63]. Sarebbe facile descrivere questo tipo di relazioni in termini di collaborazione altruistica[64], e mutuo appoggio[65], ma si tratta di un'operazione più complicata. Già Kropotkin individuava una tendenza *ambigua* nella cooperazione biologica[66]: alcuni animali sembrano *collaborare* per un fine più alto (quello della sopravvivenza della specie), così come alcune società umane (quelle premoderne) esibiscono più facilmente principi egualitari e partecipativi. La questione, come già evidenziato da Morton[67], è come ripensare in termini *inumani* la relazione di inter-passività degli organismi. La biologia e la psicologia evoluzionistica contemporanee[68], quando non appiattite al modello iper-individualista del gene egoista, rivelano una complessità inaspettata, espressa sinteticamente in una frase di Donna Haraway:

> […] *everything is connected to something, which is connected to something else. While we may all* ultimately *be connected to one another, the specificity and proximity of connections matters*– who we are bound up with and in what ways[69].

Non si può erigere a principio fondamentale della biologia, della politica e dell'ontologia un'attitudine universalmente altruistica o predatrice, bisogna osservare *nel dettaglio* i singoli attanti,

---

[61] *Ibid.*, p. 45.
[62] A. Tsing, *The Mushroom at the End of the World: on the Possibility of Life in capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton 2017, pp. 138–144.
[63] *Ibid.*, p. 28.
[64] P. Kropotkin, *op. cit.*, p. 80.
[65] *Ibid.*, p. 81.
[66] *Ibid.*, p. 119.
[67] T. Morton, *Humankind,* cit., pp. 175-176.
[68] R. Trivers, *The Evolution of Reciprocal Altruism*, in «The Quarterly Review of Biology», 46, 1, 1971, pp. 35–57; M. A. Nowak, *Five Rules for the Evolution of Cooperation*, in «Science», 314, 2006, pp. 1560–1563.
[69] D. Haraway, *op. cit.*, p. 173.

la qualità e la quantità delle loro relazioni, senza far intervenire presupposizioni ideologiche o modelli precostituiti. Nell'osservare il rapporto simbiotico fra api e orchidee si può parlare di *reciproco inganno,* oppure tentare di immaginare nuovi modelli di *respose-ability*[70]. Allo stesso tempo, nel giudicare l'erogazione del mutuo aiuto nelle relazioni interspecifiche e intraspecifiche, bisogna considerare l'ambiente, il numero degli individui di un gruppo, quantità e qualità delle interazioni[71]. Ad esempio, è noto che i corvi emettano dei segnali acustici appena trovano delle carcasse (risorsa di cibo scarsa nel loro ambiente): in luogo di voler appiattire tutto all'auto-riproduzione di un'identità (individuale, di specie, o di gruppo), bisognerebbe considerare, da un punto di vista ecologico e femminista, che le motivazioni di questo gesto apparentemente contro-intuitivo e gratuito possono essere complesse, molteplici, contraddittorie e infine parzialmente *insondabili*: un desiderio di condivisione, una forma di cura, un bisogno di contribuire al bene comune o di ripagare i debiti passati.

c. Da un punto di vista *teologico* e *metafisico,* bisogna sostituire la trascendenza con la "*subscendence*"[72], ovvero l'idea all'interno di un rapporto mereologico le parti possano rivelarsi più grandi del tutto. Per questo è necessario decostruire la concezione *angelica* della *fusione collettiva* dell'intelligenza della specie umana[73]. Questa modalità teologica di pensare e la Singolarità Tecnologica e il *General Intellect* (la fusione delle mente in un unico macrorganismo senziente nell'angelologia di Averroè[74]) come un *mélange* di organismi[75] nei termini della pericoresi delle

[70] *Ibid.*, p. 68.
[71] T. van Dooren, V. Despret, *Evolution: Lessons from Some Cooperative Ravens* *https://www.academia.edu/19702356/Evolution_Lessons_from_Some_Cooperative_Ravens*
[72] T. Morton, *Humankind,* cit., pp. 102-114.
[73] P. Virno, *Gli angeli e il general intellect*, in «Forme di vita», V, 2006, pp. 171–180.
[74] G. Agamben, *Mezzi senza fine: note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 18-19.
[75] E. Coccia, *op. cit.*, pp. 176-177.

figure trinitarie, rischia di rendere indistinta e anonima ogni individualità. Il pensiero tentacolare e nebuloso, invece, nega quest'essenza *singolare-plurale*, nega quindi che ogni ente, *indifferentemente*, partecipi della stessa co-essenzialità[76]. Piuttosto: ogni flusso si altera a piacimento, si cristallizza, può diventare muta o essere alienato, agire in modo sacrificale o predatorio, perire o rinascere, *restando sempre in relazione* con qualcosa, nei modi locali ed eterogenei che gli sono concessi.

5. Mitologia fluida

Nella descrizione del modo di produzione capitalista, Marx utilizza l'esempio del direttore d'orchestra all'altezza del capitolo dedicato alla cooperazione[77]: costui governa l'apparente brulichio melodico degli orchestranti imponendo loro un ordine e una struttura. In *Mille Plateaux,* Deleuze e Guattari menzionano la «valutazione anticipante»[78] dell'apparato di cattura, in riferimento al processo di *omologazione* delle differenze ed *estrazione* del surplus di produzione/desiderio. In questo articolo si è tentato di proporre non tanto uno stile di pensiero o una teoria, quanto un insieme caleidoscopico di prospettive (ontologiche, biologiche, antropologiche, fisiche) con l'intenzione di affrontare l'apparente oscurità del *mesh* tecno-biologico, per opporre un'epistemologia alternativa all'egemonia del Realismo Capitalista[79]. In conclusione, vorremo provare a evocare un'ultima figura che idealmente si combina con la citazione di Lévi-Strauss posta in esergo.

Ciò di cui il capitale vuole appropriarsi è, in ultima analisi, quella confusione caotica di suoni e quella molteplicità di differenze descritte da Marx, Deleuze e Guattari. Questa "sostanza

[76] J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale* (1996), tr. it. Einaudi, Torino 2001, p. 7.
[77] K. Marx, *Il capitale: critica dell'economia politica*, tr. it. Newton Compton, Roma 2015, p. 249.
[78] G. Deleuze, F. Guattari, *op. cit.*, p. 546.
[79] M. Fisher, *Realismo Capitalista* (2009), tr. it. Nero, Roma 2018.

dai molti nomi" è desiderio, tempo, lavoro, attenzione, relazione, produzione, natura, vita, materia. *Dentro* l'Antropocene le distinzioni sembrano dissolversi, cosicché gli attributi gotici e mostruosi coi quali Marx dipingeva il Capitale potrebbero essere estesi allo stesso *climate change* o, in generale, a *tutto ciò che esiste*. Le storie, come la vita degli organismi, osserva Ingold, si rassomigliano[80]. Le intricate operazioni di trasformazione dei miti, delle immagini oniriche e delle specie biologiche sembrano esibire una certa «somiglianza di famiglia»[81]. Un mito, un'immagine, un simbolo, una forma biologica *non hanno origine*: la loro apparente essenza si perde nelle ramificazioni che li hanno preceduti e che li seguiranno. Questa potenza trasformativa è l'essenza della *ninfa fluida* di cui parla lo storico dell'arte francese Didi-Huberman: una potenza sempre alienabile, estraibile, catturabile, che vive in uno stato di perenne precarietà ontologica. La ninfa/baccante che migra dai bassorilievi greci alle tele di Botticelli è identificata dagli iconografi per via della «brezza immaginaria» che muove le sue vesti. La ninfa, ovvero la *Pathosformel* originaria ricercata da Aby Warburg, non si può *catturare* perché non descrive un simbolo o un'allegoria, ma l'intreccio di un evento atmosferico (una brezza improvvisa) e una passione ambivalente (l'amore e la vendetta). La ninfa conserva un carattere oscuro[82], che lega la sua natura femminea alle inquetanti divinità ctonie invocate da Donna Haraway[83] come icone femministe dell'Antropocene. Artemide, Medusa, la Signora delle Bestie, *Potnia Theron*: il mostro a cui Perseo mozza la testa per farne uno scudo con l'aiuto di Atena. Ma i simboli, le immagini e i miti, così come *ogni entità* nell'epoca dell'Antropocene sopravvivono sempre in una forma *spettrale*[84], ovvero condivisa fra

[80] T. Ingold, *Lines*, cit., p. 90.
[81] G. Didi-Huberman, *Ninfa fluida: essai sur le drapé-désir*, Gallimard, Paris 2015.
[82] R. Calasso, *La follia che viene dalle Ninfe*, Adelphi, Milano 2005.
[83] D. Haraway, *op. cit.*, pp. 53-54.
[84] T. Ingold, *Humankind*, cit., pp. 81-93.

vita e non vita e sparpagliata oltre i confini delle specie, delle classi, dei generi, degli individui e delle nazioni.

Tommaso Guariento ha conseguito il titolo di Dottore di Ricerca in Studi Culturali Europei presso l'Università degli Studi di Palermo
tommaso.guariento@outlook.com

ALICE DAL GOBBO – EMANUELE LEONARDI

VEDERE L'ANTROPOCENE, IMMAGINARE FUTURI. NOTE PER UN PENSIERO CRITICO DELLA CRISI ECOLOGICA

1. *Introduzione* 2. *Il sintomo-Antropocene e un suo paradosso*
3. *Capitalismo cognitivo e governamentalità neoliberale: quando si può vedere l'Antropocene?*
4. *Conclusioni. Ri-pensare la Terra*

ABSTRACT: *SEEING THE ANTHROPOCENE, IMAGINING FUTURES. NOTES TOWARDS A CRITICAL THINKING OF THE ECOLOGIC CRISIS*
The Anthropocene discourse has rapidly become popular and common to very diverse kinds of knowledge. It is nonetheless a very contested category. Starting from the critique that political ecology has moved to it, we reflect upon its narrative's blindspots and find that they can be seen as a symptom of a more general impasse of the neoliberal governance of nature and of the ecologic crisis. On the one hand, the narrative of the Anthropocene brings about a poshumanist vision that potentially decentres anthropocentrism. On the other, this same possibility becomes vehicle for increasingly profound and less reflexive intervetions by human beings on the biosphere, in particular via technoscientific develpments. This paradox seems to respond to a specifically capitalist necessity of valorising "Nature", while not being conducive to concrete solutions to the ecologic crisis. But if we are first able to see the Anthropocene in the present historical phase, and thanks to specific kinds of knowledge that emerge now – then the very issue of knowledge is central to inventing new and more ecological ways of (re)embedding ourselves in the world. What ways of knowing can comprehend the emancipatory characters of the posthumanist implications of the Anthropocene and at the same time avoid tendencies towards the domination of the biosphere?

1. *Introduzione*

Antropocene. Il termine ha ormai inondato il discorso accademico ma anche la quotidianità comunicativa oltre di esso. Nasce nelle *hard science* da una volontà di dare un nome alla nuova era geologica, definita dall'impatto delle attività umane. Il concetto conquista però velocemente spazio nel dibattito politico, sociologico ed ecologico perché presenta criticità che interrogano i nostri modi di chiamare il presente, la crisi ecologica sempre più dirompente, i nostri saperi su di essa e infine le pratiche costruttive, ri-costruttive, adattive e trasformative che necessariamente dovranno essere messe in atto nei decenni a venire[1]. Il fatto che l'Antropocene si faccia studiare da più prospettive contemporaneamente, che le domande (e risposte) di ricerca provenienti da discipline tra le più disparate si intreccino in modo finora inusitato – questi fatti già indicano un carattere peculiare di una "scoperta" letteralmente *epocale*. È una questione al contempo chimica, geologica, politica, letteraria, sociologica, artistica: ciò di per sé suggerisce l'impossibilità di pensare l'evoluzione della biosfera come un ambito separato e separabile dalla società e dalla storia umane che con essa co-emergono. Tale spazio di ridefinizione dell'umano rispetto al non-umano spinge il dibattito intellettuale verso prospettive postumaniste che suggeriscono un decentramento della visione essenzialista di "umanità": si mettono invece in luce la relazionalità dell'esistenza biologica, le ibridazioni costanti tra corpi umani e tecnologia, l'inscindibilità di organizzazione sociale ed ecologica[2].

D'altro canto, proprio tale fioritura di interrogazioni pare

[1] B. Latour, I. Stengers, A. Tsing, e N. Bubandt, *Anthropologists Are Talking – About Capitalism, Ecology, and Apocalypse*, in «Ethnos. Journal of Anthropology», 83, 3, 2018, pp. 1-20.

[2] Cfr. D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016; R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo: la prospettiva post-umanista*, Edizioni Dedalo, Bari 2009; R. Braidotti, *The Ethics of Becoming Imperceptible*, in *Deleuze and Philosophy*, a cura di C. Boundas, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006, pp. 133-159.

suggerire la necessità di un costante lavoro di scioglimento: trovare i nodi dell'Antropocene, i suoi lati oscuri, i non detti. E ciò per altro non in quanto speculazione fine a sé stessa, ma con un'urgenza pratica, una necessità, anch'esse poche volte riscontrata nella storia umana: la posta in gioco è molto concreta ed è la sopravvivenza di buona parte vita sul pianeta. In questa proliferazione discorsiva la questione del *sapere*, della conoscenza, ci appare centrale[3], ci suggerisce che sia più utile pensare l'Antropocene non tanto come una *realtà fattuale* ma piuttosto come una *costruzione discorsiva* che in quanto tale ha degli effetti materiali e politici. La riflessione a seguire parte da una disamina del discorso-Antropocene, si sposta poi alla considerazione del suo emergere: quali problematizzazioni, "regimi di visibilità", dispositivi di sapere/potere gli corrispondono[4]? Su questa base, proponiamo qualche iniziale considerazione circa modi di conoscenza più adatti a rispondere alla crisi (del) presente.

2. Il sintomo-Antropocene e un suo paradosso

Nella disamina della costruzione discorsiva, scientifica e politica, dell'Antropocene notiamo un singolare paradosso. Vi si definisce la nuova era geologica come quella in cui l'essere umano diventa "visibile" in modo preponderante nella configurazione del suo ambiente biofisico. In questo senso, esso diventa un agente geologico tra altri, seppur più determinante[5]. Ora, tale riconoscimento è potenzialmente di grande portata poiché dicendo l'essere umano agente geologico, le scienze naturali "scoprono" una posizionalità che l'essere umano si è per secoli negata:

[3] Si veda anche P. N. Edwards, *Knowledge infrastructures for the Anthropocene*, in «The Anthropocene Review», 4, 1, 2017, pp. 34-43.
[4] M. Foucault, *Power/Knowledge: selected interviews and other writings 1972-1977*, a cura di Colin Gordon, Pearson Education Limited, Harlow 1980.
[5] O. Gaffney e W. Steffen, *The Anthropocene equation*, in «The Anthropocene Review», 4, 1, 2017, pp. 53-67.

essere *una* forza naturale tra le tante[6]. Cade quella narrazione di eccezionalismo umano che, soprattutto a partire dalla modernità, vede l'Uomo (bianco, maschio, eterosessuale) separarsi nettamente da quella che egli stesso definisce Natura, e sulla base di questa separazione esercitarvi il proprio domini[7]. Emerge una visione di esseri umani immersi, interrelati, dinamicamente co-emergenti con la biosfera: il loro incontro si materializza in forma di singolare concrezione, strato di roccia, concentrazione di CO_2. Tale discorso quindi tende ad *antropodecentrizzare* e mette addirittura in discussione le capacità di controllo, riflessività, intenzionalità e deliberazione che hanno segnato la narrazione del progresso e dello sviluppo negli ultimi secoli[8]. Ciò accade non a caso proprio nel momento in cui l'Uomo, immaginandosi all'apice del suo *controllo* del Mondo-Natura, scopre di averne messo a repentaglio la sopravvivenza.

Tuttavia, il discorso dell'Antropocene mette in campo simultaneamente delle proposte che poco hanno a che vedere con un decentramento dell'essere umano. Infatti, la sua narrazione passa subito a evidenziare che gli effetti pur catastrofici dell'azione tecnoscientifica recente sono a ben vedere l'espressione del *potere* dell'Uomo – persino in grado di alterare gli equilibri della Terra. La soluzione è quindi *più* tecnica, *più* scienza: *più* dispiegamento di questo formidabile potere. Si re-instaurano *agency*, potere e controllo dell'Uomo proprio alla soglia della loro destituzione[9]. Questa è l'aporia dell'Antropocene, questo il motivo per cui esso non può esserci d'aiuto nell'affrontare il

[6] Nonostante questo non sia necessariamente e sempre avvenuto, come nel caso del dibattito geografico della fine dell'800 negli USA. Si veda S. Torre, *Carl Ortwin Sauer, Un Segmento Ingenuo Di Realtà, Scritti di metodologia della ricerca geografica,* Bonanno, Acireale-Roma 2007.

[7] Si veda S. Barca, *L'Antropocene: una narrazione politica*, in «Riflessioni Sistemiche», 17, 2017, pp. 56-67.

[8] Si veda anche P. Vignola, *Figli di un Antropocene minore. Il "popolo a venire" come individuazione ecologica collettiva*, in *Ecologia. Teoria, natura, politica*, a cura di I. Pelgreffi, Kaiak Edizioni, Tricase 2018, pp. 87-101.

[9] Cfr. L. Pellizzoni, *Intensifying embroilments: Technosciences, imaginaries and publics*, in «Public Understanding of Science», 26, 2, 2017, pp. 212-219.

lavoro di cura e riparazione che dobbiamo iniziare *con* (non *su*) la nostra terra né nel tracciare nuove forme di organizzazione socio-ecologica. Ma questa è anche l'aporia che ci suggerisce di individuare nell'Antropocene un *sintomo* di un'epoca storica da criticare e superare[10].

3. Capitalismo cognitivo e governamentalità neoliberale: quando si può vedere l'Antropocene?

Il quadro sintomatologico appena delineato mostra con chiarezza che la scelta del punto d'origine dell'Antropocene non riguarda soltanto la riflessione geologica in senso stretto, ma anche (e forse soprattutto) il dibattito politico. In ogni definizione, in ogni datazione convivono infatti l'esigenza scientifica di classificazione (attraverso una serie di criteri di selezione coerenti) e l'irriducibile dinamica politica che innerva i diversi stili di *governance*. Come sottolineato da Mariaenrica Giannuzzi[11], ogni *mito di fondazione* esprime un'interpretazione situata e non-neutrale dell'interazione tra *specie umana*, *ambiente globale* e *modo di produzione capitalistico*. Per esempio, a periodizzazione braudeliana di Jason W. Moore[12], corroborata dalla brillante intuizione di Simon Lewis e Mark Maslin[13] – l'Antropocene comincia

[10] Cfr. E. Leonardi e A. Barbero. *Introduzione. Il sintomo-Antropocene*, in J.W. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria* (2014), tr. it. ombre corte, Verona 2017.

[11] M. Giannuzzi, *Antropop: filosofie non tristi per pensare il cambiamento climatico*, in «Effimera», 2015 (http://effimera.org/anthropop-filosofie-non-tristi-per-pensare-il-cambiamento-climatico-di-mariaenrica-giannuzzi/) [ultimo accesso 5 Giugno, 2019]

[12] J.W. Moore, *Antropocene o Capitalocene?*, cit.

[13] S. Lewis e M. Maslin, *Defining the Anthropocene*, in «Nature», 519, 2015, pp. 171-180. Secondo Lewis e Maslin la data d'inizio dell'Antropocene dovrebbe coincidere con l'*Orbis spike* [dal termine latino per "mondo"], cioè con la drastica riduzione della concentrazione di anidride carbonica in atmosfera (con minimo storico registrato nell'anno 1610) dovuta al cosiddetto "scambio colombiano" [*Columbian Exchange*]. Con questo termine s'intende lo scambio e il miscuglio profondo di organismi vegetali e animali – ma anche di oggetti e idee – tra l'emisfero orientale e quello occidentale. Si tratta senza dubbio di un fenomeno ecologico di fondamentale importanza che prende il nome da Cristoforo Colombo, il cui primo viaggio verso le Americhe nel 1492 inaugurò l'era dei contatti su vasta scala tra Vecchio e Nuovo mondo. Dal punto di vista biologico, l'esito più rilevante di questo scambio è stata la *globalizzazione*

nel *lungo XVI secolo* – concentra la propria critica sul dualismo cartesiano che ha contrapposto natura e società. Quella "industrialista" suggerita dai marxisti Andreas Malm e Alf Hornborg[14], non immune tuttavia da tentazioni tecnocratiche quali quelle espresse da Paul Crutzen[15] – l'Antropocene comincia nel *1874*, con la macchina a vapore – individua nella Rivoluzione (energetico-)Industriale il proprio principale oggetto polemico. Infine, quella globalista avanzata tra gli altri da Will Steffen, John McNeill e colleghi[16] – l'Antropocene comincia nel secondo dopoguerra con la *Grande Accelerazione* – indica nella tendenza economica, sia fordista sia neoliberale, all'espansione di scala il principale problema ecologico del nostro presente.

Ognuna di queste tre posizioni presenta vantaggi e svantaggi, che abbiamo analizzato altrove e che attraggono buona parte degli sforzi interpretativi profusi nel dibattito[17]. Qui vorremmo porre, però, un quesito diverso: non quando la nuova era sarebbe cominciata, bensì quando ha cominciato a *vedersi*. Infatti, a prescindere dall'opzione prescelta, c'è accordo unanime sul fatto che la problematica convogliata dalla nozione di Antropocene sia

---

del cibo: mais e patate si diffusero dalle America a Europa, Asia e Africa, grano e canna da zucchero fecero invece il percorso inverso. Stessa cosa per quanto riguarda l'importazione da parte del Nuovo mondo di animali domestici – cavalli, vacche, capre e maiali. Il risultato finale fu una radicale riorganizzazione della vita sulla Terra, senza precedenti da un punto di vista geologico. Il risvolto tragico di questo processo fu la decimazione della popolazione nativa delle Americhe: Lewis e Maslin stimano che sia passata, a causa di malattie, guerre, riduzioni in schiavitù e carestie – tutte portate dagli Europei – da circa 60 milioni nel 1492 a circa 6 milioni nel 1650. Le conseguenze immediate di questo genocidio – quasi scomparsa dell'agricoltura e semi-cessazione nell'uso del fuoco – comportarono la rigenerazione di circa 50 milioni di ettari di foreste, savane boscose e praterie, che a loro volte produssero un enorme assorbimento di anidride carbonica attraverso piante e suoli, quindi un impressionante abbassamento delle emissioni in atmosfera.

[14] A. Malm, e A. Hornborg, *A Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative*, in «The Anthropocene Review», 1, 1, 2014, pp. 62-69.

[15] P. Crutzen, *Albed Enhancement by Stratospheric Sulfur Injections: a Contribution to Resolve a Policy Dilemma?*, in «Climate Change», 77, 2006, pp. 211-220.

[16] W. Steffen, J. Grinevald, P. Crutzen e J. McNeill, *The Anthropocene: Conceptual and historical perspectives*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society», 369, 2011, pp. 842-867.

[17] E. Leonardi e A. Barbero, *op. cit.*

emersa sul finire degli anni Ottanta del Novecento[18], per poi farsi via via più pressante col passaggio di secolo. Poniamo tale questione avendo in mente, come riferimenti metodologici, sia la centralità posta da Foucault sul rapporto tra potere e visibilità[19], sia l'indicazione marxiana secondo cui è l'anatomia dell'uomo a spiegare quella della scimmia, non viceversa[20] – il che nel nostro ragionamento significa che è la *governance* neoliberale a spiegare l'Antropocene, non viceversa.

Per comprendere il *regime di visibilità* che costruisce l'Antropocene come fenomeno geologico-politico rilevante occorre in primo luogo segnalarne le differenze rispetto al regime precedente. E, se si parla di crisi ecologica, a una prospettiva materialista conviene partire dal nesso valore-natura, cioè dal rapporto che l'economia politica istituisce tra ambiente/biosfera e accumulazione di capitale (e poi ovviamente dal suo sviluppo storico). Secondo gli economisti classici la relazione tra natura e valore vede la prima fungere da risorsa non contabilizzata – "infinita e gratuita", nelle parole di Ricardo – sia all'inizio del processo (materie prime della produzione) sia alla fine (smaltimento dei rifiuti della produzione). In questo modello la natura è, per dirla con Moore[21], *natura sociale astratta* e in quanto tale *condizione* del valore. *Fonte* del valore è invece il *lavoro sociale astratto*, cioè capacità lavorativa umana organizzata dal capitale attraverso la forma-salario. Vale la pena di sottolineare la necessità, per questo regime di visibilità ecologico, che l'ambiente/biosfera sia trasformata attraverso l'astrazione in *risorsa infinita e gratuita*: è su questa base, infatti, che il paradigma della produzione per la produzione ha

[18] D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, «Critical Inquiry», 35, 2009, 197-222.
[19] S. Catucci, *Potere e visibilità. Studi su Michel Foucault*, Quodlibet, Macerata 2019.
[20] K. Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica* (1857), tr. it. Quodlibet, Macerata 2010.
[21] J.W. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo* (2010-2015), tr. it. ombre corte, Verona 2015.

potuto affermarsi come obiettivo politico ragionevole, e che successivamente la crescita economica ha potuto imporsi come panacea di tutti i mali, a prescindere dalla sua destinazione sociale (welfare keynesiano fino agli anni Settanta o assolutismo dell'impresa negli ultimi decenni). Non dovrebbe inoltre essere difficile scorgere il nesso di filiazione diretta tra l'espansionismo della sfera produttiva e l'esplosione della crisi ecologica tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta del Novecento[22].

È evidente che questo quadro di riferimento sia oggi profondamente mutato. E non è un caso che, benché noto fin dal XIX secolo, il cambiamento climatico sia diventato un problema pubblico, una questione politicamente *visibile* solo a partire dagli anni Ottanta, cioè nel momento in cui la razionalità neoliberale ha permesso di scorgere una strategia di sviluppo *per* il capitale dentro a una "crisi di riproduzione" (cioè: ecologica)[23] creata *dal* capitale stesso. Da allora – da quando le élites globali possono affermare che il riscaldamento globale è un fallimento del mercato (in quanto incapace di internalizzare i costi ambientali) che può tuttavia essere risolto solo da un'ulteriore ondata di mercatizzazione (*carbon trading* e altre forme di mercificazione della natura) – l'Antropocene ha potuto finalmente diventare l'orizzonte dell'accumulazione "sostenibile".

Si tratta di una mutazione politico-epistemica di primaria importanza – incapsulata nelle formule *sviluppo sostenibile* e *green economy* – che pensiamo possa essere spiegata sulla base della trasformazione del nesso valore-natura descritto sopra. Esso infatti non si presenta più nella forma classica della subordinazione della sfera riproduttiva a quella produttiva (infinita e gratuita la prima, finita e pagata la seconda), ma

[22] E. Leonardi, *Lavoro Natura Valore. André Gorz tra marxismo e decrescita*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.
[23] A. Gorz, *Ecologia e libertà* (1977), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

anche nelle nuove sembianze del capitalismo cognitivo[24]. In questo contesto alcuni elementi della riproduzione sociale, mischiandosi per l'appunto a lavoro cognitivo e sottoposti dunque allo sfruttamento, finiscono per diventare *elementi diretti della valorizzazione capitalistica*. Ciò del resto non può stupire se si considera il ruolo fondamentale svolto dalla computazione digitale nel produrre dati e simulazioni riguardanti il riscaldamento globale. Come ha mostrato lo storico Paul Edwards[25], nessuno vive un'esperienza atmosferico-planetaria senza il supporto della scienza climatica. Affinché si possa stabilire un nesso tra un evento meteorologico – non importa quanto estremo – e il riscaldamento globale, si richiede invariabilmente una mobilitazione su larga scala del *general intellect* nelle sue diverse forme (cioè le varie fabbriche del sapere: università, *think-tanks*, contro-argomentazioni da parte dei movimenti sociali, ecc.). Come è ovvio, una tale dipendenza dal sapere non riduce in nulla la concreta materialità dei mutamenti climatici, né per quanto riguarda l'individuazione delle loro multiple cause, né in riferimento al portato distruttivo dei loro eterogenei effetti. Rimane tuttavia il fatto che, con le parole di Matteo Pasquinelli, «la *percezione politica* dell'Antropocene è possibile solo grazie a una rete globale (apparentemente neutra) di sensori, *data center*, super-computer e istituzioni scientifiche»[26].

Ma se l'Antropocene è una performatività che *non esisterebbe* senza

[24] Utilizziamo l'espressione *capitalismo cognitivo* per indicare una fase dell'accumulazione maggiormente dipendente che in passato dall'esproprio di conoscenza generale socialmente prodotta. Dato l'ampio dibattito emerso a questa problematica, avanziamo due precisazioni: in primo luogo, non v'è alcuna necessità che tale maggiore dipendenza si traduca nello sviluppo dei settori ad alto contenuto di conoscenza a scapito del lavoro manuale (abbiamo piuttosto assistito a un allargamento del bacino di lavoratori industriali); in secondo luogo, tale maggiore dipendenza non implica che la conoscenza sociale espropriata esprima automaticamente un grado più elevato di autonomia sociale rispetto al passato.

[25] P. Edward, *A Vast Machine*, Cambridge MA, MIT Press, 2010.

[26] M. Pasquinelli, The Eye of the Algorithm: Cognitive Anthropocene and the Making of the of the World Brain, 2014 https://www.academia.edu/8751480/The_Eye_of_the_Algorithm_Anthropocene_and_the_Making_of_the_World_Brain [ultimo accesso 31 maggio 2019].

il lavoro cognitivo che lo (ri)produce, la disamina del suo essere *sintomo* ci spinge ancora oltre nell'analisi storico-sociale e politica del suo emergere. Infatti, con Foucault possiamo sostenere che il sapere è strettamente connesso al potere[27]. Occorre quindi interrogarsi su *che tipo di potere* sottenda all'emergere e al proliferare della narrazione antropocenica. *Cui prodest?* Il nostro suggerimento è che non solo l'esistenza ma anche il "successo" dell'Antropocene siano legati alla governamentalità neoliberale e ai processi di neoliberalizzazione cui sono state sottoposte la biosfera e le comunità umane che la abitano a partire dagli anni '70[28]. Uno dei dogmi che struttura la logica di azione neoliberale è quello secondo cui il cosiddetto "libero mercato", subordinando a sé l'intera produzione, autoregolandosi produce effetti ottimali per tutti gli attori in campo[29]. Tale dogma ha una ricaduta diretta sulla crisi ecologica e sul suo governo dal momento che promuove l'eliminazione di barriere non economiche alla valorizzazione, tra le altre cose della Natura: la convinzione è che l'inclusione delle cosiddette "risorse naturali" e delle attività riproduttive della biosfera all'interno dell'economia, attribuendo loro un giusto prezzo, le salvi dallo sfruttamento eccessivo a cui sono state precedentemente sottoposte. Nei fatti, tale cambiamento del nesso lavoro-natura-valore è funzionale al rilancio dei processi di valorizzazione necessari dopo le crisi degli anni '70: da un lato de-regolamenta lo spazio di azione economica sulla "natura" slegandola da vincoli sociali e politici di deliberazione

[27] M. Foucault, *op. cit.*

[28] Facciamo riferimento a una specifica politica/processo di neoliberalizzazione pur consapevoli della molteplicità delle sue sfaccettature e del suo concretizzarsi in modi differenti dal momento che riteniamo che una simile logica sottenda a tutti questi processi, come si vedrà nel seguito. Si veda A. Blok - C. Bruun-Jensen, *The Anthropocene event in social theory: On ways of problematizing nonhuman materiality differently*, in «*The Sociological Review*», 2019 (https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0038026119845551). N. Heynen, J. McCarthy, S. Prudham e P. Robbins, *Neoliberal Environments: False promises and unnatural consequences*, Routledge, Oxon, 2007.

[29] E. Leonardi, *op. cit.*

collettiva; dall'altro apre a nuove frontiere di sussunzione della biosfera al capitale[30].

Si verifica a questo punto un mutamento delle categorie ontologiche ed epistemologiche che guidano l'interpretazione e la costruzione del mondo. In questo contesto, la narrazione dell'Antropocene e il suo sintomatico paradosso possono essere visti come abilitatori e intensificatori della fase attuale di governance della natura. La rimozione della rigida distinzione prima posta tra Uomo e Natura costituisce un'apertura degli orizzonti di valorizzazione capitalistica: essa inaugura un certo *postumanismo neoliberale* in cui la "natura", non più esistente indipendentemente dagli esseri umani, si apre fluidamente ai processi tecnoscientifici che la plasmano[31]. Dire allora che l'essere umano è un agente geologico capace di cambiare la storia evolutiva del pianeta diventa funzionale a questa (con)fusione tra natura e società che giustifica sperimentazioni e manipolazioni sempre più ardite di impasti umani, più-che-umani, trans-umani in vista di qualcosa di "troppo umano": la valorizzazione. A questo punto, mentre la costruzione onto-epistemologica postumanista *potenzialmente* implica un decentramento e una ritrovata umiltà dell'umano di fronte al resto della natura[32], riemergono surrettiziamente elementi che denegano questa potenzialità. Uno di questi è un concetto chiave della governamentalità neoliberale, che emerge in sordina ma tuttavia in modo pervasivo: quello di *responsabilità*[33]. Si invoca l'(auto)controllo dell'individuo,

[30] N. Castree, *Neoliberalism and the Biophysical Environment 1: What 'Neoliberalism' is, and What Difference Nature Makes to it*, in «Geography Compass», 4, 12, 2010, pp. 1725-1733.

[31] L. Pellizzoni, *Ontological Politics in a Disposable World. The new Mastery of nature*, Ashgate, Farnham 2015.

[32] Come invece si propone in particolare nel dibattito ascrivibile ai *Feminist New Materialisms*, si veda per esempio: D. Coole e S. Frost (a cura di), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Duke University Press, Durham 2010.

[33] La retorica della responsabilizzazione si manifesta su più livelli. Per esempio, al singolo cittadino si domanda il "consumo responsabile", così moralizzando le sue pratiche *all'interno* di un ordine dato che invece non deve essere messo in questione (si veda per esempio G. Spaargen e P. Oosterveer,

dell'Umanità, della tecnoscienza rispetto alle proprie azioni; si rimette alle loro *scelte* il destino del pianeta. In altre parole, si re-istituisce *in extremis* l'autonomia sovrana appena infirmata dal riconoscersi implicati in processi terrestri.

A sua volta, questa mossa è funzionale alla perpetuazione e promozione di politiche dei corpi-natura volte a manipolazione e dominio in funzione di particolari progetti e al mantenimento dello stato di cose attuali, naturalizzandole e oscurandone il carattere *politico*. Gli esseri umani si muovono all'interno di un ambiente in larga parte costruito, dentro assemblaggi semiotico-materiali in larga parte dati, sulla base di co-implicazioni e inter-dipendenze da cui la scienza e la tecnica non possono prescindere[34]. Responsabilizzare il singolo significa non mettere in questione la strutturazione del suo mondo, l'architettura del suo spazio di scelta, la costruzione sociale della sua soggettività e dei suoi desideri[35]. Attribuire la responsabilità della crisi ecologica a una generica Umanità ha l'effetto di nascondere come il capitalismo abbia piegato l'intero globo agli

---

Citizen-consumers as agents of change in globalizing modernity: The case of sustainable consumption, in «Sustainability», 2, 2010, pp. 1887-1908). All'Umanità nel suo complesso si chiede di prendere responsabilità della crisi ecologica che essa stessa ha creato, di "salvare il pianeta" cambiando il modello consumistico che pare avere abbracciato acriticamente e *in toto*. Alla tecnoscienza si chiede un tipo di innovazione e ricerca "responsabili", che tengano conto delle condizioni di e degli effetti su il mondo con il quale interagisce; questo è il caso della *Responsible Research and Innovation* (RRI) (si veda G. Di Giulio, C. Groves, M. Monteiro e R. Taddei, *Communicating through vulnerability: knowledge politics, inclusion and responsiveness in responsible research and innovation*, in «Journal of Responsible Innovation», 3, 2, 2016, pp. 92-109). Si veda inoltre, per prospettive critiche: T. W. Luke, *Ecocritique: Contesting the Politics of Nature, Economy, and Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999; A. Oels. *Rendering climate change governable: From biopower to advanced liberal government?*, in «Journal of Environmental Policy & Planning», 7, 3, 2006, pp. 185-207; J. Bennett, *The agency of assemblages and the North American blackout*, in: «Public Culture», 17, 3, 2005, pp. 445-465.

[34] D. Haraway, *op. cit.*

[35] E. Shove - G. Walker, *Governing transitions in the sustainability of everyday life*, in: «Research Policy», 39, 2010, pp. 471-476. A. Dal Gobbo, *Un desiderio moralizzato, una vita contabilizzata: sull'ecologia vista dal punto di vista del Voluntary Human Extinction Movement*, in: Effimera.org, http://effimera.org/un-desiderio-moralizzato-vita-contabilizzata-sullecologia-vista-dal-punto-vista-del-voluntary-human-extinction-movement/ [ultimo accesso 11/01/2019].

interessi di una minoranza di uomini bianchi attraverso diverse forme di imperialismo (anche ecologico)[36]. Ciò fa apparire l'espansione di modelli industriali e consumistici occidentali, a cui viene imputato il degrado ecosistemico a cui assistiamo, come un processo neutrale e semplicemente accettato, desiderato, da tutto il pianeta. Non si discute invece di come si tratti di un processo violento che annichilisce resistenze talvolta molto forti. Allo stesso modo, parlare di innovazione tecnoscientifica "responsabile" illude che sia possibile un'autoregolazione di questa sfera al di fuori di un dibattito collettivo politico circa i suoi fini più ampi e le sue implicazioni socio-ecologiche.

Si potrebbe infine dire che il paradosso dell'Antropocene risponde (almeno in parte) al paradosso neoliberale. Abbiamo da una parte la tensione verso una totale deregolamentazione della sfera economica, che può infiltrarsi in qualsiasi ambito e processo vitale, quindi tensione verso lo "scioglimento" della rigida dicotomia tra società e natura, operare umano e processi biologici – un certo *postumanismo*. D'altra parte, e simultaneamente, assistiamo a una spasmodica necessità di mantenere una posizione soggettiva di supremazia e controllo correlata a un nodo imprescindibile del capitalismo: il dominio per il profitto. Si tratta, volendo usare un lessico deleuziano-guattariano[37], di un processo di deterritorializzazione-riterritorializzazione che "salva" i processi che stanno alla base dell'accumulazione capitalista.

A questo punto si pone sempre più pressante la domanda: è l'Antropocene una narrazione adatta ad affrontare la crisi che stiamo vivendo? Deve piuttosto essere abbandonato in favore di differenti discorsi, maggiormente emancipatori?

[36] S. Barca, *op. cit.*

[37] G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e Schizofrenia*, tr. it. Einaudi, Torino, 2002; Id., *Millepiani. Capitalismo e Schizofrenia*, tr. it. Castelvecchi, Roma, 2014.

4. Conclusioni. Ri-pensare la Terra

Siamo partiti dalla constatazione di un certo carattere paradossale dell'Antropocene: completa immanentizzazione dell'essere umano nei processi evolutivi della biosfera, decentramento dell'umano nella rete della vita, nelle sue co-dipendenze e insieme narrazione dominante che re-instaura la centralità dell'umano, il suo potere di controllo e trasformazione della biosfera. Abbiamo suggerito che l'Antropocene, più che una realtà data, è risultato di un discorso performativo: esiste in quanto discorso di verità la cui esistenza dipende da particolari dispositivi, quali il lavoro cognitivo. In quanto discorso di verità, esso fa capo a degli apparati di sapere/potere che rispondono a delle problematizzazioni storiche, nello specifico quelle riguardanti la neoliberalizzazione della natura. Da un lato questa narrazione risponde alle tendenze deterritorializzanti del neoliberalismo per cui le barriere ai processi di valorizzazione economica devono essere quanto più rimosse: per esempio, la netta dicotomia natura-civiltà decade e/o si fluidifica in corrispondenza di una inclusione della prima nell'economia in quanto fattore produttivo. Dall'altro lato, il *postumanismo neoliberale* che così si inaugura non può destituire completamente l'essere umano (maschio bianco proprietario) dei cui interessi è portatore. Di qui il riemergere della razza umana, responsabile delle sorti del pianeta e armata di quegli stessi strumenti tecnoscientifici che l'hanno portata al confine dell'autodistruzione, proprio nel momento in cui si illudeva di aver "conquistato il mondo". Che di Umanità o razza umana si parli ha dal canto suo la funzione di depoliticizzare la crisi e le vie per affrontarla, in particolare di perpetuare l'ordine neoliberale come naturale e imprescindibile.

Dato il carattere profondamente aporetico del discorso sull'Antropocene si è proposto di rimpiazzare il suo nome: con termini quali Capitalocene, Plantatiocene, Chtulucene, era di Gaia

e così via[38]. Tuttavia, forse il punto non è tanto destituire questo nome, quanto *politicizzare la sua narrazione*. Il superamento della dicotomia cartesiana tra Civiltà/Umanità e Natura (e correlate: umano e non-umano, mente e corpo, pensiero e materia, ecc.) può essere concepito come positivo momento di emancipazione dai dispositivi di sapere/potere che hanno costituito le basi del dominio sulla Terra nella modernità. D'altra parte, quello che abbiamo chiamato *postumanismo neoliberale*, pur (quanto meno in apparenza) superando questa dicotomia, non pare avere effetti emancipativi: al contrario, intensifica il raggio di azione dell'essere umano sul resto della biosfera, lo sgancia sempre più da qualsiasi tipo di limite. L'argomentazione proposta in questo articolo mette in luce un nodo cruciale dell'ontologia post-cartesiana che caratterizza il neoliberalismo: essa necessita di reintrodurre surrettiziamente un soggetto dominante che si faccia veicolo dei processi di accumulazione capitalistici.

Se dobbiamo quindi essere sospettosi di approcci epistemologici e ontologici che abbracciano il postumano senza problematizzarne la materializzazione storica contingente; ciò non significa che si debbano rigettare le ontologie postumaniste *tout court*.

È invece necessario, partendo da una genealogia critica delle categorie del presente, individuarne i nodi ove si innestano dinamiche di dominio, assoggettamento, sfruttamento. Un'onto-epistemologia che faccia i conti con l'inevitabile co-emergenza e co-costitutività di umano e non umano deve perciò, se non vuole cadere nella trappola neoliberale della valorizzazione senza limiti, interrogarsi contemporaneamente sull'emergenza di assemblaggi più-che-umani, concreti e contestuali, *e insieme* chiamare in causa la critica dell'economia/-ecologia politica del capitalismo contemporaneo. Far incontrare umano e non-umano sul

[38] I. Stengers, *Autonomy and the Intrusion of Gaia*, in «The South Atlantic Quarterly», 116, 2, 2017, pp. 381-400; D. Haraway, *op. cit.*

comune terreno di una vita, e di un suo sapere, sottratti alla valorizzazione capitalista.

Alice Dal Gobbo svolge attività di ricerca presso il Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale dell'Università di Trento

alice.dalgobbo@unitn.it

Emanuele Leonardi svolge attività di ricerca presso il Centro de Estudos Sociais - Universidade de Coimbra, Portugal

leonardi@ces.uc.pt

La presente pubblicazione è resa possibile dall'appoggio della Fondazione per la Scienza e la Tecnologia (Portogallo) nell'ambito della Norma Transitória (DL 57/2016/CP1341/CT0024).

CIRO INCORONATO

CRISI ECOLOGICA E CAPITALE FOSSILE:

ABBOZZO DI UNA GENEALOGIA ECONOMICA DEL GLOBAL WARMING

1. *Introduzione*
2. *Oltre l'Antropocene: il Capitale fossile* 3. *Il Capitale e il riscaldamento globale*

ABSTRACT: *ECOLOGICAL CRISIS AND FOSSIL CAPITAL: OUTLINE OF AN ECONOMIC GENEALOGY OF GLOBAL WARMING*
Several authors, over the last few years, have tried to highlight the impact that the human species has had on nature. The concept of Anthropocene, from this perspective, has been used in different theoretical and political contexts, to highlight specific problems related to this historical phenomenon. In my paper, I will argue that global ecological risk is closely connected, ab origine, *with capitalist development. To reach this goal, I will analyze Andreas Malm's conception of* Fossil Capital, *which considers the relationship between Man and Nature in a way that deserves to be analyzed from different points of view.*

1. *Introduzione*

Riscaldamento globale, disastri naturali, green economy, inquinamento: queste *keywords* sono entrate a far parte, nel corso degli ultimi anni, del nostro gergo quotidiano. Tant'è vero che tutti o quasi, dai gazzettieri agli intellettuali, dai leader politici ai guru spirituali, dagli scienziati agli scrittori, dagli operai ai grandi industriali, intervengono con veemenza sulla questione ecologica, immaginando scenari apocalittici o proponendo soluzioni alquanto discutibili. Lo stesso Papa

Francesco, nella sua enciclica *Laudato si'*, ha preso in esame questa problematica, presentando il degrado ambientale come la cifra della crisi generale, religiosa e morale anzitutto, che investe l'umanità intera. Nelle prime battute della sua enciclica, Papa Francesco lascia chiaramente intendere che la causa di tutti i mali è l'abbandono dell'Assoluto, la rinuncia a modellarsi a *immagine e somiglianza di Dio*:

> l'ambiente naturale è pieno di ferite prodotte dal nostro comportamento irresponsabile. Anche l'ambiente sociale ha le sue ferite. Ma tutte sono causate in fondo […] dall'idea che non esistano verità indiscutibili che guidino la nostra vita, per cui la libertà umana non ha limiti[1].

Gli uomini hanno messo da parte le verità eterne, dimenticando che la natura è *una* e *indivisibile*, nella misura in cui «include l'ambiente, la vita, la sessualità, la famiglia, le relazioni sociali, e altri aspetti»[2]. Sulla base del ragionamento del Papa, la legge che regola la natura è la stessa che presiede alla vita morale delle comunità umane, perché Dio ha creato un universo – ma forse sarebbe meglio dire "cosmo" – all'interno del quale la *persona umana* deve svilupparsi senza mai porsi come il signore incondizionato dell'essente, cioè senza mai mettere in discussione, in alcun modo, quanto stabilito direttamente dalla volontà divina. Si tratta di una prospettiva teologica neo-giusnaturalistica, nella misura in cui «uno stretto rapporto di continuità se non di identità lega qui *lex aeterna*, *lex naturalis* e *lex humana*»[3]. Ciò che emerge dall'enciclica papale si presenta come teoreticamente riconducibile a una prospettiva metafisica nella quale essere liberi significa agire in sintonia con quella

> ragione naturale che regge l'universo, regola a cui tutte le nature devono adeguarsi, strada maestra per il raggiungimento del *bonum universi* che è il fine a cui tutta la realtà tende in una provvidenzialità naturale in cui teismo e naturalismo coincidono[4].

---

[1] Papa Francesco, Lett. enc. *Laudato si'*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, p. 7.
[2] *Ibid.*
[3] G. Lissa, *Anti-ontologismo e Fondazione etica in Pietro Piovani*, Giannini Editore, Napoli 2001, pp. 192-193.
[4] P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Laterza, Bari 1961, p. 92.

La crisi ecologica non sarebbe altro che il risultato della tracotanza ontologica di *anthropos*, che, mettendo in discussione l'esistenza di istanze a lui superiori, decide di non prendersi più cura della Natura, vista come un complesso di enti da sfruttare per soddisfare, grazie all'ausilio della tecnologia, determinati bisogni materiali. Quella del Papa è una delle tante narrazioni filosofiche attraverso cui si cerca di esplorare le peculiarità fondamentali di un fenomeno vasto quale l'attuale situazione ecologica del pianeta Terra, chiamando in causa il dominio tecno-scientifico esercitato dall'uomo sulla Natura. Narrazioni che, spesso e volentieri, affondano le radici in un pregiudizio tecnofobico di fondo e rimandano, per motivi differenti, alla disamina heideggeriana dell'epoca della tecnica completamente dispiegata.

2. *Oltre l'Antropocene: il Capitale fossile*

Negli ultimi anni, si è andato progressivamente affermando nella letteratura scientifica e filosofica un "nuovo" concetto, quello di Antropocene, che intende fornire una spiegazione profonda del famigerato *climate change*:

> il termine Antropocene suggerisce che la Terra ha ormai superato la propria naturale epoca geologica, il presente stato interglaciale chiamato Olocene. Le attività umane sono diventate così pervasive e profonde che possono rivaleggiare con le grandi forze della Natura e stanno spingendo il nostro Pianeta verso una *terra incognita* planetaria[5].

Per Antropocene, dunque, si intende un'era geologica iniziata alla fine del diciottesimo secolo, quasi contemporaneamente – come spesso sottolineato da un'ampia letteratura in materia – all'invenzione del motore a vapore da parte di James Watt. Più precisamente:

> Si potrebbe dire che l'Antropocene abbia avuto inizio nella seconda parte del diciottesimo secolo, quando le analisi dell'aria intrappolata nel ghiaccio polare hanno cominciato a mostrare una

[5] W Steffen, P. Crutzen, J. McNeill, *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, in «Ambio», 36, 2007, p. 614.

> crescita globale di concentrazioni di anidride carbonica e metano. Questa data coincide inoltre con la progettazione del motore a vapore dovuta a James Watt nel 1784[6].

Questa cronologia, diventata *virale* col passare del tempo, chiama in causa tre elementi essenziali: un preciso momento storico (la fine del diciottesimo secolo), una determinata invenzione tecnologica (il motore a vapore a opera di James Watt) e un aspetto scientificamente misurabile (l'incremento delle emissioni di anidride carbonica e metano). L'Antropocene, insomma, sarebbe quell'era in cui l'uomo diventa la principale *forza geologica*, in grado di trasformare radicalmente la Terra attraverso la progettazione e l'utilizzo di tecnologie che richiedono il massiccio impiego di combustibili fossili. Alcuni autori si spingono oltre, arrivando addirittura a considerare l'invenzione del motore a vapore come un evento apocalittico:

> La fine del mondo si è già verificata. Noi possiamo essere straordinariamente precisi circa la data della fine del mondo: aprile 1784, quando James Watt ha brevettato il motore a vapore, atto che ha contributo a creare depositi di carbone nella crosta terrestre, trasformando l'umanità in una forza geologica su scala planetaria[7].

Come sottolineato dallo studioso svedese Andreas Malm, questo concetto di Antropocene può essere messo in discussione da diverse angolazioni. Anzitutto, va rilevato che in quel periodo – nella seconda metà dell'Ottocento – le emissioni di anidride carbonica dovute alla deforestazione erano certamente più influenti di quelle derivanti dalla combustione di carburanti fossili. In secondo luogo, Malm sottolinea che diversi scienziati – ad esempio, Raupach and Canadell – spiegano in modo causale e deterministico il rapporto tra *anthropos* e gli stessi carburanti fossili, nella misura in cui ritengono che

> l'essenziale catalizzatore nonché la ragione principale per la combustione di carburanti fossili su larga scala sia

[6] P. Crutzen, *Genealogy of Mankind*, in «Nature», 415, 2002, p. 23.
[7] T. Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, University of Minnesota press, Minneapolis 2013, p. 7.

> l'addomesticamento del fuoco avvenuto circa mezzo milione di anni fa ad opera di una particolare specie di primati[8].

Non mancano, altresì, quelli che, sulle orme di Karen Pinkus, sono del parere che il nostro presente, geologicamente parlando, inizia circa novecentomila anni fa, quando *Homo erectus* scopre, per così dire, il fuoco, compiendo il fatidico primo passo.

Secondo Malm, per superare questa nuova filosofia della storia che si serve del *fuoco* come unico principio esplicativo del divenire e dell'attuale crisi ecologica, occorre concentrarsi sulle condizioni economiche in senso lato che hanno permesso alla fine dell'Ottocento una vera e propria sinergia tra carburanti fossili e motore a vapore. A tal fine, lo studioso svedese introduce il concetto di "economia fossile", ovvero

> un'economia di crescita autosufficiente basata sul consumo crescente dei combustibili fossili, e quindi capace di generare un aumento costante delle emissioni di anidride carbonica[9].

Flirtando con Marx, Malm cerca di presentare una vera e propria disamina del contesto storico che ha agevolato l'accumulazione originaria del capitale fossile. Dal suo punto di vista, per accumulazione originaria del capitale fossile bisogna intendere quel processo

> attraverso il quale il Capitale viene investito nella produzione di carburanti fossili mentre al tempo stesso cerca di dissolvere il legame tra i produttori diretti e la terra, recintando la natura per trasformarla in proprietà privata, esautorando agricoltori, cacciatori, pastori, pescatori e altri fino a quel momento indipendenti dal mercato, contribuendo alla creazione e all'espansione dei rapporti di proprietà capitalistici[10].

Malm cerca di andare oltre la concezione marxiana della cosiddetta "accumulazione originaria", di quell'evento rivoluzionario e violento in virtù del quale

> il grande signore feudale, in aperta guerra contro la monarchia e il parlamento, generò un proletariato senza dubbio più grande allontanando violentemente i contadini dal suolo sul quale essi

[8] A. Malm, *Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Verso, London-New York 2016, p. 30.
[9] *Ibid.*, p. 11.
[10] *Ibid.*, p. 320.

> avevano un identico titolo giuridico feudale, e usurpando le loro terre comuni[11].

La recinzione delle terre comuni e l'espropriazione dei piccoli contadini vengono intesi da Marx come il punto di partenza tragico della storia del sistema di produzione capitalistico, che si prefigge una vera e propria proletarizzazione della "massa del popolo": in questo modo, i contadini inglesi, che in precedenza erano i possessori diretti dei mezzi di produzione, vengono trasformati in mercenari, costretti a vendere sul mercato la propria forza lavoro. Tuttavia, secondo Malm, sin dagli albori, il sistema capitalistico punta anche allo sfruttamento intensivo delle risorse energetiche presenti nei terreni sottratti ai contadini e ai grandi possedimenti ecclesiastici. Per essere ancora più precisi, osserva Malm, bisogna partire dal cosiddetto "balzo in avanti elisabettiano".

John Nef, nel suo *Rise of the British Coal Industry*, propone una particolare interpretazione della carenza di legno che si abbatte su Inghilterra, Galles e Scozia, considerandola come il punto di partenza di un'economia proto-fossile, dal momento che per sopperire alla mancanza di materiale combustibile, viene sin da subito utilizzato il carbone. A dire il vero, le argomentazioni dello storico statunitense tendono ad accentuare gli effetti di una crisi per niente ampia: solo in alcune zone, ad esempio nella città di Londra, la "crisis fuel" produce evidenti ripercussioni socio-economiche. Perché vi possa essere un'economia fossile, devono essere soddisfatte determinate condizioni strutturali e giuridiche. Malm, infatti, sottolinea che le origini del cosiddetto "balzo in avanti elisabettiano" devono essere ricercate altrove, precisamente nel fatto che nel 1566 la Corona decide di privatizzare le risorse minerarie, eccezion fatta per oro e argento: in questo modo, i giacimenti di carbone diventano, da un giorno all'altro, proprietà privata.

[11] K. Marx, *Il Capitale*, tr. it. Newton, Roma 2015, (vers. E-book) pp. 8306-8307.

L'effetto immediato di questo provvedimento si rivela devastante: comincia una sorta di caccia ai terreni ricchi di carbone; una volta individuati, si cerca di spodestare gli occupanti, privandoli di ogni diritto. Il passaggio dal legno al carbone rende, insomma, ancora più violenta l'espropriazione delle terre comuni, gettando, nel contempo, le basi per una trasformazione strutturale del sistema di produzione capitalistico, vale a dire, la nascita della cosiddetta "fossil economy". In altre parole: il *balzo in avanti elisabettiano*, consistente nell'espropriazione delle risorse minerarie presenti nelle terre comuni, crea le condizioni storico-economiche per la futura ascesa dell'economia fossile e per l'ulteriore sviluppo-consolidamento di quelle relazioni sociali capitalistiche che a fine '700 rendono poi possibile il trionfo del motore a vapore.

Quest'ultimo, infatti, secondo Malm, prende il sopravvento per il fatto che il capitalista decide di servirsene per incrementare l'estrazione di plusvalore dalla forza lavoro. Per dirla diversamente: l'invenzione di Watt, che del resto dà la stura alle incredibili potenzialità dell'economia fossile, viene preferita ad altre soluzioni tecnologiche perché consente al capitalista di prevalere nella lotta di classe contro il proletariato.

3. *Il Capitale e il riscaldamento globale*

L'interpretazione "materialistica" della causa fondamentale dei cambiamenti climatici – la fossil economy – e del connesso trionfo del motore a vapore potrebbe essere considerato come il punto di partenza per l'analisi di determinate questioni ecologiche e filosofiche di stringente attualità.

Anzitutto, Malm sottolinea il ruolo che il Capitale e le relazioni sociali capitalistiche, sin dagli albori, ricoprono nella modificazione dell'ambiente; non chiama in causa quanto avvenuto all'epoca dell'*Homo erectus*, vale a dire, l'addomesticamento del fuoco, ma cerca di proporre un'interpretazione che si basa su una

rielaborazione del concetto marxiano di accumulazione originaria. Il filosofo svedese, dunque, parte da un evento storico circoscritto, facendo emergere l'enorme impatto ambientale prodotto nel tempo dal sistema di produzione capitalistico.

Mettendo da parte il conflitto linguistico-teoretico tra i sostenitori dell'Antropocene e quelli del Capitalocene, ciò che interessa maggiormente è la contestualizzazione del problema ecologico, cioè il tentativo di portare alla luce il modo in cui il Capitale, quale fenomeno storicamente determinato, abbia un legame diretto, intimo, con il cambiamento climatico e il degrado ambientale. Da questo punto di vista, si potrebbe osservare che il Capitale, *ab origine*, si trova a vivere un rapporto, a dir poco, conflittuale, col mondo naturale. Basti pensare come nel passaggio dal sistema di produzione feudale a quello capitalistico si modifichi progressivamente la relazione che l'uomo intrattiene con il tempo.

Nelle società precapitalistiche il tempo dell'uomo è il tempo della natura, da cui dipende la buona riuscita del raccolto e di tante altre attività riconducibili all'economia contadina. Il lavoratore salariato, al contrario, non dipende più dall'alternarsi delle stagioni o dalle condizioni meteorologiche, ma deve rispettare determinati standard di produttività. Ragion per cui la giornata lavorativa non è più modellata da fenomeni naturali che si ripetono ciclicamente, ma da precisi ritmi produttivi stabiliti da colui che possiede i mezzi di produzione, cioè dal capitalista, che interviene nel processo produttivo gestendo e pianificando scientificamente il tempo di lavoro.

Anthropos viene *estratto, tirato fuori*, dal mondo naturale, nella misura in cui il Capitale cerca di ridurre al minimo l'influenza che la natura stessa può avere, in modalità differenti, sul mondo umano. Questa contrapposizione Capitale-Natura viene accentuata non soltanto dall'emergere della cosiddetta economia fossile, ma anche dallo sviluppo e dall'impiego massiccio di tecnologie – ad

esempio, il motore a vapore – che hanno reso molto più intenso lo sfruttamento delle risorse naturali e il degrado ambientale.

Analizzare le origini storiche del *global warming* significa, pertanto, porre le basi per una vera e propria genealogia del rapporto tra Capitale, Scienza e Tecnica, rapporto che non può essere letto servendosi dell'ormai desueto schema ermeneutico e deterministico "struttura-sovrastruttura".

Capitale, scienza e tecnica possono essere visti, piuttosto, come i tre termini di una relazione dialettica, la cui comprensione rappresenta il punto di partenza per un'adeguata problematizzazione della crisi ecologica. Ma, per raggiungere questo obiettivo, occorre, innanzitutto, confrontarsi con quelle interpretazioni della storia della scienza e della tecnica tendenti a sottovalutare il contesto storico-economico all'interno del quale determinati progressi tecnico-scientifici si sono prodotti.

Si pensi, da questo punto di vista, ai testi eccezionali di Alexandre Koyrè, che, nel presentare in maniera magistrale le peculiarità fondamentali della Rivoluzione Scientifica, non prendono quasi mai in considerazione il ruolo che il Capitale ricopre nel processo di matematizzazione della natura, vero e proprio punto di partenza della visione del mondo meccanicistica. Come messo in risalto da Lewis Mumford,

> Gli uomini cominciarono a diventare potenti nella misura in cui trascurarono il mondo reale fatto di grano e lana, cibo e vestiti, e si concentrarono sulla rappresentazione puramente quantitativa e simbolica del mondo stesso: pensare in termini di mero peso e numero, rendere la quantità non solo un'indicazione del valore ma il criterio del valore – quello fu il contributo del capitalismo alla Weltanschauung meccanicistica[12].

Il riconoscimento dell'interazione tra il sistema di produzione capitalistico e il progresso tecnico-scientifico può costituire il volano per una riconsiderazione complessiva del problema ecologico, che richiede un approccio metodologicamente rigoroso,

[12] L. Mumford, *Technics and* Civilization, Harcourt, Brace and Company, New York 1934, p. 25.

in grado di prendere le distanze dalle mode del momento e dalle polemiche tra i sostenitori di teorie differenti, tra autori che sembrano interessati a quale sia l'etichetta più *cool* da utilizzare per definire l'impatto di determinate attività umane sull'ambiente naturale, piuttosto che alla conoscenza delle condizioni storiche in senso lato che hanno via via trasformato *anthropos* nella forza geologica *par excellence*.

CIRO INCORONATO è dottore di ricerca in Scienze Filosofiche e svolge attualmente attività di ricerca presso la Duke University, North Carolina
incoronato_ciro@yahoo.it

CRISTINA CARNEMOLLA

ANIMALI-UMANI E NON- NEL CAPITALOCENE: LA GALLINA DI REPARTO *DI CALVINO*

1. *Introduzione*
2. *Tra galline e collane: genesi del racconto* 3. *Calvino tra natura e macchine*

ABSTRACT: *HUMAN AND NON-HUMAN ANIMALS IN THE CAPITALOCENE: CALVINO'S* THE WORKSHOP HEN
This essay explores the relationship between anthropomorphism and animalization in Italo Calvino's short story The workshop hen *(1958). Through this double narrative movement, the hen and the workers are reduced to their essential productive function, becoming vulnerable and dispensable in the factory line. Despite this similarity, it is possible to distinguish a hierarchical relationship between the worker and hen, in which the former takes advantage of the latter by creating a chain of exploitation in which it occupies the lowest step. The essay shows, how human and non-human animals are grouped but at the same time divided into this typically «Capitalocenic» process of industrial exploitation. Finally, an analysis of metaphors like the «trained gorilla»* [the metaphor of the «trained gorilla» is attributed to Frederick W. Taylor by André Philip in *Le Problème ouvrier aux Etats-Unis* (1927) and re-appropriated by Antonio Gramsci in his note on «Americanism and Fordism» (*Prison Notebooks*, Notebook 4, § 51)] *shows how animalization and the dehumanization in the factory line have been central in the Italian Marxist critique since the beginning of the Italian industrialization process.*

1. *Introduzione*

In una lettera del 2 settembre 1958[1], Italo Calvino descrive a Pietro Citati il progetto di pubblicare la raccolta *I racconti*. Il 20 novembre dello stesso anno *I racconti* vengono stampati

[1] I. Calvino, G. Tesio, *I libri degli altri: lettere 1947-1981*, Einaudi, Torino 1991, pp. 262-264.

dall'editore Einaudi. A proposito del Libro I, intitolato *Gli idilli difficili*, l'autore afferma che esso «[s]arebbe diviso in sottogruppi: *La natura, La guerra, Il dopoguerra, La natura in città, Il mondo delle macchine* […] Il tema generale è l'impossibilità dell'armonia naturale, con le cose e con gli uomini»[2]. Il presente lavoro si occupa dell'analisi di questo tema nel racconto *La gallina di reparto*, scritto da Calvino nel 1954. Qui l'idillio difficile tra natura, cose ed esseri umani assume i tratti di una relazione tra una gallina, le macchine di una fabbrica e il mondo degli operai. In quest'ottica industriale, sia gli animali-umani che gli animali non-umani vengono ridotti a ingranaggi nel mondo di produzione di massa e Calvino propone una riflessione sul valore e la dignità della vita non solo dell'essere umano, ma anche degli animali non-umani. Sebbene la gallina non sia parte del ciclo di produzione in attivo della fabbrica, non occupandosi quest'ultima né della trasformazione di pollame né dei prodotti da questo derivati, essa viene descritta fin dall'inizio come «buona ovarola»[3]. Questa sua caratteristica la condanna a essere mira delle attenzioni di due operai che vogliono accaparrarsi l'uovo che produce giornalmente ed è la causa della sua morte alla fine del racconto.

In questo lavoro si propone un'analisi delle metafore utilizzate nel racconto per vedere come animali-umani e animali non-umani vengono accomunati ma, allo stesso tempo, divisi in questo processo di sfruttamento di fabbrica nell'ambito del Capitalocene. Questo termine è stato utilizzato per la prima volta nel 2009 da Andreas Malm e ripreso e ampliato successivamente da Jason Moore. Mentre per il primo la scoperta del fuoco rappresenta il momento inaugurativo dell'antropocene e ciò che successivamente ha portato alla lotta della borghesia per la diffusione della combustione del

[2] *Ibid.*, p. 262.
[3] I. Calvino, M. Barenghi, B. Falcetto, C. Milanini (a cura di), *Romanzi e racconti*, Arnoldo Mondadori, Milano 1995, p.1438.

carbone per lo sviluppo industriale su scala globale[4], Moore retrodata la sua origine all'affermazione del sistema capitalistico. In questo modo pone l'enfasi sulle trasformazioni nel sistema delle relazioni sociali e tra esseri umani, non umani e l'ambiente naturale. In effetti, la rappresentazione della natura come esterna alle relazioni umane rappresenta per Moore una forza storica reale che ha sistematizzato il processo di alienazione capitalistico a partire dal XV secolo in poi. Secondo il sociologo,

> Capitalism "operationalizes" through this ontological rift of Nature/Society – central to how capitalism simultaneously advances labor productivity and recreates Cheap Nature. Capitalism's governing conceit is that it may do with Nature as it pleases, that Nature is external and may be fragmented, quantified and rationalized to serve economic growth, social development or some other higher good. This is capitalism *as a project*[5].

Il mondo naturale è inestricabile dallo sviluppo capitalistico che allo stesso tempo si basa sul suo sfruttamento e vi si oppone come creazione prevalentemente umana. Natura e società sono allo stesso tempo opposte e sistematizzate per aumentare la produttività nel progetto capitalistico.

D'altro canto, a un livello prevalentemente narrativo, è importante notare le forme retoriche e non che Calvino utilizza per dare forma al racconto. Come afferma Donna Haraway: «[m]athematically, visually, and narratively, it matters which figures figure figures, which systems systematize systems»[6]. Dunque, è particolarmente importante analizzare le relazioni che si stabiliscono tra gallina e operai, la loro disumanizzazione e reificazione nell'ottica di sfruttamento capitalista e la relazione tra lavoro manuale e facoltà intellettive. Il presente lavoro vuole proporre una lettura del testo di Calvino non solo come un prodotto del processo di industrializzazione che si stava

[4] A. Malm, *Fossil capital. The rise of steam power and the roots of global warming,* Verso Books, Londra-New York 2016.
[5] J.W. Moore, *The Capitalocene Part I: on the nature and origins of our ecological crisis,* in «The journal of peasant studies», XLIV, 3, 2017, p. 601.
[6] D. Haraway, *Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: making* kin, in «Environmental Humanities», VI, 1, 2015, pp. 159-165.

sviluppando nella seconda metà del Novecento in Italia, ma anche alla luce della recente critica sul capitalocene. Infatti, la disumanizzazione dell'operaio e il contrasto/parallelo con la gallina possono essere concepiti solo all'interno di un'ottica di sfruttamento capitalista nella quale animali-umani e non- vengono ridotti alle loro funzioni produttive.

Da un punto di vista narrativo, questa identificazione tra gallina e operai si raggiunge attraverso un doppio movimento, nel quale l'essere umano viene animalizzato e la gallina antropomorfizzata. In questo modo, essendo ridotti alla loro funzione produttiva essenziale, ambedue sono sfruttati all'interno della fabbrica e sono vulnerabili nel processo di produzione. Tuttavia, questo sfruttamento non è equo e la gallina viene strumentalizzata dall'uomo-operaio occupando il gradino più basso nel ciclo produttivo. In questo senso, l'incipit del racconto è fondamentale perché fornisce le coordinate d'interpretazione del discorso: «Il guardiano Adalberto aveva una gallina»[7]. Sintatticamente, il vincolo di possessione è stabilito dalla riduzione della gallina in oggetto e rimarcato dal predicato verbale «avere». Inoltre, l'enfasi è posta sul suo acquisto basato sulle caratteristiche, «garantite» dall'avicoltore, che la rendono adeguata all'allevamento in fabbrica: da un lato la sua efficienza nella produzione di uova («gli faceva almeno un uovo al giorno»[8]), dall'altro la sua silenziosità («non avrebbe mai osato turbare con un suo coccodè la severa atmosfera industriale […] e si sarebbe detta, non fosse stato per qualche sommesso ciangottio, del tutto muta»[9]). Dunque, le qualità richieste alla gallina sono le stesse che gli operai devono mantenere all'interno del sistema industriale. Tuttavia, la mobilità che le viene tacitamente concessa, contraddicendo le indicazioni iniziali del capo dei guardiani, la differenzia dal resto degli operai e la rende

[7] I. Calvino, M. Barenghi, B. Falcetto, C. Milanini, *op. cit.*, p. 1042.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*

antipatica, come si evince da questo passo: «essa andava e veniva pei reparti, riservata e discreta, ben nota agli operai, e, per la sua libertà e irresponsabilità, invidiata»[10]. È proprio questa sua libertà di deambulare che la fa percepire come una minaccia all'ordine della fabbrica e la condanna a morte per essere la principale indiziata di una trama cospirativa sindacale. Infatti, alla fine anche se risulta innocente viene uccisa perché è «considerata troppo sospetta e infida per essere innocente»[11].
Nelle pagine che seguono si propone un'analisi del tema tenendo in considerazione fattori come la genesi narrativa del racconto, la presenza di animali non-umani nell'intera produzione di Calvino e, infine, un paragone tra la rappresentazione del processo di alienazione che subiscono gli operai in fabbrica in questo racconto e nelle note di Antonio Gramsci su «Americanismo e fordismo» nei *Quaderni dal carcere*[12].

2. *Tra galline e collane: genesi del racconto*

La gallina di reparto forma parte dell'ultima sezione inizialmente dedicata al mondo delle macchine de *Gli idilli difficili* insieme a *La notte dei numeri* e *La signora Paulatim* (entrambi del 1958). In questi racconti, si rappresentano le relazioni che si instaurano tra esseri umani e macchine in diversi ambienti sociali. Nel primo si osserva la vita degli operai, nel secondo quella notturna dei contabili e delle donne di servizio di un'impresa e nel terzo quella dei proprietari e delle loro relazioni con i dipendenti. Ciò che sorprende di questi tre racconti è che insieme a *Mai nessuno degli uomini lo seppe* (1950) furono gli unici testi esclusi dal continuo lavoro di *re-editing* che interessò tutti gli altri testi de *I racconti*[13]. Tuttavia, è possibile che la rottura

[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*, p. 1050.
[12] A. Gramsci, *Quaderni dal Carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975.
[13] C. Milanini, M. Marazzi, *Da Porta a Calvino: Saggi e ritratti critici*, LED, Edizioni universitarie di lettere economia diritto, Milano 2014, p. 246.

con il PCI a partire dal 1956, in seguito alla linea assunta dal partito nei confronti dei fatti di Poznan e di Budapest, abbia influito sulla sua decisione di non rieditare questi testi e di focalizzarsi, invece, a partire dagli anni ’60, sulla riorganizzazione della sua produzione narrativa per presentarla come coerente e con una linea evolutiva evidente, anche dopo la sua conversione politica.

Originariamente, *La gallina di reparto* costituiva il terzo capitolo di un romanzo rimasto inedito, *La collana della regina*. Calvino trasse anche un secondo racconto da esso e lo pubblicò inizialmente col titolo *Frammento di romanzo* in *I giorni di tutti* nel 1960 e, successivamente, fu ripubblicato con lo stesso titolo del romanzo inedito, nella raccolta di racconti inediti *Prima che tu dica «pronto»*[14] curata da Esther Singer Calvino, nel 1993. Nonostante i due racconti siano tratti dalla stessa bozza di romanzo e condividano i protagonisti operai (Pietro e Tommaso), il loro sviluppo e i temi trattati sono diversi. Mentre, *La gallina* si focalizza sulle relazioni che si stabiliscono tra operaio e macchina e operaio e animali non-umani in fabbrica, *La collana* si occupa delle relazioni tra le varie classi in una città industriale, ed è per questo più fedele all’intento del romanzo originario[15]. Purtroppo, non si ha notizia né del perché l’autore abbia deciso di non terminare il romanzo né delle ragioni che hanno provocato variazioni così notevoli tra due racconti tratti da uno stesso testo originario.

Per questa ragione, è importante notare le differenze più clamorose e vedere il loro impatto nell’economia del sistema dei personaggi. Sebbene i due operai, Pietro e Tommaso, appaiano nei due testi con una caratterizzazione leggermente diversa, si può

[14] I. Calvino, P. Citati, *Prima che tu dica «pronto»*, Mondadori, Milano 2016.

[15] Cfr. una nota dell’autore riportata in *I giorni di tutti*, dove l’autore afferma che il «[a]ttraverso le peripezie d’una collana di perle smarrita, il romanzo voleva dare una rappresentazione satirica dei vari ambienti sociali d’una città industriale, negli anni di tensione del dopoguerra» e lo definisce «realistico-social-grottesco-gogoliano» (*ibid.* 39).

affermare che il vero protagonista de *La gallina* sia Pietro e quello de *La collana* sia Tommaso. Tuttavia, la differenza più evidente è che non vi è traccia di nessuna collana ne *La gallina*, né di galline in *La collana*. Ciò non significa che non appaiano animali non-umani e che la gallina sia totalmente assente dall'immaginario del racconto. Infatti, è possibile rinvenire una metafora significativa dove la protagonista, la signora Umberta, viene così apostrofata da Pietro nel momento in cui perde la collana: «La gallina ha fatto l'uovo»[16]. In questo senso, appare significativo che la donna sia animalizzata ricorrendo proprio alla figura della gallina che è la protagonista dell'altro racconto tratto dallo stesso manoscritto[17]. Sebbene la gallina rappresenti le due classi sociali opposte nei due racconti, l'identificazione della collana con l'uovo, oggetto della contesa tra i due operai e Adalberto nell'altro racconto, assume una doppia valenza che rimanda sia alla sfera materiale che a quella morale. Se ne *La gallina* l'uovo rappresenta le origini contadine dei due operai e fin dall'inizio viene collegato «a un desiderio di rivalsa dalle angherie subite»[18] da parte di Tommaso e a «una rivincita morale» nei confronti dell'amico operaio da parte di Pietro, ne *La collana,* invece, l'uovo-collana potrebbe essere la chiave per migliorare le condizioni di vita dei due operai, se non fosse che decidono di cercare la proprietaria per restituirla e, dunque, si converte in simbolo della loro integrità morale.

D'altro canto, confrontando la gallina con il vero protagonista non-umano di *La collana,* un cane danese, Guderian, metafora del ceto intellettuale, si nota una diversa percezione dei due animali. Infatti, la classe operaia sperimenta sentimenti contrastanti verso il cane, come si evince da questa citazione: «I primi vedevano nel danese un animale fratello, una vigorosa

[16] *Ibid.*, p. 219.
[17] Maggiori informazioni su questo romanzo incompiuto e su altri inediti si possono trovare in *Note e notizie sui testi* nella sezione *Prove di romanzo*, in I. Calvino, M. Barenghi, B. Falcetto, C. Milanini, *op. cit.*, pp. 1340-44.
[18] *Ibid.*, p. 1042.

libera creatura tenuta prigioniera, un compagno di servitù, i secondi solo un'anima dannata della classe dirigente, un suo strumento o ammennicolo, un suo lusso»[19]. Mentre, Guderian è percepito sia come alleato che come nemico, la gallina non ispira alcun sentimento di empatia ed è solamente invidiata per la sua mobilità da parte degli altri operai «essa andava e veniva pei reparti, riservata e discreta, ben nota agli operai, e, per la sua libertà e irresponsabilità invidiata»[20]. Infine, è da notare l'assenza di nome della gallina rispetto al cane e la fine tragica della prima rispetto al secondo: mentre *La gallina* finisce con la morte della protagonista e la previsione di un imminente sciopero, *La collana* rimane inconcluso. Non si propone, infatti, alcuna soluzione rispetto alla perdita della collana e il racconto finisce con l'ellissi di una frase su una riforma urbanistica.

3. *Calvino tra natura e macchine*

Nonostante l'intera produzione di Calvino sia popolata da animali non-umani, non esistono studi sistematici che analizzano la loro funzione in maniera puntuale. Solo Chiara Nannicini ha studiato l'evoluzione del ruolo degli animali non-umani nelle *Fiabe italiane* dopo l'intervento di Cavino. Nel suo saggio propone una prima distinzione tra animali reali e di fantasia. Alla prima categoria appartengono animali domestici o del mondo agricolo, ma nonostante la loro verosimiglianza, spesso è grazie a una loro caratteristica che avviene il «salto nel meraviglioso» e si risolve l'intreccio della fiaba[21]. Una terza categoria è rappresentata dagli animali parlanti «sintesi di natura umana e mondo naturale»[22] che possono svolgere contemporaneamente le funzioni di *chimera* (sia *objet de la quête* che *objet magique*) e di

[19] I. Calvino, P. Citati, *op. cit.*, pp. 228-229.
[20] I. Calvino, M. Barenghi, B. Falcetto, C. Milanini, *op. cit.*, p. 1042.
[21] C. Nannicini, *Il pappagallo contastorie. Il ruolo degli animali nelle Fiabe italiane dopo l'intervento di Calvino,* in «Italies. Littérature-Civilisation-Société», XII, 2008, p. 113.
[22] *Ibid.*, p. 116.

deus ex machina per risolvere il finale di una fiaba complicata, rimarcando la trasformazione del loro ruolo da passivi ad attivi, come ne *Il linguaggio degli animali*, o l'imposizione della loro superiorità sugli esseri umani, ne *La volpe Giovannuzza*.

Sembrerebbe, dunque, che Calvino tratti i personaggi non-umani nelle fiabe non solo come categorie semantiche e metaforiche di valori morali, bensì come attori protagonisti nello sviluppo della fiaba. Tuttavia, Nannicini rileva una progressiva diminuzione della presenza di animali non-umani nei racconti e romanzi successivi e una propensione di Calvino a esagerarne gli elementi stravaganti e grotteschi. In testi come *Le Cosmicomiche, Ti con zero, Marcovaldo ovvero Le stagioni in città* e *Palomar*, Nannicini afferma che «svolgono un ruolo fondamentale gli animali avvolti in un'aura stramba e allegorica, osservati attraverso una lente d'ingrandimento deformante, o descritti con una minuzia puntigliosa che rasenta volutamente la mania»[23]. La Nannicini continua sostenendo che *La gallina* è un altro esempio di questa prassi «L'animale, rimosso dal suo contesto naturale e inserito in una situazione paradossale, fornisce lo spunto per una serie di scene comiche, per una parodia (qui la vita in fabbrica) sulla falsariga di un genere letterario in voga (il romanzo operaio)»[24]. Sebbene sia vero che la gallina è la protagonista di alcune scene tragicomiche, il suo ruolo travalica l'allegoria e la parodia del sistema di fabbrica.

Innanzitutto, bisogna considerare il contesto narrativo nel quale è inserita. Calvino descrive uno stabilimento industriale costruito di recente, sottolineando che il terreno del cortile della fabbrica non era stato «conquistato» da molti anni dalla «civiltà meccanica» e che per questo motivo la gallina era libera di becchettare lombrichi tra le viti arrugginite. Inoltre, anche le origini e le aspirazioni dei due operai sono contadine. Da qui

[23] *Ibid.*, p. 125.
[24] *Ibid.*, p. 128.

il loro interesse nell'accaparrarsi l'uovo. Dunque, considerando che l'Italia degli anni '50 si sta approcciando a una fase di riconversione ed espansione industriale, ma che la maggior parte della manodopera veniva dalle campagne, la gallina non doveva essere considerata un elemento del tutto estraneo agli operai. Inoltre, narrativamente funge da contrappunto alla descrizione della routine in fabbrica di Pietro: la sua libertà di deambulazione si oppone alla limitazione dei movimenti dell'operaio al quale sono consentiti solo due passi tra una macchina e le altre. Lo spazio narrativo dedicato alla gallina è minore di quello dedicato alla descrizione della vita di fabbrica e appare quasi sempre in relazione a un essere umano, mentre il contrario accade raramente. Se la vita della gallina scorre parallela a quella degli operai e, anzi, viene disturbata dai loro tentativi di palpazione dell'addome e ispezione dell'ovidotto alla ricerca dell'uovo, le uniche sequenze narrative dove il suo ruolo è effettivamente attivo si limitano alla descrizione dell'inseguimento da parte di Giovannino della Puzza, della sua resistenza alla perquisizione da parte degli ufficiali alla ricerca di un messaggio nascosto e, infine, all'ultimo lugubre coccodè che pronuncia in punto di morte. L'attribuzione alla gallina delle qualità di collaboratrice del sindacato e la mancanza di pietà nei suoi confronti per essere «infida» e «sospetta» la privano dell'indole domestica per la quale era funzionale all'allevamento in fabbrica secondo Adalberto.

In quest'ottica, l'unica vera libertà della gallina è quella di decidere dove e per chi deporre il suo uovo quotidiano, nonostante ciò significhi essere subordinata all'autorità del guardiano. Il verbo utilizzato da Calvino appartiene al campo semantico dell'ispirazione, attribuendo alla gallina un'intenzionalità e lo svincolamento dalla produzione meccanica. Qui lo scambio della prestazione produttrice della gallina è ripagato dal poter muoversi tra i vari reparti e becchettare i lombrichi e il granone

dei due operai. In questo senso la gallina è parte comunque dello zooproletariato del quale l'essere umano si è sempre servito come forza lavoro o mezzo di sostentamento. Questa intenzionalità e la sua identificazione come spia alla fine del racconto le attribuiscono caratteristiche umane. Inoltre, la riappropriazione della sua voce «lei così discreta da non aver mai osato lanciarne di festosi»[25] le conferisce dignità nel momento della morte e viene interpretato come «un triste presentimento»[26] dal titolare dell'azienda che doveva ricevere i rappresentanti del sindacato che protestavano contro i licenziamenti.

L'identificazione tra gallina e operaio avviene dopo la conclusione delle descrizioni individuali. In quella di Pietro l'enfasi è posta sulla sua routine di lavoro con le macchine e gli effetti che questa interazione hanno sulla sua salute fisica e mentale. Viene descritto come un «vecchio robusto […] pieno di vitalità nel morale»[27] sui sessant'anni che a causa del lavoro in fabbrica aveva sviluppato un asma bronchiale cronico, «il vizio di cadere addormentato appena si sedeva»[28], e la sordità[29]. L'enfasi sulla fisicità è evidenziata anche dalla descrizione della «geometria di passi, gesti, sguardi, e riflessi»[30] che si combinano al ritmo delle quattro macchine alle quali doveva badare. La descrizione precisa di ciascun movimento viene intercalata da quella del suo flusso di coscienza e da quella della tecnica speciale che ha dovuto apprendere per poter essere

[25] I. Calvino, M. Barenghi, B. Falcetto, C. Milanini, *op. cit.*, p. 1050.
[26] *Ibid.*
[27] *Ibid.*, p. 1040.
[28] *Ibid.*
[29] A partire dagli anni '50 iniziano le inchieste per indagare le condizioni di salute degli operai italiani. Durante la ricostruzione e il boom economico si ha una «svolta epidemiologica»: mentre nel passato le malattie erano causate da fattori naturali, a metà del 900 dipendevano soprattutto da cause artificiali. Un'inchiesta del 1954 riportava che gli affetti da silicosi erano 5392 (e sarebbero arrivati a 30723 nel 1973). Inoltre, nascono nuove patologie come i tumori, malattie all'apparato cardiovascolare e nervoso, mentali e psicosomatiche. Cfr. P. Tonelli, *La salute non si vende. Ambiente di lavoro e lotte di fabbrica tra anni'60 e'70,* in L. Falossi e F. Loreto, *I due bienni rossi del '900 1920 (1919): 1968-1969. Studi e interpretazioni a confronto*, Ediesse, Roma 2007, pp. 1-2.
[30] I. Calvino, M. Barenghi, B. Falcetto, C. Milanini, *op. cit.*, p. 1044.

capace di raggiungere la libertà dei pensieri, come si evince in questo passo

> Se a mag...(alza la leva!)...gio mio figlio sposa la fi-glia di quel barbagianni...(ora accompagna il pezzo sotto il tornio!) sgomberiamo la stanza grande... (e facendo i due passi:)...così gli sposi la domenica mattina restando a letto insieme fino a tardi vedranno dalla finestra le montagne...(ed ora abbassa quella leva là!) e io e la mia vecchia ci arrangiamo nella stanza piccola...(metti a posto quei pezzi!)...tanto noi anche se dalla finestra vediamo il gasometro non fa differenza», e di qui passando a un altr'ordine di ragionamenti […][31].

Da un punto di vista sintattico il flusso dei pensieri è interrotto non solo dall'ellissi, ma anche dalle parentesi nelle quali si riporta l'ordine dei movimenti fisici che accompagnano i ragionamenti. E sono proprio i movimenti che svolge, ovvero il «girare su se stesso tra le quattro macchine»[32] che gli ricordano e lo identificano con i movimenti della gallina.

In questo modo, per mezzo di una metafora zoomorfa, Pietro assume i caratteri della gallina e avviene un'identificazione tra i due. L'animalizzazione dell'operaio non è, tuttavia, nuova nell'ambito della critica marxista. Già a partire dall'espressione del «gorilla ammaestrato» attribuita a Frederick Taylor da André Philip in *Le Problème ouvrier aux Etats-Unis* (1927) e riproposta da Gramsci nella sua nota su "Americanismo e Fordismo" (*Quaderni dal Carcere*, Quaderno 4, § 51), l'animalizzazione diventa la figura retorica per eccellenza della classe operaia. Secondo il metodo scientifico elaborato da Taylor la rigida predeterminazione dei ritmi e dei gesti portava a un risparmio di energie e costringeva l'operaio a movimenti uguali che si opponevano alla libertà del lavoro individuale[33]. A tal proposito Gramsci scrive che gli industriali americani hanno capito che l'operaio rimane uomo e che durante il lavoro meccanizzato pensa pensieri poco conformisti per la mancanza di soddisfazioni[34]. Tuttavia, la parte

[31] *Ibid.*, p. 1045.
[32] *Ibid.*, p. 1046.
[33] P. Tonelli, *La salute non si vende. Ambiente di lavoro e lotte di fabbrica tra anni'60 e'70,* cit., pp. 2-4.
[34] A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, cit., p. 671.

più originale del pensiero di Gramsci non sta in questa critica al sistema americano. Per il filosofo sardo in «qualsiasi lavoro fisico, anche il più meccanico e degradato, esiste un minimo di qualifica tecnica, cioè un minimo di attività intellettuale creatrice» e quindi il lavoratore non è caratterizzato dal lavoro che svolge, bensì dalle condizioni e dai rapporti sociali[35]. Inoltre, sembra oscillare tra un tipo di umanesimo nel quale lavoro fisico e intellettuale sono inscindibili, e un discorso di stampo evoluzionista nel quale afferma che la razionalizzazione del lavoro meccanico è iniziata con gli albori dell'industrialismo e che questa fase di coercizione brutale alla disciplina di fabbrica verrà «superata con la creazione di un nuovo nesso psico-fisico di un tipo differente da quelli precedenti e indubbiamente di un tipo superiore»[36] in virtù di una selezione forzata.

Infine, sebbene Calvino utilizzi una gallina e non un gorilla come metafora dell'operaio, è interessante notare come l'inscindibilità del lavoro manuale da quello intellettuale è presente anche in questo racconto. Inoltre, per mezzo dell'uso di parole pertenenti all'ambito semantico dell'ispirazione in riferimento alla gallina, tale ipotesi risulta non solo rafforzata, ma sulla scia dell'analisi qui proposta le conferisce un margine di *agency* che è lo stesso che la condanna alla morte alla fine del racconto. Per questo motivo vi è una tensione irrisolta tra animali-umani e non-che complica e allo stesso tempo arricchisce la separazione tra Natura e Società sottolineata da Moore come la divisione ontologica centrale dell'epoca capitalocenica.

In un saggio posteriore intitolato *La sfida al labirinto* (1962)[37], Calvino si occupa delle reazioni del mondo culturale al boom industriale e affida alla letteratura il compito di costruire un'immagine "cosmica", di creare un dialogo con il futuro,

[35] *Ibid.*, p. 1516.
[36] *Ibid.*, p. 1934.
[37] I. Calvino, *La sfida al labirinto*, in *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Einaudi, Torino 1980.

trovando l'atteggiamento migliore. Tuttavia, è implicita l'accettazione pacifica che questa via d'uscita dal labirinto del presente non conduca a un cammino lineare, bensì a un altro labirinto. In questo senso, come si è cercato di dimostrare in questo saggio attraverso la considerazione del rapporto tra animali-umani e non- da un punto di vista preminentemente materialista e in secondo luogo metaforico, la morte della gallina alla fine del racconto può essere letta come il passaggio da un labirinto a un altro. La sua soppressione e, quindi, l'eliminazione di una realtà agricola per lo sviluppo di una realtà prevalentemente industriale, rappresenta la volontà del progetto capitalista di separare natura e società nell'ottica di una produzione di massa. Sebbene l'utilizzo della gallina come immagine letteraria permetta a Calvino di richiamare termini quali covare uno sciopero, questa lettura può essere solo arricchita considerando le relazioni materiali dal punto di vista del capitalocene. In una Italia in via di sviluppo nella quale si stava sistematizzando l'annichilimento degli operai nel sistema di fabbrica Calvino si pone la domanda della dignità di tale vita non solo per gli animali-umani, ma anche per i non-umani. In questo senso, in linea con una lunga tradizione di filosofi degli animali non-umani e del femminismo, si potrebbe dire alla Guattari e Deleuze che Calvino abbraccia una sorta di *becoming animal* propendendo verso un tipo di etica bioegalitaria nella quale si stabilisce un processo e non una gerarchia tra *bios* (vita intelletttuale e sociale) e *zoe* (vita animale). Concludendo con le parole di Rosi Braidotti «Freedom is expressed as the ability to sustain connections to others, as the expansion, acceleration, or intensification of interrelation»[38]. In questa chiave possono essere interpretate le lacrime di Adalberto nel finale del

[38] R. Braidotti, *Animals, anomalies, and inorganic others*, in «Pmla», CXXIV, 2, 2009, pp. 526-532.

racconto e solo così possono essere superati l'antropocentrismo e l'antropomorfismo imperanti nell'epoca capitalocenica.

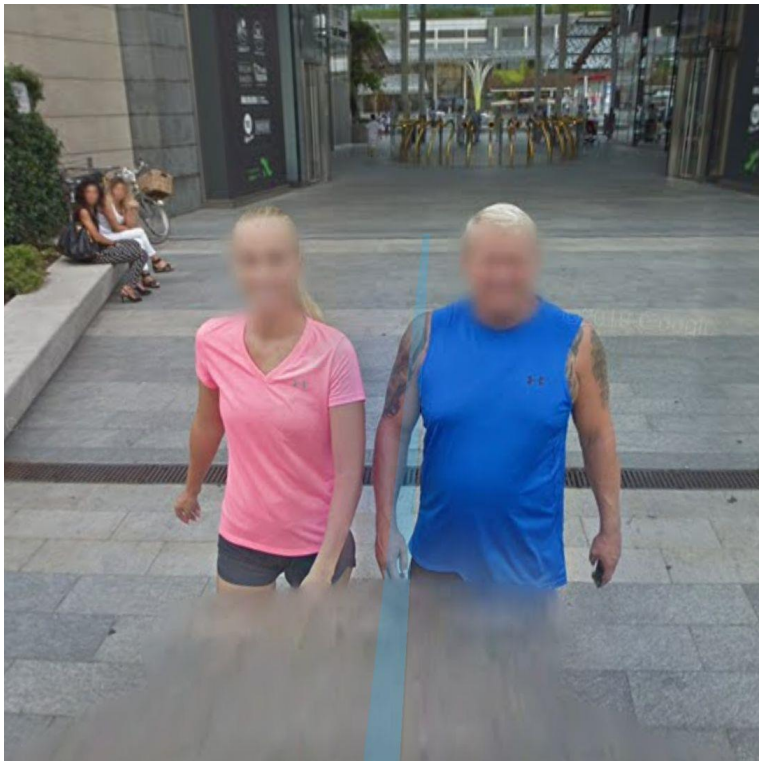
CRISTINA CARNEMOLLA è Ph.D. Candidate alla Duke University, North Carolina
cristina.carnemolla@duke.edu

AGOSTINO CERA

DALL'ANTROPOCENE AL TECNOCENE.
PROSPETTIVE ETICO-ANTROPOLOGICHE DALLA "TERRA INCOGNITA"

1. *Premessa* 2. *Che cos'è l'Antropocene?* 3. *L'Antropocene: una questione filosofica* 4. *Per una cronologia antropocenica* 5. *Chi è l'Antropocene?* 6. *Il Tecnocene*

ABSTRACT: *FROM THE ANTHROPOCENE TO THE TECHNOCENE: ETHICAL-ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES FROM THE "TERRA INCOGNITA"* *By assuming a transcendental approach, my paper aims to suggest that "the essence of the Anthropocene is by no means anything anthropocenic". That is to say, the Anthropocene represents a philosophical rather than a scientific question, because it essentially equates to a* Weltanschauung *or «a paradigm dressed as epoch» (§1). Given this assumption, I try to bring out the basic features of such a paradigm, namely: the osmotic fusion between* techne *and* physis *(§ 2); the problem of periodization (§ 3); the ontological equation between "being" and "being makeable" (§ 4); the anthropological metamorphosis of* homo faber *into* homo materia/Bestand *man (§ 4). The final outcome of these considerations is that this aspirant new (geological) epoch isn't the «Age of Humans» or «Menschenzeit», rather* the age of technology as «subject of history» *and thus my re-definition of* Anthropo-*cene as* Techno-*cene.*



1. *Premessa*

Le pagine che seguono si propongono di impostare una «dissezione critica» dell'Antropocene in quanto «discorso»[1]. Di farne emergere, cioè, alcuni decisivi presupposti teorici e ideologici.

[1] Cfr. E. Crist, *On the Poverty of our Nomenclature* (2013), in J. Moore (ed. by), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism,* PM Press, Oakland 2016, pp. 14-33, in particolare p. 14.

Quelli atti, se non a dimostrare (pretesa incompatibile con la brevità di questo contributo), quantomeno a instillare l'idea che questo termine si presti a denotare ben altro e ben più rispetto a una "semplice" epoca geologica. Parafrasando una celeberrima affermazione heideggeriana, a nostro avviso «l'essenza dell'Antropocene non è nulla di antropocenico». Né di antropocentrico. E forse neppure di antropologico. Vale a dire, che esso, ove opportunamente posto in questione, si rivela tutt'altro rispetto a quella *Age of Humans* o *Menschenzeit*[2], vagheggiata dai suoi sostenitori più entusiasti ma meno avveduti. In questo senso, si potrebbe definire "trascendentale" la prospettiva qui assunta, nel senso che essa si focalizza sulle condizioni di possibilità – epistemiche, ontologiche, antropologiche – di qualcosa come l'Antropocene (ribadiamo: anzitutto in quanto "discorso", oggetto concettuale piuttosto che ipotesi geologica), dedicando minore attenzione alle sue implicazioni e criticità "interne" (politiche, ecologiche…), sulle quali si concentrano invece la maggior parte delle disamine e delle analisi dedicate al tema.

Ciò premesso, ci preme sottolineare anche il fatto che le seguenti pagine rappresentano il resoconto sintetico e parziale di un percorso di ricerca pluriennale non ancora pervenuto alla propria conclusione. In esso la trattazione della questione antropocenica viene inserita nella più ampia cornice di un confronto con i temi della filosofia della tecnica, a loro volta declinati in chiave filosofico-antropologica. Culmine di un tale progetto nel suo complesso è l'elaborazione di una *Filosofia della Tecnica al Nominativo (TECNOM)*, ovvero di una ipotesi di antropologia filosofica della tecnica retta dai concetti di *Neoambientalità* e

[2] Cfr. Ch. Schwägerl, *The Anthropocene: The Human Era and How It Shapes Our Planet*, Synergetic Press, Santa Fe 2014, p. IX. Si tratta della traduzione inglese, ampliata e riveduta, di un volume apparso originariamente in tedesco nel 2011 e che nel titolo originale (*Menschenzeit. Zerstören oder gestalten? Die entscheidende Epoche unseres Planeten*) reca appunto il termine *Menschenzeit*.

Ferinizzazione (dell'essere umano). Pertanto, è alle tappe di detto percorso – sia quelle già compiute sia quelle che, sebbene ancora da compiere, risultano già impostate nella loro struttura portante – che queste pagine rinviano (e rinvieranno) quali proprie naturali integrazioni[3].

2. *Che cos'è l'Antropocene?*

Risale all'esordio del nuovo millennio la proposta del chimico olandese Paul Jozef Crutzen, premio Nobel nel 1995, di utilizzare il termine "Antropocene" (*Anthropocene*) per attestare oggettivamente – ossia, geologicamente – la conclusione del cosiddetto Olocene ovvero la seconda epoca, successiva al Pleistocene, del periodo Quaternario o Neozoico, risalente a circa 12000 anni fa e adottata come denominazione geologica standard nel 1885[4]. Carattere peculiare dell'Olocene è un significativo incremento sia della temperatura media che del livello del mare; incremento stabilizzatosi intorno agli 8000 anni fa. La prima formulazione pubblica, ancorché ufficiosa, della proposta di Crutzen è legata a un aneddoto biografico, riportato dal giornalista e scrittore tedesco Christian Schwägerl: uno dei più

[3] Di un tale percorso riportiamo qui i riferimenti strettamente necessari. Quanto ai temi propriamente antropocenici (anche in chiave bibliografica), cfr. A. Cera, *The Technocene or Technology as (Neo)environment*, in «Techné: Research in Philosophy and Technology» (special issue on the Anthropocene, edited by V. Blok, P. Lemmens, J. Zwier), 22, 2/3, 2017, pp. 243-281 (DOI: 10.5840/techne201710472). Per una esposizione dell'ipotesi di "Filosofia della Tecnica al Nominativo (TECNOM)", entro la quale si colloca la presente trattazione dell'Antropocene, cfr. almeno Id., *Tra differenza cosmologica e neoambientalità. Sulla possibilità di una antropologia filosofica oggi*, Giannini, Napoli 2013, pp. 147-192. Da ultimo sia concesso il rinvio a un brevissimo contributo, apparso nel blog della *American Philosophical Association* (APA), resoconto di un intervento tenuto presso il *115th Annual APA Meeting (Eastern Division)*, celebratosi a New York nel gennaio scorso. Detto testo fornisce una prima testimonianza dei più recenti sviluppi di questo lavoro sull'Antropocene (sviluppi ai quali abbiamo scelto di non fare riferimento in queste pagine) ovvero il rinvenimento di un cortocircuito etico, che abbiamo definito *paradosso della omni-responsabilità*. Cfr. Id., *The Limit of Responsibility: The Ethical Paradox of the Anthropocene* https://blog.apaonline.org/2019/06/13/the-limit-of-responsibility-the-ethical-paradox-of-the-anthropocene/

[4] Cfr. J. Zalasiewicz *et al.*, *Are We now Living in the Anthropocene?*, in «GSA Today», 18, 2, 2008, pp. 4-8, in particolare pp. 4-5.

strenui sostenitori della causa antropocenica. Nel corso di un convegno internazionale di geologia svoltosi a Cuernavaca (Messico) nel febbraio del 2000, Crutzen racconta di aver perso la pazienza – esasperato dal sentir ripetere per l'ennesima volta, e con la massima naturalezza, che l'epoca geologica attuale sarebbe ancora l'Olocene – e di aver reagito in maniera poco consona al galateo scientifico: «interruppi il relatore e puntualizzai che non ci trovavamo più nell'Olocene. Dissi che eravamo già nell'Antropocene. La mia osservazione ebbe un grande effetto sugli astanti. Dapprima vi fu silenzio, dopodiché le persone cominciarono a discuterne»[5].

Di lì a qualche mese segue l'atto di nascita ufficiale, coincidente con la pubblicazione di un brevissimo articolo (appena due pagine) sul bollettino dell'*International Geosphere-Biosphere Programme* (*IGBP*), che Crutzen redige a quattro mani con il biologo statunitense Eugene Filmore Stoermer[6]. Costui aveva utilizzato il termine "Anthropocene" già negli anni Ottanta del secolo scorso; tuttavia, per sua stessa ammissione, lo aveva fatto soltanto a mo' di etichetta, senza attribuirgli una particolare valenza. A partire dalla pubblicazione di questo *manifesto antropocenico*, Crutzen si è dedicato pressoché interamente a: raffinare, precisare e soprattutto promuovere la propria proposta, coadiuvato in questo impegno da diversi colleghi, tra i quali andrà menzionato almeno il climatologo statunitense Will Steffen. Il lavoro di Crutzen contempla anche la ricostruzione del retroterra storico dell'Antropocene: la messa in rilievo di una serie di riflessioni che, grossomodo a cominciare dalla metà del XIX secolo, avevano riconosciuto nell'attività umana un fattore ormai capace di condizionare la situazione complessiva del nostro

[5] Ch. Schwägerl, *op. cit.*, p. 9.

[6] P. J. Crutzen, E. F. Stoermer, *The Anthropocene*, in «Global Change Newsletter», 41, 2000, pp. 17-18. (http://tiny.cc/7o6hgy). Cfr., inoltre, P. J. Crutzen, *Geology of Mankind*, in «Nature», 415, 2002, p. 23 https://doi.org/10.1038/415023a. In italiano: P. J. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene! L'uomo ha cambiato il clima. La Terra entra in una nuova era*, tr. it. Mondadori, Milano 2005.

pianeta. Il primo antefatto antropocenico risale al 1864, anno in cui George Perkins Marsh, filologo e uomo politico statunitense (nonché pioniere del pensiero ecologico), pubblica il suo *Man and Nature, or Physical Geography as Modified by Human Action*[7]. Tappe ulteriori sono: la definizione di «era antropozoica», coniata nel 1873 dal geologo italiano Antonio Stoppani; la formula «era psicozoica», a opera del geologo russo Vladimir Vernadskij; l'idea di una «noosfera», promossa da Pierre Teilhard de Chardin e Édouard Le Roy a partire da un'intuizione dello stesso Vernadskij[8].

Pur nella sua brevità, il manifesto antropocenico del 2000 elenca già i capisaldi argomentativi dell'idea di Crutzen (la sua convinzione che, di fatto, ci troviamo già all'interno di una nuova epoca geologica), ovvero quei parametri attestanti l'oggettiva *escalation* della variabile antropica durante gli ultimi tre secoli: il tasso di accrescimento demografico; l'urbanizzazione; lo sfruttamento dei combustili fossili; la cosiddetta «sesta grande estinzione di massa»; il cambiamento climatico; la concentrazione dei gas serra. In particolare, Crutzen rinviene nell'aumento esponenziale – va da sé, di matrice antropogenica – di CO_2 nell'atmosfera l'evidenza decisiva atta a legittimare le pretese di questa aspirante nuova epoca geologica[9]. «Le attività umane», scrive, «sono divenute talmente profonde e pervasive da rivaleggiare con le grandi forze della natura, tanto da spingere la Terra verso una *terra incognita* planetaria»[10].

[7] G. Perkins Marsh, *L'uomo e la natura ovvero la superficie terrestre modificata per opera dell'uomo*, tr. it. Barbèra, Firenze 1872.
[8] Sulla ricostruzione di questo retroterra antropocenico cfr. W. Steffen, P. J. Crutzen *et al.*, *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society», A, 369, 2011, pp. 842-867 (https://doi:10.1098/rsta.2010.0327), in particolare, pp. 843-845.
[9] Un riepilogo di questi parametri in *ibid.*, pp. 851-852.
[10] Steffen W., Crutzen P. J. *et al.*, *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, in «Ambio», 36, 2007, pp. 614-621 (https://doi.org/10.1579/0044-7447(2007)36[614:TAAHNO]2.0.CO;2), in particolare p. 614.

La verità è che l'immagine della "terra incognita" si presta bene non solo a delineare il futuro concreto del nostro pianeta, ma si mostra un'istantanea parimenti icastica anche in chiave teoretica, visto che l'Antropocene si è presto rivelato, al di là delle stesse intenzioni dei suoi promotori, una costruzione costitutivamente ambigua, esprimente tanto un'epoca quanto, se non soprattutto, un "discorso". Addirittura una *Weltanschauung*. L'idea antropocenica risulta infatti un *dispositivo epistemicamente instabile*, nella misura in cui tradisce una intrinseca tendenza a esondare dal proprio alveo epistemico: quello delle scienze naturali. Ne fa fede, tra l'altro, il fatto che mentre la comunità scientifica appare ancora molto cauta verso le pretese di questa aspirante epoca geologica, sul fronte epistemico opposto (quello delle scienze umane) "Antropocene" è diventato un termine di uso comune. Un vero e proprio – ci si perdoni l'espressione – *trend topic* del dibattito culturale.

D'altro canto, una tale instabilità epistemica risulta il riflesso di una pari *instabilità tassonomica e* persino *ontologica,* con ciò volendo intendere che la difficoltà di collocazione epistemica dell'oggetto "Antropocene" dipende dall'ulteriore e più radicale difficoltà di stabilire "che cos'è". Tant'è vero che anche laddove si cerchi di interpretarlo esclusivamente quale possibile epoca geologica, esso implica giocoforza il definitivo superamento (nella direzione di una osmosi) tra i fronti "natura" e "cultura"[11]. L'assunto fondativo dell'idea antropocenica – la convinzione che l'azione umana (in senso lato, "la cultura") sia divenuta la principale forza naturale operante in seno al «sistema Terra»[12] (in senso lato, "la natura") – si colloca infatti già al

[11] Che una tale osmosi faccia dell'Antropocene una «formulazione ambivalente» è anche l'opinione di Jeremy Baskin (sul quale indugeremo a breve) e di Ben Dibley, autore di un interessante e agile contributo su questi temi: *The Shape of Things to Come: Seven Theses on the Anthropocene and Attachment*, in «Australian Humanities Review», 52, 2012, pp. 139-153 (http://tinyurl.com/y73a7luy).

[12] Crutzen definisce il sistema terra (*Earth System*) «l'insieme di cicli fisici, chimici e biologici su larga scala, interagenti fra loro, e di flussi

di là della classica distinzione tra i due suddetti fronti. Tant'è che per la propria determinazione cronologica in chiave strettamente geologica l'Antropocene fa riferimento non al tempo naturale (come è sempre stato per qualsiasi epoca geologica), bensì a quello storico. Per meglio dire: a un tempo storico impiegato come cronologia (anche) geologica. A un'indistinguibile, osmotica *temporalità natural-culturale*[13]. Approfondiremo tra poco questo aspetto, affrontando il tema della periodizzazione.

3. *L'Antropocene: una questione filosofica*

In virtù di questa e di molte altre ragioni (che per motivi di brevità non tratteremo in queste pagine), la *questione antropocenica* trova un referente ideale nella riflessione filosofica, nel senso che quest'ultima si rivela un filtro oltremodo utile, persino necessario, a far emergere quegli inespressi presupposti teorici e ideologici giacenti al fondo delle definizioni generali dell'Antropocene. Con ciò facciamo riferimento a quegli assunti che insinuano elementi valutativi (prescrittivi), celandoli dietro affermazioni all'apparenza neutre (descrittive) in virtù della loro matrice scientifica.

Proponendoci l'obiettivo di impostare una lettura critica dell'Antropocene, siamo peraltro ben consapevoli di ascriverci a un'attività ampiamente frequentata negli ultimi tempi. Tanto frequentata che ormai si fatica a tenere il conto dei tentativi di dissezionare teoreticamente il discorso antropocenico, culminanti quasi sempre nella proposta di una denominazione alternativa. Ne forniamo una rapida, ma senz'altro istruttiva, lista qui di

energetici, i quali forniscono il sistema di supporto vitale per la vita sulla superficie del pianeta […] lo Earth System include gli esseri umani, le nostre società e le nostre attività». In tal modo, gli esseri umani rappresentano «una parte integrante dello *Earth System*» (W. Steffen, P. J. Crutzen *et al.*, *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming…*, cit., p. 615).

[13] Il metodo standard per la definizione e datazione delle epoche geologiche è quello dei cosiddetti «golden spikes» o «Global Stratigraphic Sections and Points» (GSSP). Al riguardo cfr. J. Zalasiewicz *et al.*, *Are We now Living in the Anthropocene?*, cit., p. 4.

seguito. Si va da: «Homogenocene»[14], «Econocene»[15], «Capitalocene»[16], «Thanatocene», «Thermocene», «Phagocene», «Phronocene», «Agnotocene», «Polemocene»[17], fino a: «Sustainocene», «Cosmocene»[18] «Chthulucene»[19], «Entropocene»[20]. Come tradisce già il titolo del presente contributo, neppure noi verremo meno a questa sorta di obbligo tacito.

Tra i molti contributi vagliati per l'elaborazione della nostra prospettiva teorica ed ermeneutica, abbiamo fatto particolare riferimento alle tesi dello studioso sudafricano Jeremy Baskin, il quale, pur non afferendo al *milieu* filosofico, ha prodotto – quantomeno a nostro avviso – uno dei contributi più convincenti e

[14] M. Samways, *Translocating Fauna to Foreign Lands: Here Comes the Homogenocene*, in «Journal of Insect Conservation», 3, 2, 1999, pp. 65-66 (https://doi.org/10.1023/A:1017267807870). In questo caso la denominazione alternativa è addirittura *ante litteram*.

[15] Cfr. R. B. Norgaard, *The Econocene and the Delta*, in «San Francisco Estuary and Watershed Science», 11, 3, 2013, pp. 1-5 (https://doi.org/10.15447/sfews.2013v11iss3art9).

[16] Cfr. J. Moore (ed. by), *Anthropocene or Capitalocene?*, cit. Dello stesso autore si veda in italiano: *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, tr. it. ombre corte, Verona 2017 (malgrado il titolo quasi identico, non si tratta della traduzione del volume inglese citato in precedenza).

[17] Cfr. Ch. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *L'Evénement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2016[2], pp. 119-315. Nel redigere queste pagine apprendiamo di una recentissima traduzione italiana di questo volume. La segnaliamo, pur non avendo avuto modo di visionarla: *La terra, la storia e noi. L'evento antropocene*, tr. it. Treccani, Roma 2019.

[18] Cfr. J. Davies, *The Birth of the Anthropocene*, University of California Press, Oakland 2016, p. 52.

[19] Cfr. D. Haraway, *Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*, in J. Moore (ed. by), *Anthropocene or Capitalocene?*, cit., pp. 34-76.

[20] Cfr. B. Stiegler, *Uscire dall'Antropocene* (2015), in «Kaiak. A Philosophical Journey», 2, 2015, pp. 1-11 (http://www.kaiak-pj.it/images/PDF/rivista/kaiak-2-apocalissi/stiegler.pdf). Come dichiarato in apertura, non intendiamo in questa sede fornire repertori bibliografici esaustivi. Ci limitiamo a qualche riferimento, tratto dagli ormai numerosi tentativi di rileggere filosoficamente l'Antropocene. Ad es., il dibattito pubblico tra Sloterdijk e Stiegler: P. Sloterdijk, B. Stiegler, *Welcome to the Anthropocene. Debate with Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler. Radboud University, Nijmegen, The Netherlands, 27 Juni 2016*, You Tube Video, Posted June 30, 2016 (http://tiny.cc/kf6hgy). Tra i contributi recenti, segnaliamo il numero monografico della rivista «Techné. Research in Philosophy and Technology» (vol. 21, Issues 2-3, 2017, cit.). Quanto al panorama italiano, si vedano i numeri monografici delle riviste: «Lo sguardo» (22, III, 2016: *Antropocene. Fine, medium o sintomo dell'uomo*?, a cura di S. Baranzoni, A. Lucci, P. Vignola) e «Azimuth» (9, 2017: *The Battelfield of the Anthropocene*, a cura di: S. Baranzoni, P. Vignola), oltre al volume: G. Pellegrino, M. Di Paola, *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, Deriveapprodi, Roma 2018.

stimolanti relativamente alla questione antropocenica interpretata nel suo complesso e nella sua complessità. Nella lettura di Baskin l'Antropocene si caratterizza non tanto come concetto scientifico, quanto come «base ideativa di una particolare visione del mondo», addirittura una «ideologia», ovvero «un paradigma travestito da epoca»[21]. Detto nei termini di Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz (autori di una esaustiva ricognizione su "l'evento Antropocene"), l'Antropocene si candida autorevolmente a rappresentare il *grand récit* della nostra epoca[22]. L'interpretazione proposta da Baskin individua quattro implicazioni ideologiche fondamentali, emergenti da un tale paradigma: 1) l'universalizzazione/naturalizzazione di una parte (privilegiata) dell'umanità a scapito di tutte le altre; 2) il reinserimento dell'uomo nella natura solo per poi ri-elevarlo, dall'interno, al di sopra di essa; 3) un uso della «ragione strumentale», sfociante in un'apertura acritica verso la tecnica; 4) la legittimazione di approcci non democratici (tecnocratici) sul piano politico[23].

Dal canto nostro, sulla scorta anche di queste suggestioni, abbiamo maturato la convinzione che la connaturata ambiguità dell'idea antropocenica – la sua costitutiva inclinazione ideologica – dipenda dal fatto che essa esprime, del tutto acriticamente, la constatazione di un'evidenza epocale tutt'altro che pacifica, ovvero la definitiva *naturalizzazione della tecnica*. In altri termini: a nostro avviso, l'elemento prescrittivo celato tra le pieghe della livrea scientifica indossata da questa

[21] J. Baskin, *Paradigm Dressed as Epoch: The Ideology of the Anthropocene*, in «Environmental Values», 24, 2015, pp. 9-29 (https://doi.org/10.3197/096327115X14183182353746), la citazione è a p. 9. In virtù della considerazione maturata verso il suo approccio, ci permettiamo di segnalare "a scatola chiusa" (in quanto pubblicato recentissimamente) un lavoro monografico di Baskin, *Geoengineering, the Anthropocene and the End of Nature*, Palgrave Macmillan, New York 2019.

[22] Ch. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *L'Evénement Anthropocène*, cit., p. 64. Un altro testo panoramico sull'Antropocene disponibile in italiano è il più recente S. L. Lewis, M. A. Maslin, *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene* (2018), tr. it. Einaudi, Torino 2019.

[23] Cfr. J. Baskin, *Paradigm Dressed as Epoch*, cit., p. 11.

aspirante epoca geologica consiste nell'accettazione serena, "naturale" della definitiva *metamorfosi della techne in physis*.
È il caso di indugiare brevemente su questo snodo centrale della nostra argomentazione. All'interno dell'attuale congiuntura storica, l'azione dell'uomo ("la tecnica") è venuta assumendo un ruolo così pervasivo che il solo modo per percepirne adeguatamente la (onni)presenza è interpretarla come natura. Come *physis*. Vale a dire: alla stregua di una totalità. L'epoca del trionfo dello *homo faber* può essere descritta e compresa soltanto analogamente a un'epoca geologica e dunque nei termini di un tempo naturale, cosmico. Vale a dire: alla stregua di un tempo assoluto, che può riferirsi esclusivamente a se stesso. Tuttavia, osservando con più attenzione, dietro questa metamorfosi si cela un ulteriore presupposto inespresso. La *techne* può infatti essere pensata come *physis* solo perché essa ne ha previamente e surrettiziamente preso il posto, sostituendola nel suo significato e nella sua funzione. Ne segue perciò che quella *physis*, la quale riconduce a sé la *techne*, risulta in realtà già interamente convertita e tradotta secondo parametri tecnici, artificiali. La metamorfosi della *techne* in *physis* va dunque rubricata come un epifenomemo al cospetto del fenomeno principale, consistente nella *metamorfosi preliminare della physis in techne*, in quel lungo processo di de-cosmizzazione della natura – di «demondificazione del mondo»[24] – caratterizzante l'intera modernità e che nell'epoca denominata Antropocene perverrebbe al proprio compimento definitivo. Sulla scorta di tali premesse, l'Antropocene si accredita, di fatto e sul campo, come l'epoca della *techne* in quanto *kosmos* e *holon*, della tecnica elevatasi al rango di totalità.
Qui e ora lo spettacolo che si offre al nostro sguardo è quello di una «tecno-natura» (*Technature*)[25], in quanto nella cornice

[24] Cfr. K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* (1967), tr. it. Donzelli, Roma 2000, p. 12.
[25] Ch. Schwägerl, *The Anthropocene*, cit., pp. 127-149. Come accennato, la posizione di Schwägerl è fortemente ottimistica (ideologica) rispetto alle

antropocenica la natura risulta: pensata, percepita e fruita in termini integralmente tecnici. Il suo significato di "risorsa a nostra disposizione" diventa una datità non ulteriormente riducibile (un *positum*) e come tale acquista una valenza ovvia, nel senso di "naturale". La stessa necessità attuale di "darci una regolata" – prestando ascolto alle istanze ecologiste – appare in ultima istanza subordinata alla preoccupazione di rovinare il magazzino che contiene quelle risorse, di arrivare al punto di non poterle più sfruttare.

Al riguardo, è ancora Baskin a fornirci un'utile sponda ermeneutica, isolando due possibili approcci – sia interpretativi che, soprattutto, operativi – nei confronti dell'Antropocene[26]. Il primo, più radicale, viene definito «*prometeico*» e si propone di edificare, per mezzo di un sempre più attivo e consapevole intervento dell'uomo, un'epoca nuova e "migliore". Testimoni di un simile approccio, il giornalista e scrittore britannico Mark Lynas, autore del controverso *The God Species,* e il geografo statunitense Erle C. Ellis[27]. L'altro approccio, più morbido, viene definito «*aidosiano*» (con riferimento ad Aidos, la dea greca dell'umiltà e della modestia) e si propone, sempre attraverso l'intervento umano, di ripristinare le condizioni complessive proprie dell'Olocene: l'epoca geologica precedente l'Antropocene. A sostegno di questa strategia "restauratrice" si fa riferimento alle cosiddette «*planetary boundaries*» (soglie planetarie), proposte nel 2009 dallo scienziato ambientale svedese Johan Rockström e consistenti in nove parametri in grado di attestare obiettivamente la differenza tra l'epoca attuale e l'Olocene,

possibilità dell'Antropocene, per cui, diversamente da chi scrive, nell'idea di una «tecno-natura» egli vede più una promessa e un auspicio che non una minaccia.

[26] Cfr. J. Baskin, *Paradigm Dressed as Epoch*, cit., p. 14. Una posizione analoga in B. Dibley, *op. cit.*, p. 143.

[27] M. Lynas, *The God Species. Saving the Planet in the Age of Humans*, National Geographic, Washington 2011. Di Ellis si veda *The Planet of No Return: Human Resilience on an Artificial Earth*, in «The Breakthrough Journal», 2, 2011, pp. 37-44; e il recente *Anthropocene: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2018.

nonché di individuare gli interventi utili a ripristinare eventuali squilibri[28]. Esempi di orientamento aidosiano sarebbero lo stesso Crutzen e il suo sodale Steffen.

Stanti pure le loro differenze interne, Baskin individua una sintonia di fondo dei due approcci in virtù della condivisione di un decisivo presupposto demiurgico e/o post-naturale: il riconoscimento, all'interno dell'attuale congiuntura storica, della ormai inderogabile necessità di un «management planetario attivo»[29] da parte dell'uomo. Dato un simile assunto comune, non stupisce il fatto che all'interno del dibattito antropocenico i due principali effetti della pervasività dell'azione umana – la scarsità di petrolio e il cambiamento climatico – vengano unanimemente reinterpretati alla stregua di altrettante opportunità, ovvero come le «sfide gemelle» a cui sarebbe chiamato lo steward planetario[30]. Il comune principio ispiratore dei due approcci sembra consistere perciò nella persuasione che la modalità essenziale, se non esclusiva, per esercitare la nostra responsabilità di "manager planetari" è agire, intervenire. Vale a dire, che l'unica nostra eventuale colpa consisterebbe nella mancanza di responsabilità, che a sua volta coinciderebbe interamente con l'astensione, con il non intervento.

4. *Per una cronologia antropocenica*

Una prova ulteriormente concreta della presenza, al fondo del discorso antropocenico, di una premessa post-naturale (ossia, di una visione «de-naturata»[31] della natura) è fornita dai tentativi di periodizzarlo. Una questione nient'affatto trascurabile, specie

[28] J. Rockström *et al.*, *Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity*, in «Ecology and Society», 14, 2, 32, 2009 (http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/). Una tabella esplicativa di questi nove parametri si trova in W. Steffen, P. J. Crutzen *et al.*, *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives*, cit., p. 861.
[29] Cfr. J. Baskin, *Paradigm Dressed as Epoch*, cit., p. 10.
[30] W. Steffen, P. J. Crutzen *et al.*, *The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship*, cit., p. 739.
[31] Cfr. J. Baskin, *Paradigm Dressed as Epoch*, cit., p. 19.

per la riflessione filosofica. Il primo problema in tal senso si pone per la scelta di una data di inizio. Scartata, in quanto troppo radicale, la cosiddetta «early anthropocene hypothesis»[32], che vorrebbe farlo cominciare addirittura con la rivoluzione neolitica (tra 8000 e 5000 anni fa), sono rimaste in campo due proposte. La prima colloca questo inizio nell'avvento della rivoluzione industriale, adottando la data convenzionale del 1800, mentre la seconda lo fa coincidere con la cosiddetta «grande accelerazione» e con la data altamente simbolica del 1945 (l'anno atomico). Intorno alla metà del secolo scorso ha luogo infatti una ulteriore significativa impennata dei principali parametri ecosistemici, rispetto alla discontinuità già determinatasi con l'inizio dell'industrializzazione[33]. La scelta di Crutzen e Steffen ricade sulla prima ipotesi, dalla quale deriva una proposta di periodizzazione scandita in tre fasi: 1) «l'era industriale» (1800 ca.-1945); 2) «la grande accelerazione» (1945 ca.-2015); 3) un ipotetico terzo stadio (2015 ca.-?), nel corso del quale l'essere umano dovrebbe finalmente assumere l'auspicato ruolo di "steward del sistema Terra".

Gli stessi Crutzen e Steffen individuano anche tre alternative – tre distinti copioni – per interpretare questo ruolo planetario: l'«ordinaria amministrazione», da attuarsi perpetuando l'atteggiamento caratterizzante la grande accelerazione; l'«attenuazione», consistente nel ripristino attivo delle condizioni pre-antropoceniche (oloceniche); le «opzioni geo-ingegneristiche», ossia una serie di azioni, ispirate a un criterio decisamente più interventista, che dovrebbero promuovere lo steward planetario al rango di pilota[34]. Di vero e proprio

[32] W. Steffen, P. J. Crutzen *et al.*, *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives*, cit., p. 847.

[33] Sul tema cfr. un altro contributo disponibile anche in traduzione italiana: J. R. McNeill, P. Engelke, *La grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945* (2015), Einaudi, Torino 2018.

[34] Senz'altro icastico in tal senso il progetto, francamente inquietante, degli «artificially adding aerosols», per il quale cfr. W. Steffen, P. J. Crutzen *et al.*, *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives*, cit., p. 858.

timoniere, cui spetterebbe di guidare il pianeta verso la già citata *terra incognita*.

Stante la prospettiva ermeneutica per la quale abbiamo optato, l'aspetto per noi più interessante sta nel fatto che una tale periodizzazione conferma, anche dal punto di vista cronologico, la costitutiva ambiguità dell'idea antropocenica. La quale poggia sul modello di un tempo cosmico (naturale) completamente assorbito da quello umano (tecnico). Questa temporalità del tutto singolare chiarisce ancor più le remore della comunità scientifica ad accettare la candidatura dell'Antropocene quale epoca squisitamente geologica. La sua cornice cronologica implica infatti una totale indistinzione tra tempo naturale e tempo storico poiché ne viene meno la stessa condizione di possibilità, consistente nella *differenza cosmologica* tra mondo e mondo umano[35]. Nell'ambito della inedita congiuntura che una tale periodizzazione si proporrebbe di ordinare (ovvero la cosa di cui il termine "Antropocene" ambisce a essere il nome), il mondo umano eclissa interamente quello naturale fino a renderlo pressoché impercettibile, ergendosene a parametro e unità di misura. Come afferma lo stesso Crutzen, con una sorta di lapsus che rende bene lo spirito ideologico animante il paradigma antropocenico: con l'avvento di questa nuova epoca, «la natura siamo noi»[36]. Nostro, interamente nostro il dovere di prendersi cura (*take care*), ossia di gestire e amministrare (*manage*) l'organismo planetario del quale siamo ormai diventati i primi responsabili, visto che oggi «la Terra [è] nelle nostre mani»[37] ovvero che «siamo noi a decidere che cosa è e che cosa sarà la natura»[38].

[35] Sul tema della differenza cosmologica cfr. K. Löwith, *Mondo e mondo umano* (1960), in *Critica dell'esistenza storica,* tr. it. Morano, Napoli 1967, pp. 317-359; e A. Cera, *Tra differenza cosmologica e neoambientalità*, cit., pp. 81-146.

[36] P. J. Crutzen, Ch. Schwägerl. *Living in the Anthropocene: Toward a New Global Ethos*, in «Yale Environment 360», 2011 (http://tinyurl.com/kcbjrgm).

[37] *Welcome to the Anthropocene: The Earth in Our Hands* è il titolo di una mostra tenutasi presso il *Deutsches Museum* di Monaco, dal dicembre 2014 al gennaio 2016 (citato in Ch. Schwägerl, *The Anthropocene,* cit., p. X).

[38] P. J. Crutzen, Ch. Schwägerl. *Living in the Anthropocene*, cit.

5. *Chi è l'Antropocene?*

Fatto salvo quanto argomentato finora, la nostra dissezione critica del discorso antropocenico non può arrestarsi a questo livello di analisi, necessitando invece di esplicitarne almeno un ulteriore, umbratile presupposto. Il seguente. La fusione osmotica, il sincretismo tra *techne* e *physis* – quella tecno-natura che a nostro avviso esprime il corredo identitario di questa aspirante nuova epoca – può realizzarsi solo a partire da una fondamentale condizione di possibilità, consistente *nell'equazione ontologica tra "essere" ed "essere fattibile"*. Fra *sein* e *machbar sein*. L'Antropocene, l'epoca della tecnica totalizzata (della *techne* che, rimpiazzando la *physis,* si fa *kosmos* e *holon*), è anzitutto ed essenzialmente l'epoca in cui "essere" significa "essere materia prima", il tempo nel quale la *possibilitas* diventa mera *potestas* e la *Möglichkeit* si rattrappisce in *Macht*. Il possibile (*das Mögliche*) si identifica interamente con il fattibile (*das Machbare*) e in questa veste si fa cogenza e destino. Come recita la cosiddetta "legge di Gabor" nella formulazione offertane da Günther Anders: «ciò che si può fare (*das Gekonnte*), si deve fare (*das Gesollte*)»[39]. Ne segue che «essere materia prima è *criterium existendi*»[40].

La premessa di base di questo passaggio argomentativo può essere compendiata nella formula: "tutto ciò che è, è fattibile". O meglio: tutto ciò che è, è solo nella misura in cui è fattibile. Dove "fattibile" vale "provocabile" (*herausforderlich*), nella sua accezione heideggeriana[41]. La fattibilità/provocabilità (*Machbarkeit/Herausfordbarkeit*) diventa *modus essendi* universale. Volendone fornire una caratterizzazione ulteriormente diretta: la

[39] G. Anders, *L'uomo è antiquato, vol. II: Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 11-12.
[40] *Ibid.*, p. 26.
[41] Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica* (1953), in *Saggi e discorsi*, tr. it. Mursia, Milano 1976, pp. 5-27.

determinazione ontologica di ciò che viene interamente risolto nella propria fattibilità/provocabilità corrisponde a ciò che Heidegger definisce «*Bestand*» (fondo)[42]. Com'è noto, nella lettura heideggeriana il fondo equivale a quella determinazione ontologica di un ente che lo funzionalizza integralmente sottraendogli qualsiasi caratterizzazione sostanziale, qualsiasi possibile "essere per sé". L'ente in quanto fondo equivale con ciò a «*das Gegenstandlose*»: un «non più neppure oggetto»[43].

Ebbene, in forza di questo assunto risulterebbe improprio sostenere – come vorrebbero i suoi apologeti più oltranzisti – che l'Antropocene, in quanto epoca del trionfo della tecnica, corrisponda alla *Human Epoch par excellence*[44]. Paradossalmente, infatti, la vera cifra antropologica dell'Antropocene, il volto autentico dello *steward del sistema Terra* non è quello dello *homo faber*, soggetto della *techne*, ma dello *homo materia*, che di essa diventa oggetto. Quanto intendiamo affermare è che alla base dell'*antropocentrismo antropocenico* – ciò che ne sancisce la sostanziale diversità rispetto alla versione tradizionale dell'antropocentrismo – sta l'*antropodecentrismo* di una servitù volontaria nei confronti della tecnica (la quale proprio in tal modo perviene al rango di soggettività storica), ovvero il paradosso antropologico della metamorfosi dello *homo faber* in *homo materia*. Günther Anders – nel quale è lecito rinvenire un "dissezionatore" *ante litteram* del discorso antropocenico – può aiutarci a chiarire questo passaggio[45]. L'assolutizzazione della potenza in fattibilità e "potere di fare" (il rattrappirsi della

[42] *Ibid.*, p. 12.
[43] *Ibid.*, p. 14 (traduzione modificata).
[44] *Anthropocene: The Human Epoch* è il titolo del documentario di Jennifer Baichwal, Nicholas de Pencier ed Edward Burtynsky, presentato al Toronto Film Festival del 2018. In ottica filosofica, uno di questi apologeti, sostenitore dell'ottimistica equazione Antropocene = età dell'uomo è Sverre Raffnsøe, autore di: *Philosophy of the Anthropocene: The Human Turn*, Palgrave Macmillan, New York 2016.
[45] G. Anders, *L'uomo è antiquato vol. II*, cit., pp. 14-18. In Anders questo paradosso antropologico si traduce interamente in un paradosso morale, dal momento che egli coglie la prova dell'avvento dello *homo materia* nella realtà di Auschwitz.

Möglichkeit in *Macht* e infine in *Machbarkeit*), il trionfo della tecnica in quanto forza planetaria fa dello *homo faber* uno *homo creator*, ovvero colui che non si limita più a riprodurre la natura. Lo *homo creator* rappresenta il correlato antropico generato dal passaggio della *techne* da *mimesis* a *poiesis*, ovvero dalla situazione nella quale la *techne* si dimostra in grado letteralmente di "creare", vale a dire: di "produrre *physis*". La condizione dello *homo creator* corrisponde a quella in cui lo *homo faber* assolutizza il proprio diritto/dovere di fare, estendendolo alla totalità di ciò che è, senza alcuna eccezione. Per diventare creatore, egli deve trasformare ogni cosa in un utilizzabile/provocabile. In una materia prima. In un *Bestand*. Ogni cosa (e qui si innesca il cortocircuito), dunque anche se stesso. Di conseguenza, l'esito paradossale ma del tutto coerente determinato dalla metamorfosi antropologica che fa dello *homo faber* uno *homo creator* è la sua contemporanea e complementare trasformazione in *homo materia*. In un *Bestand-Mensch*, ovvero in un *uomo-fondo*. Per diventare pienamente "soggetto" (*steward*, *manager*, *engineer*) della realtà attuale, egli deve rendersi oggetto della propria stessa azione. Per esercitare il proprio dovere di tutela assoluta nei confronti del sistema planetario, l'essere umano deve farsi strumento di quello strumento – la tecnica – attraverso il quale è in grado di dare e ridare incessantemente forma al mondo. In altri termini: egli deve reificarsi, dis-umanizzarsi; deve farsi oggetto tra oggetti, fondo tra fondi, assoggettandosi alla propria stessa capacità di fare (*Machbarkeit*), che in tal modo si eleva a parametro universale e a fenomeno epocale. È in questa forma, letteralmente ipostatizzata, che la tecnica può diventare il nuovo «soggetto della storia»[46] e della natura stessa.

[46] *Ibid.*, pp. 251-276.

6. *Il Tecnocene*

Nell'epoca della tecnica totalizzata neppure all'*anthropos* è consentito sottrarsi alla prescrizione ontologica della fattibilità/provocabilità. L'ideologia postumanista e l'imperativo dello *enhancement* (il "potenziamento" umano a oltranza) – due tasselli che si inseriscono in maniera perfetta nel mosaico del paradigma antropocenico – ne offrono una icastica rappresentazione già a livello ontico, quotidiano. Per usare ancora l'efficace lessico andersiano: la coazione allo *enhancement* rappresenta la controparte di una «*vergogna prometeica*» (quella vergogna «che si prova di fronte all'‘umiliante' altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi»[47]), generata dal cosiddetto «*dislivello prometeico*», ovvero dalla «incapacità della nostra anima di rimanere "up to date" con la nostra produzione»[48]. Si tratta di una vergogna che la provocazione tecnica fa crescere fino a diventare *colpa prometeica*; di una cattiva disposizione che infine si fa cattiva coscienza nei confronti della propria umanità, percepita ormai soltanto più come obsolescenza, «*antiquatezza*» (*Antiquiertheit*).

Ininterrottamente provocato da pretese di prestazione rispetto alle quali si percepisce costantemente inadeguato, l'essere umano vive in modo colpevole la propria naturale refrattarietà alla mobilitazione totale. Da questa insuperabile frustrazione scaturisce il conseguente imperativo a mettersi interamente a disposizione di un mondo, frattanto divenuto «overmanned»[49]: "a dismisura d'uomo". Alligna qui l'auto-obbligazione a farci *homo materia*, affinché la tecnica finalmente ci *dis*-umanizzi: ci liberi, cioè, dalla condanna insopportabile di essere "ancora semplicemente umani". Nel suo significato essenziale, l'antiquatezza in quanto cifra antropologica della contemporaneità

[47] Cfr. Id., *L'uomo e antiquato, vol. I: Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale* (1956), tr. it. Il Saggiatore, Milano 1963, p. 31.
[48] *Ibid.*, p. 23.
[49] Id., *L'uomo è antiquato vol. II*, cit., p. 15.

(dell'età antropocenica) si rivela così «*l'attitudine negativa dell'uomo nei confronti del suo essere-umano*». La sua *voluptas* di diventare, finalmente, «sicut machinae»[50].

Sulla scorta delle considerazioni sin qui elaborate, l'Antropocene emerge come l'epoca della tecnica soggetto della storia e della stessa natura (per quanto, giova ribadirlo, di una natura post-naturale in quanto de-naturata). D'altro canto, la tecnica può assurgere a una tale condizione solo attraverso una sostanziale modificazione della *conditio humana*. In altri termini: l'esito coerentemente paradossale dell'epoca integralmente umana – quella in cui l'uomo si fa davvero misura di tutte le cose, parametrandosi soltanto su se stesso, ossia sulla propria capacità di fare – corrisponde a un'alterazione profonda di qualsiasi possibile *perimetro antropico*. Intendendo con questa espressione quell'orizzonte fondativo minimo (estraneo, cioè, a qualsiasi tentazione di essenzialismo antropologico), all'interno del quale l'essere umano è in grado di riconoscersi come tale[51]. Ne segue che il "trascedentale antropocenico" – la fondamentale precondizione, teoretica e ideologica, di questa nuova epoca – sta nella eclissi dell'*anthropos*. Nella sua *proletarizzazione*[52], nel senso di una *diminutio* ontologica.

Il fatto che la centralità della tecnica, il suo imporsi nella veste di attuale soggettività epocale, non possa darsi se non al prezzo della dis-umanizzazione dell'uomo è la ragione per la quale proponiamo, in conclusione, di definire questa aspirante nuova

[50] *Ibid.*, p. 270.

[51] Sul concetto di perimetro antropico, caposaldo teorico del menzionato progetto di una *Filosofia della Tecnica al Nominativo (TECNOM)* nel quale – lo ricordiamo – anche la presente riflessione antropocenica va collocata, cfr. A. Cera, *The Technocene or Technology as (Neo)environment*, cit., pp. 256-261; e Id., *Tra differenza cosmologica e neoambientalità*, cit., pp. 159-181.

[52] Bernard Stiegler definisce la «proletarizzazione» come il «privare un soggetto (produttore, consumatore, ideatore) dei suoi saperi (saper fare, saper vivere, saper ideare e teorizzare)» (http://arsindustrialis.org/prolétarisation). Di proletarizzazione dell'uomo, ridotto a un ruolo meramente «co-storico» nell'epoca della tecnica «soggetto della storia», parla anche Anders in *L'uomo è antiquato vol. II*, cit., p. 258.

epoca (in quanto discorso già elaborato e paradigma già implementato) non *Antropo*-cene, bensì *Tecno*-cene.

AGOSTINO CERA svolge attività di ricerca presso l'Università della Basilicata, Dipartimento di Scienze Umane

moonwatch1@libero.it

S&F_n. 21_2019

STORIA

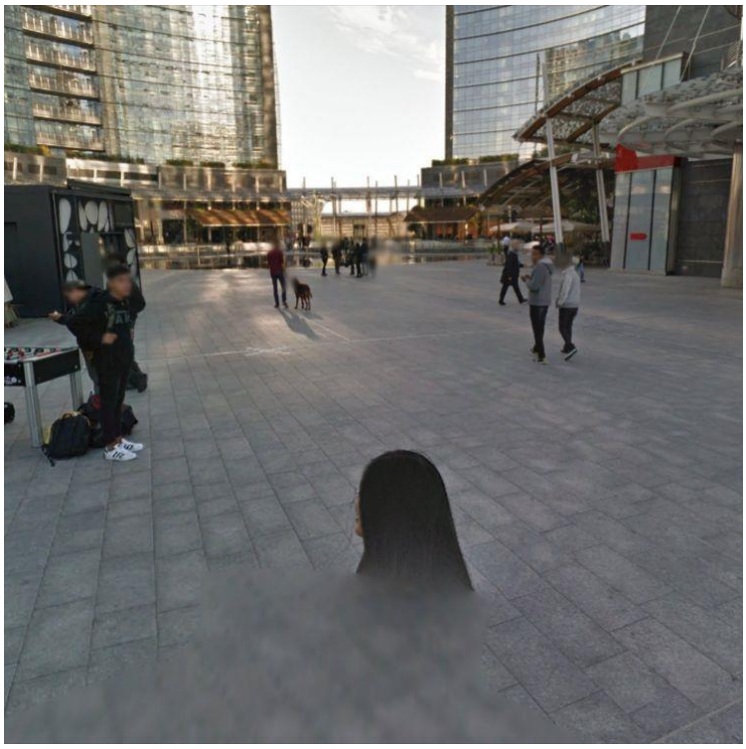
GIACOMO SCARPELLI

I PROGENITORI DI ADAMO.

PALEOANTROPOLOGIA E SPIRITUALISMO NEL PRIMO NOVECENTO

1. *Il negletto bambino di Taung* 2. *L'evoluzione esaurita*
3. Timor simiae 4. *Un antefatto a mo' di conclusione*

ABSTRACT: *ADAM'S ANCESTORS. PALEOANTHROPOLOGY AND SPIRITUALISM IN THE BEGINNING OF 20TH CENTURY*
The present article focuses on the scholars who in the first decades of 20th century investigated the origin of Mankind, but they did not admit the value of Darwinian theory and cultivated spiritualistic views. Among them, the central personality was Robert Broom, who discovered in Africa the remains of a large number of Australopithecinae. *Broom was convinced of the existence of a Superior Plan in history of nature and that Man was the goal of Evolution. His conception was not far from Bergson's* Évolution créatrice *and it was inspired by Alfred R. Wallace's spiritualistic opinions. Paradoxically, the paleoanthropological results reached by Broom were denied by many colleagues, who had an undeclared* timor simiae *– that means they dislike and loathed the possibility that Man and Apes had a connected evolution. This attitude convinced many scholars, such as Keith, Osborn, Sollas, Leakey, to believe in the authenticity of the finding of Piltdown Man (1912). About the Piltdown Man, both Wallace and Broom did not join the general enthusiasm. They were right, because in the Fifties the Piltdown Man was demonstrated a gigantic forgery. Today, we know – as Darwin hypothesized – that a few million years ago the African savannah was populated by some species of hominids, and we evolved from one of them.*



1. *Il negletto bambino di Taung*

Natale del 1924. Un giovane professore di anatomia della Witwaterstrand University di Johannesburg, nel corso degli scavi paleontologici di Taung, in Botswana, rinviene le ossa facciali e il calco endocranico di un ominide di piccole dimensioni, ma dalla

stazione eretta, il cervello e la dentatura evolutivamente sviluppati. Il giovane professore, che si chiama Raymond Dart, ritiene di aver riportato alla luce i resti di un bambino di un milione di anni fa e li colloca all'interno di una nuova specie, che battezza *Australopithecus africanus*[1]. Quei reperti differiscono da qualsiasi altro precedente, risultano i più antichi in assoluto, nonché i primi rinvenuti in terra d'Africa. Fino a questo momento ci si è imbattuti in ritrovamenti di «uomini con fattezze scimmiesche», adesso ci si trova di fronte a «una scimmia con fattezze umane»[2]. Si tratta forse del sospirato «anello mancante»? Sorprendentemente, l'interpretazione data da Dart alla propria scoperta viene rigettata dal mondo accademico. La commissione della Royal Society respinge la comunicazione di Dart e i principi dell'anatomia inglese, Grafton Elliot Smith, Arthur Keith e Arthur Smith Woodward si associano nel proclamare che «il bambino di Taung» è null'altro che una scimmia fossile, affine a gorilla e scimpanzéé[3]. Soltanto una voce di plauso, quella di Robert Broom, medico scozzese in pensione. Broom accorre nel laboratorio di Dart a Johannesburg e, fattosi largo tra ricercatori in camice bianco, raccolte di fossili e apparecchiature antropometriche, letteralmente si prostra in adorazione dei resti del «nostro antenato» di Taung[4].

Il viso brunito e segnato, e l'espressione costante di umana simpatia tipico del medico di campagna quale era stato, Broom, nonostante l'età, darà inizio a una campagna di scavi che gli permetterà di portare alla luce a Sterkfontein, nel 1936, il primo *Australopithecus africanus* adulto. Più tardi, presso Kroomdrai, rinverrà altri frammenti ossei, documentazione dell'avvenuta

[1] R. Dart, *Australopithecus africanus: the Man-Ape of South-Africa*, in «Nature», CXV, 1925, pp. 195-199.
[2] R. Dart, *Adventures with the Missing Link*, The Better Baby Press, Philadelphia 1982, p. 17 (1ª ediz. Harper & Row, New York 1959).
[3] R. Lewin, *Le ossa della discordia* (1987), tr. it. Bompiani, Milano 1989, pp. 40-57.
[4] Cfr. R. Dart, *Adventures with the Missing Link* cit., p. 35, e R. Broom, *Some Notes on the Taungs Skull*, in «Nature», 115, 1925, pp. 569-571.

ominazione in Africa, nell'alto Pleistocene, di una specie nuova e massiccia, che verrà battezzata dapprima *Paranthropus* e poi *Australopithecus robustus*[5]. Dopo lunghe controversie, in cui sarà decisivo il sostegno di un autorevole anatomista di Oxford, Wilfrid Le Gros Clark, Broom riuscirà a imporre sia le proprie scoperte, sia quelle di Dart. La datazione dei reperti risaliva a due milioni di anni, il doppio di quanto inizialmente si credesse. L'intera area degli scavi sarà denominata «culla dell'umanità» e, nel 1999, eletta Patrimonio mondiale dall'UNESCO.

Tuttavia Broom non poteva considerarsi un darwinista. Il suo pensiero era rivolto a una sorta di spiritualismo antropogenetico. Nato nei pressi di Glasgow e trapiantato dal 1896 in Sudafrica, Broom aveva accompagnato la pratica della medicina con l'insegnamento di zoologia all'università di Stellenbosch e lo studio dei rettili fossili progenitori dei mammiferi[6]. Le prime riflessioni di stampo antidarwiniano di Broom risalivano al 1932, quando aveva rigettato l'ipotesi di una selezione naturale legata ai capricci del caso e individuato quale fonte delle variazioni favorevoli un altro principio, agente in una direzione predeterminata.

Osservando la configurazione secondo cui si disponeva la documentazione fossile, Broom ipotizzò che i progressi dello sviluppo biologico provenissero da tipi strutturalmente poco specializzati, che cioè avevano percorso una «linea centrale» dell'evoluzione. Tale linea era caratterizzata da indifferenziazione e aveva avuto la funzione di «laboratorio» per la generazione di variazioni nuove. Gli esseri specializzati che componevano i raggruppamenti tassonomici radianti non andavano considerati superiori evolutivamente, ma solo più adattati: questa

[5] R. Broom, *The Origin of the Human Skeleton*, Witherby, London 1930.

[6] Cfr. R. Broom, *On the Origin of Mammals*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society of London» (B Series), CCVI, 1914, pp. 1-48. Vedi inoltre G.H. Findlay, *Dr Robert Broom, Palaeontologist and physician, 1866-1951*, Balkema, Cape Town 1972; G. Štrkalj, *Robert Broom's Theory of Evolution*, in «Transactions of the Royal Society of South Africa», LVIII, 1, 2003, pp. 35-39.

diversificazione segnava per essi l'impossibilità di qualsiasi ulteriore modificazione. Viceversa, la linea mediana della massima indifferenziazione, per la sua dote di continuare a produrre i mutamenti favorevoli, aveva garantito future prospettive. Broom applicò l'assioma di minore specializzazione maggiore possibilità di nuovi adattamenti, all'ipotesi che il genere umano si sarebbe sviluppato biologicamente proprio lungo la linea centrale dell'eroico progredire delle specie viventi[7].

La visione accarezzata da Broom era indubitabilmente finalistica e si allontanava da quella del compagno d'investigazione, Raymond Dart, il quale, baderà invece a non rinnegare la dottrina darwiniana e rimarrà convinto che le differenze tra gli uomini e i mammiferi superiori non sono di ordine qualitativo bensì di grado.

2. *L'evoluzione esaurita*

In riconoscimento dei meriti scientifici, nel 1934 Broom venne nominato curatore della sezione fossili e vertebrati del Museo del Transvaal. All'anno precedente risaliva la pubblicazione di un suo nuovo volume[8], in cui argomentava che nessun mammifero attualmente esistente pareva in grado di ulteriori trasformazioni: la balena non avrebbe potuto diventare una creatura terrestre, né il cavallo riacquistare le cinque dita per zampa dei suoi progenitori. Quanto a pachidermi, felini, cammelli e giraffe avrebbero potuto sopravvivere ancora a lungo come specie, ma i loro rispettivi percorsi evolutivi dovevano considerarsi esauriti.

Simili constatazioni, se erano da ritenere vere per la categoria più elevata dei vertebrati, *a fortiori* valevano per gli altri organismi. Sulla base della propria esperienza sul campo, Broom arrivava a stabilire che nessuna grande modificazione strutturale si è più verificata nel mondo animale da lunghissimo tempo. In sostanza, «l'orologio evolutivo è ormai così scarico che

[7] R. Broom, *The Mammal-like Reptiles of South Africa and the Origin of Mammals*, Witherby, London 1932.
[8] Id., *The Coming of Man: Was It Accident or Design?* Witherby, London 1933.

sussistono forti dubbi circa la possibilità che negli ultimi due milioni di anni sia apparso sulla faccia della Terra anche un solo genere nuovo»[9]. E l'uomo? Fu a questo riguardo che Broom avanzò la sua teoria più azzardosa.

Convinto che la nostra apparizione sia avvenuta in un'epoca relativamente recente – nel Pleistocene – Broom individua l'antenato in un primate ancestrale già di per sé separato dal ramo delle scimmie antropomorfe. In altri termini, noi rappresenteremmo un'eccezione nell'intero regno vivente. Avverso al principio darwiniano delle variazioni casuali, Broom chiama in causa forze che avrebbero diretto l'evoluzione sino alla comparsa della nostra specie. Più esattamente, «l'uomo è stato lo scopo principale dell'intera evoluzione della Terra, forse per quindici milioni di anni, ed egli ha così acquisito una stazione più eretta di quella che sarebbe toccata a un'antropoide dal grande cervello»[10].

Non era una forma di spiritualismo personale quello adombrato da Broom, bensì caratteristico della temperie filosofica del periodo, che si era sedimentato sulle sue esperienze di paleontologo. Aispirarlo, quindi, non dichiaratamente il pensiero del Bergson *dell'Evoluzione creatrice* – il quale era anch'egli certo che il progresso biologico avesse dato i frutti migliori lungo la linea mediana di maggiore indifferenziazione[11] – quanto soprattutto l'Alfred R. Wallace che aveva concepito parallelamente a Darwin la teoria della selezione naturale e poi aveva abbracciato una visione dell'evoluzione umana come guidata da un'«Intelligenza superiore», verso una precisa direzione e per speciali scopi[12]. Le idee di Wallace, d'altra parte, avevano già esercitato la loro suggestione su naturalisti e biologi della seconda metà

[9] *Ibid.*, p. 218.
[10] *Ibid.*, p. 12.
[11] H. Bergson, *L'evoluzione creatrice* (1907), tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2002.
[12] R. Broom, *The Coming of Man*, cit., pp. 224-225; A.R. Wallace, *The Limits of Natural Selection as Applied to Man*, in *Contributions to the Theory of Natural Selection*, Macmillan, London 1870, pp. 332-371.

dell'Ottocento, e non erano distanti da quelle di Charles Lyell, che pure era stato maestro di Darwin. A ben vedere, l'autore dell'*Origine delle specie*, insieme al suo «mastino» Thomas H. Huxley, aveva costituito di fatto un'anomalia di rigoroso agnosticismo all'interno della cerchia degli evoluzionisti anglosassoni[13].

In linea con quanto affermato a suo tempo da Wallace, Broom sosteneva dunque che lo scopo del Piano evolutivo non era stato solamente di generare una creatura differente da ogni altra scimmia, dotata di stazione eretta, ma anche di creare una personalità provvista di natura spirituale, suscettibile di perfezionamento e che, era da credere, sopravviveva alla morte[14].

L'orologio dell'evoluzione in definitiva continuerebbe a camminare esclusivamente per la nostra specie[15]. In precedenza Broom ha accennato a strade senza uscita e tentativi mancati della progressione biologica; alla luce di ciò, nei suoi ultimi anni è deciso a rivedere l'albero genealogico disegnato da lui e da Dart. Giunge così a ventilare che l'*Australopithecus robustus* non sia il progenitore diretto dell'*Homo sapiens* e che vada semmai considerato come un primate il cui incremento cerebrale, evidentemente eccessivo, fu causa del suo proprio fallimento: «Wallace era forse nel giusto quando affermava che il grande cervello non si è evoluto per selezione naturale»[16].

Le australopitecine apparivano evidentemente a Broom una sorta di esperimenti che, scaturiti dalla linea centrale dell'evoluzione, avevano finito per spegnersi in una diramazione secondaria. Colui che si era rifiutato di ammettere l'elemento di novità rappresentato bambino di Taung, Elliot Smith, aveva anche sostenuto che il genere *Homo* era stato l'unico affermatosi tra i

[13] Vedi G. Scarpelli, *Il cranio di cristallo. Evoluzione della specie e spiritualismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993; e C. Darwin, *L'origine delle specie* (1859), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2011.
[14] R. Broom, *The Coming of Man*, cit., pp. 220-221.
[15] *Ibid.*, p. 218
[16] R. Broom, *Finding the Missing Link*, Watts, London 1950, p. 84 (anche pp. 98-108).

vari antenati della famiglia umana che avevano provato a camminare sulla faccia della Terra[17]. Suona allora un'ironia del destino come Broom, che tanto si era battuto per dare riconoscimento alla scoperta di Dart, finisse col suffragare involontariamente le tesi dell'antagonista.

3. Timor simiae

Un salto evolutivo tra scimmia e uomo era quanto certo pensiero scientifico andava affermando, e più che di anello mancante sarebbe stato lecito parlare di anello inesistente. In tal senso, allora il titolo dell'ultimo testo di Broom, *Finding the Missing Link*, risultava decisamente paradossale. Il filo spiritualistico che legava Wallace a Broom passava per numerosi altri naturalisti e pensatori di cui merita ricordarne alcuni. Il britannico St. George J. Mivart, sottile critico della dottrina darwinania, rivaleggiando con Huxley aveva cercato di negare la consanguineità del genere *Homo* con le antropomorfe[18]. L'americano Edward D. Cope, convinto che la storia naturale fosse sottesa da un piano imperscrutabile, riteneva che la struttura fisica del nostro arcaico progenitore non fosse scimmiesca ma andasse individuata in un primate affine al lemure del Madagascar[19]. Frederic Wood Jones, inglese trapiantato in Australia, ritenendo lo scimpanzé e il gorilla il risultato di una decadenza evolutiva, aveva proposto come alternativa antropogenetica al lemure di Cope il tarsio, un altro piccolo primate delle foreste malesi[20]. Il siciliano Giuseppe Sergi (padre del Sergio Sergi che scoprirà i resti del Paleantropo di Saccopastore, nel 1929), ispirandosi anche a Giovanni Canestrini – traduttore di Darwin ma persuaso che esistesse un abisso tra la nostra specie, bimane e mansueta, e le

[17] Cfr. G.E. Smith, *The Evolution of Man*, Humphrey Milford, London 1924.
[18] St. G.J. Mivart, *On the Genesis of Species*, Appleton, New York 1871; *Man and Apes* Hardwicke, London 1873.
[19] E.D. Cope, *The Genealogy of Man*, in «American Naturalist», XVIII, 1893, pp. 321-335.
[20] F.W. Jones, *The Origin of Man*, in A. Dendy (a cura di), *Animal Life and Human progress*, Constable, London 1919, pp. 99-131.

scimmie, quadrumani e ferine – contrappose al principio di un divenire unitario e graduale degli organismi e del gruppo umano quello di un'evoluzione dipanatasi per «vie varie, molteplici e parallele, epoche differenti e tra loro distanti in regioni disparate»[21]. Tutti questi autori, in quanto relegavano nella notte dei tempi l'eventualità di un antenato comune, erano mossi dall'intento di scansare la durezza delle tesi darwiniane e avevano come fine di rendere l'uomo un Adamo ascendente verso la divina perfezione, piuttosto che discendente dalla belluina ombra di sé medesimo.

Nel 1927, tre anni dopo la scoperta del bambino di Taung, l'esperto americano di morfologia comparata William King Gregory, affermò a un convegno di medicina che sentiva il dovere di continuare a difendere le opinioni di Darwin, per quanto «impopolari», da quel sentimento diffuso definibile «pitecofobia», vale a dire il timore delle scimmie imparentate con l'uomo e i suoi progenitori[22]. Una dichiarazione illuminante dell'atmosfera avversa al darwinismo serpeggiante negli ambienti scientifici. Il *timor simiae* sembrava accomunare i sostenitori delle teorie lemuroidi e tarsioidi con tanti biologi e antropologi per altro divisi da antagonismi professionali.

4. *Un antefatto a mo' di conclusione*

Nel 1912, a Piltdown, nel Sussex, l'archeologo dilettante Charles Dawson aveva dissepolto in una cava di ghiaia alcuni frammenti fossili di tipo umano che, ricomposti, avevano presentato il teschio di una creatura dal cervello assai sviluppato e dalla mandibola alquanto primitiva. L'Uomo di Piltdown era stato battezzato *Eoanthropus dawsoni*[23]. Quattro decenni più tardi si

[21] G. Sergi, *Le origini umane*, Bocca, Torino 1913, p. VIII.
[22] W.K. Gregory, *Two Views on the Origin of Man*, in «Science», LXVI, 1927, p. 602.
[23] Cfr. C. Dawson e A. Smith Woodward, *On the Discovery of Paleolithic Human Skull and Mandible*, in «Quarterly Journal of the Geological Society of London», LXIX, 1912, pp. 117-144.

scoprirà che si era trattato di una sensazionale frode, ma sul momento la sua autenticità non fu posta seriamente in discussione. I resti suggerivano che l'ingrandimento della scatola cranica, ritenuta stadio cruciale dell'evoluzione umana, si fosse verificata come trasformazione rapida da una forma primeva, anticipando la postura eretta. Per quanto in contraddizione con precedenti ritrovamenti, ciò appagava l'aspettativa che l'uomo fosse il risultato di quel salto evolutivo, avesse cioè imboccato la propria diramazione in un tempo remoto, quando le specialità morfologiche tra scimmia indifferenziata e primate primitivo erano solamente abbozzate.

L'autenticità dell'Eoantropo era stata asseverata dai luminari del tempo, primo fra tutti da Arthur Keith[24], e poi da Henry F. Osborn, allievo di Cope, da William J. Sollas, accademico britannico, e persino da Louis S.B. Leakey, che diverrà il capostipite di una celebre famiglia di paleoantropologi.

E Wallace? E Broom? Il loro credo spiritualistico non aveva impedito una saggia diffidenza. Il vecchio Wallace, per quanto ritenesse che un'Intelligenza ineffabile avesse indirizzato lo sviluppo della nostra specie, era rimasto convinto che il bipedismo avesse preceduto l'accrescimento cerebrale. Nell'agosto del 1913 aveva scritto: «Il cranio di Piltdown non prova molto, ammesso che provi qualcosa!»[25]. Erano state le sue ultime parole sull'origine dell'uomo. Si era spento pochi mesi dopo. Quanto a Broom, era rimasto sconcertato dall'impossibilità di trovare confronti tra i dettagli anatomici degli Australopitechi e dell'Uomo di Piltdown.

La sorprendente capacità cranica di quest'ultimo lo spingeva a reputarla una «prematura specializzazione»; di conseguenza gli

[24] A. Keith, *The Antiquity of Man*, Williams & Norgate, London 1915.
[25] *Alfred Russel Wallace: Letters and Reminiscences*, a cura di J. Marchant, Harper, New York 1916, p. 347.

appariva improbabile che qualsiasi tipo umano avesse potuto discendere dall'Eoantropo[26].

Si deve all'oxoniense Le Gros Clark – che dopo un soggiorno di ricerca in Africa da «pitecofobo» era divenuto «pitecofilo» – non soltanto di aver accordato agli Australopitechi lo status di ominidi e di aver condotto Keith a riconoscere tardivamente le scoperte di Dart e di Broom[27], ma anche di aver smascherato la frode di Piltdown. Tra il 1949 e il 1953, Le Gros Clark, insieme a Kenneth Oakley e Joseph Weiner, sottopose al procedimento di datazione della fluorina i resti dell'Eoantropo: si rivelarono un cranio di uomo moderno e una mandibola di orangutan, invecchiati con bicromato di potassio; i denti, di uno scimpanzé, erano stati usurati a bella posta.

Da allora, gli storici della scienza si lambiccano su chi sia stato l'autore della beffa: forse il sedicente scopritore Dawson, ma con la complicità di qualche personalità, che volta a volta è stata individuata nel filosofo Teilhard de Chardin, nel romanziere Arthur Conan Doyle, e persino in Arthur Keith[28].

Se la verità sulla frode di Piltdown non verrà mai completamente a galla, quella sull'antropogenesi si è definitivamente affermata, sostanzialmente la stessa che Darwin aveva indicato fin dal 1871. L'Africa era anticamente popolata da scimmie estinte affini al gorilla e allo scimpanzé, ragionava il naturalista, le quali sono le specie viventi più vicine all'uomo; per tale motivo era altamente «probabile che i nostri primi progenitori abitassero nel continente africano e non altrove»[29]. Le australopitecine erano state infatti rinvenute in Africa da Dart e da Broom, nella propaggine meridionale della Rift Valley, dove una decina di milioni di anni fa una frattura della crosta terrestre aveva

[26] R. Broom, *The Coming of Man*, cit., p. 156.
[27] A. Keith, *Australopithecinae or Dartians*, in «Nature», CLIX, 1947, p. 377.
[28] J.S. Weiner, *The Piltdown Forgery*, Oxford University Press, Oxford 1955; F. Spencer, *Piltdown: A Scientific Forgery, ibid.*, 1990.
[29] C. Darwin, *L'origine dell'uomo* (1871), tr. it. Newton Compton, Roma 1983, p. 181.

aperto longitudinalmente il continente, dal Mar Rosso agli altopiani etiopici e kenyoti fino al Transvaal, creando due diversi ambienti: a ovest la foresta, a est la savana[30]. Qui, tra Pliocene e Pleistocene, alcune specie di ominidi spartirono una precaria vita terricola. Una sola specie, dotata di stazione eretta ancor prima che di grande cervello, riuscì a sopravvivere, e da lei discendiamo.

GIACOMO SCARPELLI sceneggiatore cinematografico e storico della filosofia e delle idee, insegna all'Università di Modena e Reggio Emilia. È Fellow della Linnean Society of London e della Royal Geographical Society

giacomo.scarpelli@unimore.it

[30] Chi scrive queste pagine ha percorso nel 1991 un buon tratto della Rift Valley, in territorio etiopico.

S&F_n. 21_2019

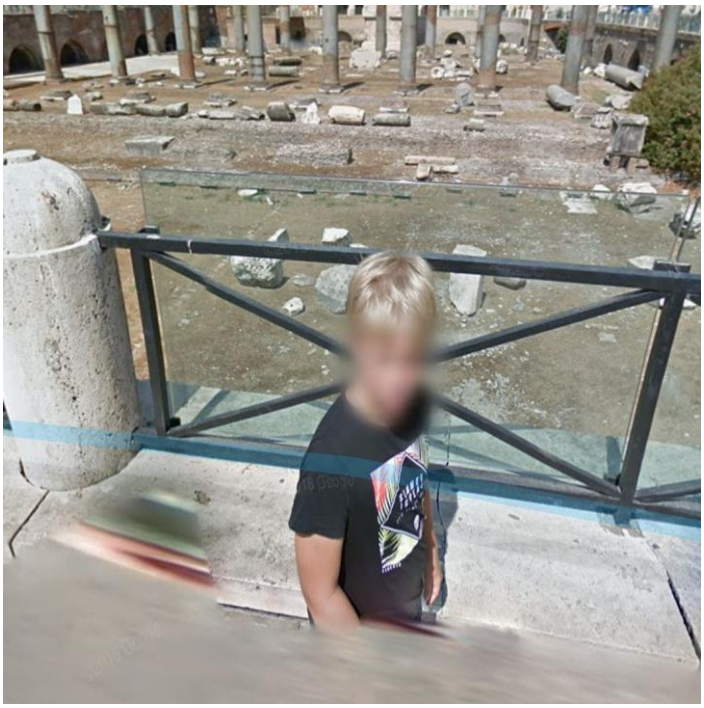
ANTROPOLOGIE

EDOARDO GIRARDI

RAZZA, ASSOGGETTAMENTO E CULTURA IN WILLIAM EDWARD BURGHARDT DU BOIS

1. *Intro* 2. *La razza come oggetto sociale*
3. *Il dispositivo razziale* 4. *Cultura e soggettivazione* 5. *Conclusioni*

ABSTRACT: *RACE, SUBJECTION AND CULTURE IN WILLIAM EDWARD BURGHARDT DU BOIS*
Despite the fact that it is widely established that the concept of race doesn't have a biological foundation, it is still discussed whether it might have a political and social meaning. A key elaboration of a possible non-biological use of this concept is the one of W. E. Du Bois, which we try to analyze in this paper. Thanks to recent theoretical formulation and reinterpretation of this author, we try to articulate Du Bois use of "race" following three axes (social ontology, subjection and subjectivation process). In conclusion we discuss a potential major critical issue in Du Bois's argument.



1. *Intro*

La figura del sociologo e filosofo William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963) è recentemente tornata al centro del dibattito teorico sulla razza e sui problemi del post colonialismo. Nel giudizio di Anthony Appiah, Du Bois è lo studioso che ha «riflettuto più a lungo, con più impegno politico e più pubblicamente riguardo alla razza di ogni altro teorico sociale del nostro secolo», avendo colto, con innegabile anticipo sui tempi, che «il problema del ventesimo secolo [sarebbe stato] la relazione delle razze più scure con quelle più chiare»[1]. In particolare, ciò che negli scritti di questo autore attira maggiormente l'attenzione di chi si confronta

[1] A. Appiah, *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*, Oxford University Press, New York 1993, p. 119. Le traduzioni, se non diversamente indicato, sono mie.

con il tema razziale, è il tentativo di separare il concetto di razza da basi deterministiche e biologiche sostenendo, al contempo, la significanza del termine e la necessità di preservarlo. La mia proposta è che la lettura di Du Bois possa fornire le coordinate per esplorare almeno tre aspetti che caratterizzano una concezione di razza non essenzialista: la razza come oggetto sociale, come dispositivo di assoggettamento, e come cultura. Cercherò di isolare queste tre facce del concetto per mostrare come Du Bois le articoli in un modo coerente. Per farlo, seguendo la lettura di Du Bois fatta da Appiah, mi concentrerò su due testi di Du Bois, uno giovanile e uno della maturità: *The Conservation of Races* e *Dusk of Dawn*[2].

2. *La razza come oggetto sociale*

Nella seconda parte del XX secolo, dopo la distruzione del nazismo e la fine della guerra, la ricerca scientifica ha messo fortemente in dubbio il concetto deterministico di "razza" elaborato sin dalla fine del Settecento. Nella pur ovvia molteplicità di analisi e di approcci, le teorie del determinismo razziale condividono l'idea che le differenze di comportamento e di cultura riscontrabili nei gruppi umani abbiano una base biologica ed ereditaria[3]. Conseguentemente ritengono che la ricerca scientifica possa rintracciare delle differenze tra gruppi umani stabili e trasmissibili, ritenute d'altronde un'evidenza empirica – a seconda delle posizioni, differenze esclusivamente fisiche (colore della pelle, tipi di capelli, forma del cranio, ecc.), culturali, e persino psicologiche e individuali.

Oggi chi sostiene che l'utilizzo biologico del termine "razza" abbia ancora un senso ritiene che esso descriva realtà molto diverse da quelle tradizionalmente associate al concetto.

[2] *Ibid.*, cap. 14.

[3] Cfr. M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, Columbia University Press, New York 1968, p. 81: «Secondo la dottrina del razzismo scientifico, le differenze e somiglianze socioculturali tra popolazioni umane sono variabili dipendenti da comportamenti e attitudini ereditarie».

Innanzitutto non è ritenuto possibile identificare caratteri fenotipici che permettano di distinguere le razze tradizionali, come invece per secoli si è tentato di fare; piuttosto, è stata rintracciata una variabilità genetica di tipo statistico tra le varie popolazioni, che può risultare utile in alcuni ambiti determinati (storia delle migrazioni, medicina)[4]. D'altra parte, tramite questa variabilità, estremamente piccola, non possono assolutamente essere spiegate differenze culturali[5]. Tra l'altro, basandosi questa versione "debole" su risultati statistici (e quindi su campioni di popolazioni molto ampi), non è possibile inferire la distanza tra individui. Ciò vuol dire che potenzialmente due individui di popolazioni diverse possono condividere una percentuale maggiore di *DNA* rispetto a due individui della stessa popolazione.

Questa squalifica generalizzata del fondamento biologico del concetto di "razza" ha indotto molti studiosi ad affermarne la vuotezza e ad argomentare contro il suo utilizzo. Per esempio, per Appiah:

> La verità è che non ci sono razze; non c'è niente nel mondo che può fare tutto ciò che chiediamo alla razza di fare[6].

Similmente argomenta Naomi Zack:

> se la tassonomia razzista del senso comune è considerata vera perché ha una base scientifica, e non ha una base scientifica, allora esse è *irreale* […] entità che non esistono non possono essere causa, effetto o oggetto in relazione a cose che esistono[7].

D'altra parte, vi è chi sostiene che questo concetto conservi ancora un valore prezioso per descrivere non solo varianza genetica, ma anche realtà sociali. La moderna posizione antiabolizionista ha come precursore il sociologo e filosofo W.E.B. Du Bois. Nel discorso pubblico alla Negro Academy del 1897,

---

[4] Cfr. L.L. Cavalli-Sforza, *Geni popoli e lingue*, Adelphi, Milano 1996, in particolare sull'impossibilità di usare caratteri fenotipici per la distinzione razziale, pp. 31-35.
[5] Cfr. A. Appiah, *op. cit.*, p. 119.
[6] *Ibid.*, p. 134.
[7] Cfr. N. Zack, *Philosophy of Science and Race*, Routledge, New York 2002, p. 2 e 4.

intitolato *The Conservation of Races*, egli dichiarò infatti di non essere interessato alla definizione scientifica e biologica della razza, essendo tra l'altro cosciente della difficoltà in cui essa versava. Riteneva però al contempo indubitabile che la storia avesse diviso gli esseri umani e le società in razze. Il principio differenziatore fondamentale sarebbe qualcosa di più «profondo» del colore della pelle:

> una storia comune, leggi e religioni comuni, simili abitudini di pensiero e una spinta [*striving*] cosciente e comune verso un ideale di vita[8].

In *Dusk of Dawn* Du Bois tornerà a chiedersi cosa rende possibile questa divisione razziale e l'identificazione di più individui con una comunità afroamericana. Non sono certo i capelli o il colore della pelle di per sé; piuttosto, le esperienze relativamente simili che si fanno in un certo contesto determinate da quei caratteri[9]. Paul C. Taylor sintetizza efficacemente con queste parole: «Essere nero da questo punto di vista consiste nell'avere l'esperienza di essere visto e trattato in un certo modo»[10].

Taylor dà inoltre un'altra preziosa indicazione riguardo alle implicazioni metafisiche della posizione di Du Bois. Se per Zack la «razza» non esiste, Du Bois ne sostiene l'esistenza, ma non come fatto fisico. Secondo Taylor, Du Bois avrebbe intuito la consistenza ontologica degli «oggetti sociali» (essendo la razza uno di essi), entità decisamente reali in quanto condizionano profondamente la vita di più soggetti, ma che non ha altro fondamento che «l'intenzionalità collettiva». Potremmo dire, ribaltando l'argomentazione di Zack, che in quanto ha effetti reali, la razza è reale. Per giustificare e ampliare la posizione che emerge dai testi di Du Bois, Taylor si richiama alle teorie di

[8] W.E.B. Du Bois, *The conservation of races*, in R. Bernasconi - T.L. Lott (eds.), *The Idea of Race*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 2000, p. 111.

[9] Cfr. W.E.B. Du Bois, *Dusk of Dawn* (1940), Oxford University Press, New York 2007, p. 153.

[10] Cfr. P.C. Taylor, *Appiah's uncompleted Argument: W.E.B. Du Bois and the Reality of Races*, in «Social theory and practice», 26, 1, 2000, p. 109.

John Searle e alla sua distinzione tra due tipi di fatti: quelli «bruti», che esistono di per sé, e quelli sociali, i quali «richiedono le istituzioni umane per esistere»[11]. Ogni fatto sociale viene portato all'esistenza da *regole costitutive*: esse non hanno solo lo scopo di regolare ma di fondare, rendere effettivo[12]. Searle sostiene infatti che la società nasca

> quando gli umani, attraverso l'*intenzionalità collettiva*, impongono *funzioni* su fenomeni in cui la funzione non può essere svolta solamente in virtù della fisica e della chimica, ma richiede una cooperazione umana continuata nelle forme specifiche dell'identificazione, dell'accettazione e del riconoscimento di un nuovo status a cui è assegnata una funzione [corsivi miei][13].

Se quindi, d'accordo con gli abolizionisti, ammettiamo che la razza non è un fatto bruto, non per questo bisogna ammettere che non sia niente. In questo senso, la «razza» come vettore di differenziazione tra popolazioni esisterebbe in quanto si sono stabilite, tramite un'intenzionalità oggettiva, le regole costitutive che la rendono effettiva. Per Du Bois, si è neri perché si è visti neri e perché ci si comporta come se la razza esistesse: si tratta di un'operazione performativa collettiva[14]. Taylor, ponendosi sulla scia di queste riflessioni, rivendica dunque la necessità del termine per indicare una realtà che, qualora non fosse definita, sarebbe invisibile ma pur sempre operante – dunque, reale[15].

3. *Il dispositivo razziale*

La razza può essere dunque considerata un fatto sociale: senza intenzione collettiva, ovvero senza una relazione, un determinato contesto sociale, un individuo non può avere uno *status razziale*. Si tratta di una distinzione ontologica fondamentale, che connota

[11] Cfr. J.R. Searle, *La costruzione della realtà sociale* (1995), tr. it. Edizioni Comunità, Milano 1996, p. 7.
[12] *Ibid.*, p. 37.
[13] *Ibid.*, p. 50.
[14] *Ibid.*, pp. 65-67.
[15] Cfr. P.C. Taylor, *op. cit.*, p. 111: «[La decisione di dichiararsi privo di identità razziale (*raceless*)] lascia al suo posto la rete delle pratiche contestate al loro posto, pronte a circoscrivere le opportunità di vita e a dar forma alle esperienze di milioni di persone».

però ancora poveramente il concetto: non sappiamo quali siano le sue condizioni di esistenza né il suo funzionamento. Prendiamo in considerazione il caso che è al centro delle analisi di Du Bois (che lega sempre la riflessione esperienziale e di vissuto alla riflessione concettuale), la "razza afro-americana", la razza di cui si sente parte, e confrontiamone le caratteristiche con tre «fatti» presentati da Searle: il denaro-moneta, il convegno, il dottore[16].

Una prima divisione macroscopica è che, mentre i primi due concetti riguardano, rispettivamente, un oggetto e una situazione, la razza (così come il dottore) funzionalizza, qualifica dei soggetti, collettivamente e individualmente. Possiamo dire dunque che, con l'identificazione di un dottore o di un nero, non si crei solo un "oggetto" ma anche un "soggetto". Ciò che differenzia il "soggetto-medico" dal "soggetto-nero" è la modalità della loro formazione.

Du Bois scrive che ciò che rende nero è

> l'eredità sociale della schiavitù; la discriminazione e gli insulti[17];

ancora,

> nero è chi vive nella condizione di segregazione propria dei neri[18].

È chiaro che in questo caso il soggetto razzializzato subisce passivamente la definizione della propria soggettività sociale. A differenza di quanto accade con il medico, questo soggetto socialmente funzionalizzato non ha alcuna parte nell'intenzionalità collettiva che determina le regole del funzionamento della propria soggettività: il rapporto sociale che le definisce è un rapporto diseguale di potere, in cui i neri non hanno *agency*. In altri termini, una collettività impone

[16] Cfr. J.R. Searle, *op. cit.*, p. 92.
[17] Cfr. W.E. Du Bois, *Dusk of Dawn*, cit., p. 59.
[18] *Ibid.*, p. 153. Letteralmente, Du Bois sostiene che sia nero chi deve *to ride a Jim Crow*, espressione idiomatica con riferimento allo stereotipo dello schiavo nero (popolarmente chiamato Jim Crow) e usata appunto per riferirsi alla condizione di segregazione delle comunità afroamericane.

un'identità, una forma di soggettività a un'altra – sei un negro, sei uno schiavo, è giusto che tu viva così e così.

È chiaro che qui non si tratta solo di regole di senso, ma del fatto che esse sostengono pratiche che si rifanno al senso attribuito a questi soggetti, le quali a loro volta rafforzano, approfondiscono, dinamizzano il significato sociale.

Può essere utile, per comprendere questo meccanismo sociale, utilizzare una categoria elaborata da Michel Foucault e sviluppata poi da Giorgio Agamben: quella di *dispositivo*.

Per Agamben, un dispositivo è una rete che si stabilisce tra elementi eterogenei («prassi, saperi, misure, istituzioni») avente una funzione strategica di governo, ossia con lo scopo di

> gestire, governare, controllare e orientare in un senso che si pretende utile i comportamenti, i gesti e i pensieri degli uomini[19].

In questo senso, continua il filosofo italiano, il dispositivo svolge un'attività economica nel senso originario greco, ossia un'attività di amministrazione e di governo degli esseri umani; ma più in particolare,

> il termine dispositivo nomina ciò in cui e attraverso cui si svolge una pura attività di governo senza fondamento nell'essere. Per questo i dispositivi devono sempre implicare un processo di soggettivazione; devono, cioè, produrre il loro soggetto[20].

Le parole di Agamben sembrano completare quelle di Searle: si crea, tramite una rete di vincoli multipli, un fatto sociale slegato dal fatto bruto. Aggiunge due elementi però all'analisi: 1) contemporaneamente, si crea una soggettività (poiché altrimenti non potrebbe darsi un governo); 2) questo processo di creazione della soggettività è un assoggettamento, in quanto è subito dal soggetto che si produce[21].

Se essere nero in America per Du Bois vuol dire fare esperienza dell'eredità sociale della schiavitù, possiamo ritenere che il pensatore abbia intuito la derivazione dell'identità razziale

[19] Cfr. G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Milano 2006, p. 20.
[20] *Ibid.*, p. 19.
[21] *Ibid.*, p. 29.

afroamericana dal funzionamento di un dispositivo di assoggettamento bianco. Al processo di razzializzazione concorrono pratiche e relazioni sociali che hanno uno specchio nell'elaborazione teorica e scientifica, come l'esasperazione e il pervertimento della «lotta del più adatto» darwiniana in lotta per la razza migliore[22]. Nel momento in cui un soggetto è preso nella trama del dispositivo razziale, perde i suoi connotati per vedersene imposti altri insieme a doveri, modi di pensare ecc.

4. *Cultura e soggettivazione*

Rileggendo Du Bois con lenti contemporanee possiamo dunque ipotizzare che la "razza" nella storia americana ha funzionato come un dispositivo estremamente pervasivo ed efficace, non solo come organizzatore di rapporti sociali ma anche di identità. Dal momento che, sostiene Taylor, esso è tutt'oggi funzionante, seppur in forme diverse, rifiutare di riconoscere la divisione sociale per razze in un contesto in cui tale dispositivo è tutt'ora operante, potrebbe essere estremamente controproducente[23]. Questa riflessione sul pensiero di Du Bois mostra in primo luogo il valore che il concetto di «razza» ha nelle scienze sociali, nella storia e in generale nelle discipline che si occupano di «oggetti sociali», e secondariamente il suo portato di segregazione sociale e di oppressione.

Ma il concetto di razza che Du Bois elabora ha anche un'altra faccia. Non è solo espressione del legame oppressivo che lega una comunità dominante a una dominata e assoggettata. Du Bois non auspica l'estinzione della divisione razziale, ed è un sostenitore della preservazione della differenza nera, non certo per volontà di mantenere i rapporti sociali che hanno prodotto la razza, ma poiché essa indica una realtà che eccede tali rapporti. Non ci fosse questa eccedenza, la razza sarebbe difesa solo come mezzo di

[22] Cfr. W.E.B. Du Bois, *Dusk of dawn*, cit., p. 49.
[23] Cfr. P.C. Taylor, *op. cit.*, p. 113.

analisi. Per Du Bois, invece, identifica e significa una comunità reale non solo per chi la governa ma anche per chi vi partecipa. La razza riguarda

> simili abitudini di pensiero e una spinta cosciente e comune verso un ideale di vita[24].

La differenza tra razze riguarda i «messaggi» originali che ognuna ha da esprimere e che andrebbero difesi promuovendo la cultura razziale. In altre parole, Du Bois si sente «nero», e pensa inoltre che la «razza nera» abbia un suo modo unico di esprimersi, dei suoi messaggi, un ideale di vita che tiene insieme tutti i suoi partecipanti.

La razza, nell'ottica di Du Bois, non ha solo un valore oppressivo ma anche uno propositivo: è ciò che muove attivamente la storia. Con una posizione che sembrerebbe in controtendenza con quanto detto sin ora, si sta insomma parlando di cultura e identità razziali. Con un doppio movimento, pur riconoscendo la dipendenza della realtà sociale della razza afroamericana dal processo di assoggettamento dispiegato dalla cultura e dalle istituzioni politiche bianche, Du Bois riconosce al contempo il carattere culturale reale della razza, che ha prodotto la propria arte, i propri stili di vita e di socialità che, sintetizzando, chiama «messaggio». Tutto ciò ovviamente ha poco a che fare con il governo della razza dominante, o meglio non ne deriva direttamente: si tratta di una elaborazione collettiva dei soggetti oppressi.

Queste conclusioni problematizzano il funzionamento del dispositivo, mettendone in luce un lato che non emerge nel testo di Agamben che ma è invece centrale nell'omonimo testo di Gilles Deleuze[25]. Il filosofo francese sostiene che nell'organizzazione finalizzata dei dispositivi si diano delle vie di fuga, delle possibilità per la creatività dell'assoggettato, e definisce queste vie le «linee di soggettivazione»:

---

[24] Cfr. W.E.B. Du Bois, *The conservation of races*, cit., p. 110.
[25] G. Deleuze *Che cos'è un dispositivo*, tr. it. Cronopio, Napoli 2007.

> una linea di soggettivazione è un processo, una produzione di soggettività all'interno di un dispositivo: essa deve farsi, nella misura in cui il dispositivo lo lascia e lo rende possibile. È una linea di fuga [… Il sé] è un processo di individuazione che si esercita su gruppi o su persone e si sottrae ai rapporti di forza stabiliti come pure ai saperi costituiti: una sorta di plusvalore[26].

Questo doppio movimento di assoggettamento-soggettivazione è immediatamente evidente se risaliamo alle origini del vincolo tra gli afroamericani – come d'altronde fa lo stesso Du Bois – e lo schiavismo. Nonostante le condizioni di vita dure e servili e il controllo da parte dei padroni, gli schiavi crearono una cultura originale che fondeva elementi molto diversi (tradizioni di varie popolazioni africane, lingua e monoteismo anglosassone, elementi della vita quotidiana) in un ricchissimo repertorio di racconti, riti religiosi, forme musicali[27]. In questo caso il dispositivo non solo non impedisce la soggettivazione, ma paradossalmente ne costituisce il terreno. Non nel senso che la favorisca, ovviamente, e tuttavia delinea il campo all'interno del quale essa è possibile, fornisce gli elementi da rielaborare e sfruttare creativamente. La vita dei campi, la sudditanza e l'emarginazione rispetto ai bianchi, lo sfogo dopo il lavoro, l'organizzazione sociale: tutto fornisce il contesto materiale in cui si sviluppa la cultura degli schiavi, e al contempo niente di tutto ciò basta per spiegarla[28]: la razza eccede il proprio dispositivo.

Ponendo la questione in questi termini, Du Bois risolve la differenza razziale in differenza culturale (in senso forte), e apre la via alle riflessioni multiculturali. *The Conservation of Races* venne scritto in polemica con parte del movimento di emancipazione afroamericano che aveva come fine l'estinzione della differenza tra neri e bianchi[29]. Du Bois invece sostenne lo sviluppo autonomo della cultura nera, e nella sua argomentazione

[26] *Ibid.*, p. 17.
[27] Si veda, su questo, J.W. Blassingame, *The slave Community*, Oxford University Press, New York 1972, in particolare il cap. 2.
[28] *Ibid.*, pp. 41-42.
[29] Cfr. W.J. Moses, *The Conservation of Races and its Context: Idealism, Conservatism and Hero Worship*, in «The Massachusetts Review», 34, 2, 1993, pp. 275-277.

coglie uno dei punti messi a fuoco da Lévi-Strauss più di cinquant'anni dopo nel saggio *Razza e cultura*[30]: la dinamica storica ha alla propria base il confronto di culture diverse, che concorrono con le proprie peculiarità allo sviluppo interculturale. Il soggetto storico non è dunque uno solo e il progresso non è un progresso lineare: nelle parole di Du Bois,

> la storia del mondo non è la storia degli individui né degli stati, ma delle razze[31].

Eliminare la differenza tra bianchi e neri voleva dire per Du Bois impoverire enormemente questa dinamica, proprio perché gli afroamericani avevano sviluppato, nella loro condizione di segregazione, una soggettività culturale originale, e dunque privare gli individui neri degli «elementi sistemici» che organizzano la loro forma di vita, «corrispondenti alla maniera particolare scelta da ogni civiltà per esprimere e soddisfare l'insieme delle aspirazioni», quello che Lévi-Strauss definisce il *pattern* culturale[32].

In quest'ottica, la razza non identifica solo uno squilibrio di potere nei rapporti sociali, ma anche una differenza reale e positiva di ideali e modi di vita, che ha (almeno nell'ottica di Du Bois e Lévi-Strauss) tutte le buone ragioni per essere preservata, seppur derivante da una storia di sfruttamento. Conservare il concetto di razza, in Du Bois, possiede un suo valore – come riconosce Taylor – perché permette di identificare e resistere all'oppressione razzista[33], ma anche perché significa una differenza culturale e un'identità che prospettano uno sviluppo proprio e originale.

5. *Conclusioni*

[30] Cfr. C. Lévi-Strauss, *Razza e cultura*, in *Razza e storia-Razza e cultura*, Einaudi, Torino 2002.
[31] Cfr. W.E.B. Du Bois, *The conservation of Races*, cit., p. 110.
[32] Cfr. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 43.
[33] Cfr. P.C. Taylor, *op. cit.*, p. 111.

Abbiamo visto, muovendoci sulla scia di Appiah tra *The Conservation of Races* e *Dusk of Dawn*, la complessità della struttura concettuale della «razza» nel pensiero di W. E. Du Bois. Innanzitutto, egli ne riconosce la natura non fisica e non essenzialista. Individua inoltre, a partire dalla propria identità afroamericana, due significati apparentemente divergenti: da un lato l'eredità di assoggettamento che si porta dietro e che ancora opera nella sua realtà quotidiana; dall'altro la differenza culturale che il dispositivo razziale ha contribuito a creare e a cui l'autore, in un'ottica multiculturalista, non vuole rinunciare. Per esprimere quest'ambiguità con le parole dell'autore, il nero è

> nato con un velo, e dotato di una seconda vista in questo mondo americano[34].

Ora, se questa profonda unione tra cultura e subordinazione è una caratteristica storica afroamericana, l'analisi di Du Bois coglie un meccanismo profondo del confronto tra culture in epoca coloniale. In *Dusk of Dawn,* Du Bois parla del legame che unisce gli africani e che si estende «attraverso l'Asia gialla fino ai mari del sud»: l'eredità della schiavitù. Riconosce cioè che il dispositivo razziale occidentale dispiegato nel colonialismo non ha solo aggredito e asservito un soggetto preesistente, ma – foucaultianamente – ha formato un soggetto nuovo, con caratteristiche comuni dovute a questa forma di assoggettamento. Questo soggetto, ci dice Lévi-Strauss, è sempre più occidentalizzato, non per scelta ma per assenza di alternative, in un mondo che non era mai stato così omogeneo[35].

La riflessione sulla subordinazione che comporta il dispositivo razziale portò Du Bois a cogliere il legame tra le lotte per i diritti civili degli afroamericani e i nodi problematici del post-

[34] Cfr. E.W. Du Bois, *The Souls of Black Folk* (1903), Fawcett, Greenwich 1961, p. 16.
[35] Cfr. C. Lévi-Strauss, *op. cit*. pp. 29-30.

colonialismo[36]. Al contempo, il caso della cultura afroamericana mostra che anche in un rapporto di subordinazione e di straniamento culturale si dà la possibilità per una soggettivazione collettiva. È il caso in cui il potere ha prodotto un'eccedenza, un di più rispetto a quello che voleva produrre, ed è proprio a partire da questo *di più* che nasce la cultura. Il potere dei bianchi americani ha creato il campo all'interno del quale i neri si sono mossi, ma in questo campo c'erano vie di fuga per affermare la propria diversità e il proprio modello di progresso. Il valore del concetto di razza in quest'ottica è non solo di tipo epistemologico ma anche politico: riconoscere razze diverse vuol dire riconoscere esigenze diverse, rivendicazioni particolari e un terreno per possibilità di sviluppo diverse da quelle della civiltà bianca americana.

Non si può però tacere una grande problematicità del pensiero di Du Bois. In *The Conservation of Races* le razze, per quanto vengano storicizzate, sembrano avere un carattere di fissità che rischia di «far funzionare la cultura come la natura»[37], ancorando l'identità a una base invariante. In questo senso la sua analisi potrebbe aprire a quello che Balibar definisce come «neorazzismo»:

> Il razzismo attuale si iscrive nel quadro di un razzismo senza razze […] un razzismo che ha per tema non l'eredità biologica, ma l'irriducibilità delle differenze culturali; un razzismo che, a prima vista, non postula la superiorità di alcuni gruppi o popoli rispetto agli altri, ma solo […] l'incompatibilità degli stili di vita e tradizioni[38].

Il problema è il *permanere metastorico* delle razze. Du Bois presenta le razze come fatti storici e fisse nella loro identità: sostiene siano otto, pensa il loro sviluppo in modo lineare e individuale, ritiene che ciascuna abbia il proprio "messaggio" particolare da esprimere impegnandosi nel proprio cammino spirituale. In quest'ottica, sono state colte delle assonanze con

[36] Cfr. S. Mezzadra, *Questioni di sguardi: Du Bois e Fanon* in *Fanon* postcoloniale, Ombre Corte, Verona 2013, p. 193.
[37] Cfr. E. Balibar-I. Wallerstein, *Razza nazione classe: le identità ambigue*, tr. it. Edizioni associate, Roma 1990, p. 41.
[38] *Ibid.*, p. 36.

il cammino dello spirito nella *Fenomenologia* di Hegel[39]. Il *dinamismo* storico che Du Bois pensa è al contempo *multiculturale* e *interno* a ciascuna cultura, è effetto della tensione che essa ha verso la propria espressione compiuta.

Il multiculturalismo di Levi-Strauss marca invece il *dinamismo esterno* dello sviluppo di ciascuna cultura:

> È chiaro che il concetto di cultura non va inteso in maniera statica […] essa è funzione non tanto dell'isolamento dei gruppi quanto delle relazioni che li uniscono[40].

Il progresso, secondo l'antropologo francese, per quanto diverso a seconda delle culture, non è un cammino lineare di uno spirito verso l'autocoscienza; ha luogo invece un movimento costante di avvicinamenti e allontanamenti, di ibridazioni tra forme di vita al contempo diverse e simili, che si modellano reciprocamente fino a divenire potenzialmente irriconoscibili rispetto a stadi precedenti. Nessuna cultura per Lévi-Strauss è pura e identica a se stessa; il suo cammino non è dato quindi da una *explicatio* del proprio «messaggio» ma dalla continua trasformazione delle proprie istituzioni. Assumendo questa prospettiva, la diversità culturale – fondamentale per la «sopravvivenza dell'umanità»[41] – non va tanto preservata, quanto stimolata: il problema non è il mescolarsi tra culture, inevitabile per la dinamica storica che Lévi-Strauss concepisce, ma permettere che si sviluppino e convivano forme di vita differenti[42].

Edoardo Girardi ha conseguito la laurea triennale in Filosofia all'Università di Roma - La Sapienza. Attualmente è laureando Magistrale presso l'Università di Torino.

edoard.girardi@gmail.com

[39] Cfr. W. Siemerling, *W.E.B. Du Bois, Hegel, and the Staging of Alterity,* in «Callaloo», 24, 1, 2001.
[40] C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 9.
[41] *Ibid.*, p. 47.
[42] *Ibid.*, p. 49: «Quel che va salvato è la diversità, non il contenuto storico che ciascuna epoca le ha conferito e che nessuno può perpetuare al di là di essa. Bisognerà "ascoltare la crescita del grano", incoraggiare le possibilità segrete, risvegliare tutte le vocazioni a vivere insieme che la storia tiene in serbo».

S&F_n. 21_2019

Etiche

CLAUDIA MAGGI

CARATTERI DOMINANTI E RECESSIVI. MICHELSTAEDTER E LA GENESI DELLA CORRELAZIONE

1. *Lo straniero* 2. *Contro il* Fedro
3. *La natura originaria della mancanza e la matrice inautentica della correlazione*

ABSTRACT: *DOMINANT AND RECESSIVE CHARACTERS. MICHELSTAEDTER ON THE GENESIS OF CORRELATION*
The aim of this paper is to outline the criticism of the notion of correlative in Michelstaedter, referring to the differences between the role of relationship in Plato's Phaedrus *and in* La persuasione e la rettorica. *Michelstaedter believes that will represents the essence of man. Man's will, as infinite, must remain unsatisfied and devoid of object in order to be what really it is. At the same time, as a will, man projects objects that seem to delimit him out of itself. From this the illusion of correlation arises.*

A quegli aeronauti dello spirito che, un tempo temerari uccelli, finirono con l'arrestarsi, vinti dalla stanchezza.

1. *Lo straniero*

Allorché individuò il nocciolo della ricerca nella conoscenza di sé, Socrate lanciò, a chiunque avesse deciso di intraprendere il cammino accidentato di un'indagine teoretica che fosse, al tempo stesso, l'accertamento pratico di una scelta di sapienza e di

vita, la sfida della risoluzione di un autentico enigma. Se ogni forma di sapere esige che un oggetto, quale che esso sia – fosse anche il soggetto medesimo – si offra a un ente affinché questi sperimenti, per il tramite dell'esercizio dinamico del pensiero, il movimento di *rimbalzo* che gli restituirà l'avvertimento di un'alterità finalmente posseduta, anche il conoscersi sarà sempre marchiato dai caratteri della spinta centrifuga della propria identità, faticosamente costruita attraverso una relazionalità che si vela e *disvela* in virtù della stessa struttura duale del pensiero. Non importa la natura dello specchio la cui superficie riflettente ci racconterà qual-*cosa* su di noi; l'identità resterà, comunque, una meta che sfugge. Che il rivelarsi di noi a noi stessi avvenga attraverso un simile o un dis-simile, il margine che allontana dall'identificazione non sarà colmato, e il confronto rinvierà, in ogni caso, a uno *straniero*. A meno che, naturalmente, l'approssimazione progressiva e *tangenziale* al *tautò*, rispetto al quale simile e dissimile restano gradi di maggiore o minore adeguamento, non postuli una struttura non auto-predicativa, che incarni il criterio *trascendente* del nostro identificarci con noi stessi attraverso l'altro, in ragione, anche, dello scoprire l'impossibilità empirica dell'uguale[1].

Nel caso, però, in cui si rifiuti la soluzione platonica – e, con essa, la garanzia di un paradigma in grado di inverare la natura delle immagini, mostrandone la comunanza con un originale-eterno –, l'alterità, nel suo perenne oscillare tra somiglianza e dissomiglianza, resterà un fuoco *eccentrico*: essa, resistente alla pretesa che si rinvenga, nel sé (altro-per-l'altro) e nell'altro-da-sé (sé-per-l'altro), una uni-forme radice, conserverà sempre i caratteri di una falsificazione del sé, miscelata alla scoperta di un'individualità irriducibile, causata da una fuga che non trova arresto in una misura comune. E se lo specchio restituisce immagini che, private della misura platonica, restano parvenze

[1] Cfr. Plat. *Phaed*. 74 e sgg.

liminali alla negazione di sé, l'esperienza del pensarsi non potrà esimersi dalla constatazione di un'aporia esente da soluzione: il riflesso potrebbe non rappresentarci, pur nel suo annunciarsi simile a noi; o, all'inverso, la dissonanza prodotta da un rinvio dissimile potrebbe istanziare la scoperta più profonda della nostra identità. In assenza di un *metron*, il simile e il dissimile tenderanno a equivalersi nel loro potenziale raccontarci il nostro essere o quello altrui, lasciando, a un tempo, che si insinui, in entrambi i casi, la dissimulazione reciproca. Dunque, il riflesso potrà ugualmente mostrare o celare noi a noi stessi e, specularmente, ingannare l'altro.

Pertanto, sia che l'immagine contribuisca alla ricerca genuina da parte del sé di se stesso, sia che lo decentri e lo addensi attorno a una falsa conquista, l'*eikon* resterà, per così dire, uno *zingaro*, invitato nella casa del nostro essere, come di quella altrui, per una comparsa accidentale, che mai reca con sé la certezza di un racconto veritiero. Se infatti noi, invisibili a noi stessi, diventiamo (in parte) visibili attraverso quei simili – o dissimili – per cui acquistiamo trasparenza, lo specchio di quel pozzo senza fondo nel quale ci specchiamo sarà un atto riflesso doppio, nel quale riconoscersi e perdersi. E, allora, non potremo mai escludere che a restare *latente*, per non essere diventato *luminoso*, sia stato l'aspetto di noi che avrebbe meritato diritto all'espressione. Analogamente a quei caratteri recessivi che, se pure ereditati, non determinano segni evidenti ed *emergenti*, il fondo del nostro sé potrebbe sfuggirci, in ragione dell'assenza di una superficie attraverso la quale determinarsi. O, forse, per l'impossibilità strutturale di rivelarsi attraverso una superficie *corrispondente*.

2. *Contro il* Fedro

Il *Fedro* difende l'idea che, solo allorché ci si apra al dolore e al furore prodotti da una relazione erotica, soltanto quando sia

stato avviato il riflesso reciproco degli sguardi, si attiveranno, infine, le condizioni in assenza delle quali mai si verificherà quella viva percezione della mancanza e quella fame di comunanza che sono premessa al salto nel nucleo stesso della visione di sé, dell'altro e della radice comune a entrambi[2]; nella relazione tra-due-simili – capace di riempire il vuoto di ciascuno e, al tempo stesso, di rinviarlo oltre se stesso verso un fondamento il quale, in sé perfetto, non esige più di essere colmato – finalmente l'ente si ritrova e stabilmente si conosce.

Commentando questa convinzione platonica, secondo la quale sarebbe possibile vedere in un'anima affine, come allo specchio, se stessi, Carlo Michelstaedter rileva come l'«amplesso dei due organismi» non comporti, necessariamente, una reciproca scoperta; al contrario, il correlativo tende a ridursi a sola «materia alla propria vita»: ne consegue che, se proprio esiste un atto speculare, questo consisterà nell'essere anche noi «mezzo materiale» per l'altro[3].

In una peculiare declinazione teoretica del volontarismo schopenhaueriano, che contamina l'anassimandrea *colpa* del nascere con l'hegeliano scontro fra le autocoscienze, ogni esistere-individuo si afferma negando: quanto chiamiamo somiglianza e crediamo essere l'esito di un'armonia reciproca o è l'affermazione di qualcosa ai danni di qualcos'altro – che, pur di non morire a causa della mancata corrispondenza, ha preferito *cedere*, nell'attesa di determinarsi e scoprirsi altrove, in un ulteriore e meglio corrispondente correlativo – o risulta dal casuale incastro fra i denti di due ruote che, nel loro accidentale muoversi all'unisono, mascherano, comunque, un originario atto di violenza, individuabile nella pretesa stessa della correlazione tra simili.

[2] Cfr. Plat. *Phaedr*. 251 e sgg.

[3] Cfr. C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, a c. di S. Campailla, Adelphi, Milano 2010, p. 63. Sulla valenza negativa dell'immagine dello specchio in Michelstaedter, cfr. F. Baldassarre, *L'"apparato" della retorica*, in *Carlo Michelstaedter e il Novecento filosofico italiano*, a cura di D. Calabrò-R. Faraone, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 152-153.

Una violenza che, nel caso dell'amore – nome che cela il supremo atto distruttivo –, può sfiorare il *suicidio/omicidio*: qualora, infatti, accada di imbattersi in quella forma di relazione che, più di tutte, pare sfamare, essa, sfamando, priverà le parti coinvolte del fondo oscuro da cui si attinge la vita; è nel correlativo *perfetto*, ovvero in quell'altro-mondo-a-sé costituente l'orizzonte della soddisfazione della nostra deficienza, che si trova, insomma, la morte[4].

L'aspetto *violento* che Michelstaedter intravede nella psicologia platonica è certamente rintracciabile nelle *Leggi*. Qui, a proposito di una puntualizzazione che riguarda la funzione politica della paura, Platone consegna al lettore una descrizione dell'uomo che sottopone il modello tripartito dell'anima a una revisione: questa, universalmente, fa soggiacere ogni essere dotato di vita all'azione di due affezioni contrarie, riconducibili al piacere e al dolore, rispetto alle quali il vivente si muove come un *burattino tirato da fili*; non è in potere dell'uomo evitare di rispondere agli stimoli determinati da tali passioni; egli può solo indebolire la pressione di uno dei due fili, rinforzando l'altro, nel tentativo di sotto-ordinare quello che crede essere il peggio al meglio[5]. Platone confida nell'accorto legislatore affinché egli contribuisca, con opportune strategie, a rinforzare nel cittadino le affezioni migliori[6]; ciò non fuga, tuttavia, il dubbio che dipenda da fattori esposti alla

[4] Cfr. C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, cit., pp. 46-48 e 63-66. Cfr., a proposito di tali questioni, C. Maggi, *La scena filosofica. Note su Platone, Schopenhauer, Nietzsche, Michelstaedter*, in *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, a cura di A. Muni, vol. IX, Limina Mentis, Villasanta 2016, pp. 89-91; R. Motta, *La "Rettorica" come tecnica della violenza*, in *Carlo Michelstaedter e il Novecento filosofico italiano*, cit., pp. 131-133.

[5] Cfr. Plat. *Leg*. 643 b sgg. Sul tema del dominio di sé cfr. anche *Resp*. IV 430 e sgg. Sulla possibilità di far risalire il tema del conflitto tra desideri contrari alla nota critica, presentata nel *Fedone*, alla dottrina dell'anima-armonia cfr. H. Lorenz, *Plato on the Soul*, in *The Oxford Handbook of Plato*, ed. by G. Fine, Oxford University Press, Oxford-New York 2008, pp. 243-266 e rinvii. Per una contestualizzazione del passo cfr. C. Maggi, *Socrate e la piazza. Sull'amore immaginato*, «Sinestesie on-line (Supplemento della Rivista Sinestesie)» 2, 2013, pp. 8-10.

[6] Cfr. Plat. *Leg*. 647 e sgg.

contingenza lo sviluppo di sé e che, in presenza di situazioni ambientali inadeguate, o di fronte all'opera di legislatori meno *accorti*, il cosiddetto *meglio* possa essere sopraffatto dal peggio. In particolare, sorge il sospetto che, a meno che non si accolga come indubitabilmente vera la visione organicistica che fa del singolo la riproduzione *olografica* dell'intero, ciò che dell'individuo si cerca di far emergere sia non l'oggettivamente migliore ma, semplicemente, quanto sarà più facilmente riconducibile a produrre incastri con ciò che nell'altro si è contribuito a far risaltare.

Ciò precisato, non si può escludere che, in verità, anche il modello erotico-educativo delineato nei dialoghi non sia del tutto esente dal rischio di rivelare una matrice violenta, celata dietro la considerazione, costruita attraverso l'analogia con l'arte delle levatrici, che la maieutica ricorre a *filtri* e *incantamenti* per produrre tanto nascite, quanto aborti[7].

Possiamo almeno sospettare che la smisuratezza di Alcibiade nel *Simposio* e la mania difesa nel *Fedro* come via d'accesso al vero lambiscano una soglia critica, che lascia adito a dubbi circa la possibilità di una netta demarcazione tra lo scoprire se stessi e il perdersi, tra lo specchiarsi nell'altro e il dominarlo?

È possibile che l'innamorarsi incarni l'acceleratore di uno stato potenzialmente *proiettivo*, in cui l'amante e l'amato, anziché scoprire un oggetto condiviso e reale, si fanno reciprocamente e illusoriamente eco, in un infinito rinvio di specchi paralleli che porta alla luce non il sé, ma ciò che, nell'altro, il sé voleva vedere di se stesso, nell'atto riflesso dell'apparente confronto?

[7] Cfr. Plat. *Theaet*. 149 e sgg. Sulla *vis* seduttiva della maieutica e della relazione erotica, che non si può escludere conduca chi ne sia affetto alla rovina, cfr. il cap. 4 di G. Flamigni, *Presi per incantamento. Teoria della persuasione socratica*, Edizioni ETS, Pisa 2017.

3. *La natura originaria della mancanza e la matrice inautentica della correlazione*

Il gioco del dominare-e-soccombere è possibile solo dove la vita si riduca, come accennato, a un mero relazionarsi, *qui* o *altrove*, senza che mai avvenga di trarre *da sé* il proprio vero sé; ciò in nome di cui, in altri termini, la vita venga davvero messa in gioco *in sé* e *per sé*[8].

Cosa dà cominciamento, in ultima istanza, alla correlazione, cui sembra impossibile sottrarsi, tanto che l'allievo di Socrate avrebbe edificato, a sua eterna giustificazione, il *luminoso* edificio delle idee? Sulla scia di Platone, Michelstaedter schizza un ritratto dell'uomo che, ancorandolo all'antro *oscuro* della *persuasione*, individua nella «mancanza» ciò che, di fatto, rappresenta la vita di ciascuno[9]. Obiettando alla *retorica* platonica, egli ritiene, però, tale mancanza *originaria* e ineludibile, per cui nessun contenuto – comunque si intenda il contenuto – potrà mai colmarla, se è vero che la natura non etero-fondata dell'insufficienza rinvia al fatto che l'uomo *esiste* in quanto-*vuole*, senza, tuttavia, mai trovare un correlativo che dia veramente ragione stabile e *oggettuale* al proprio volere; al tempo stesso, per il fatto di e-sistere, l'ente occupa uno *spazio*, e ciò implica che egli abbia un *peso*; ma, come puntualizza Michelstaedter, ogni «peso pende e quanto pende dipende» proprio da quella superficie prodotta dall'illusione speculare del (ri)trovarsi *oltre*: quindi, il volere proverà a realizzarsi su una struttura ontica la quale, circolarmente, nell'atto di affermarlo negherà la sua intrinseca struttura infinita e mancante. Nasce da questa tensione insanabile tra l'indeterminazione e la determinazione la ricerca di specchi correlativi che, quando trovati, contribuiscono a oscurare la verità dell'uomo. La perdita di sé, che condanna nell'attimo medesimo in cui la fame

[8] Cfr. C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, cit., pp. 65-66.
[9] *Ibid.*, p. 40.

inesauribile della volontà appare placata, è generata dalla costruzione di una delimitazione a opera del volere medesimo: questa lega, all'indeterminato volente, un voluto a esso *momentaneamente* commisurato e, in tal modo, rinchiude il sé, bloccandolo di fronte alla *scoperta* di un oggetto che *sembra* corrispondere alla sua infinita ricerca. Nasce il correlativo retorico o, in termini platonici, lo specularmente simile[10].

Lo scoprirsi conforme all'altro, e il confondere questo con il conoscersi, è generatore di una duplice illusione, giacché è operante da entrambe le parti dello specchio la dissimulazione del darsi di una superficie, perciò produttrice di menzogna: come rinvenire affinità rispetto a noi stessi, nel momento in cui il sé, in-quanto-volere, ma non volere-questo, sfugge a una determinazione? La solitudine e la diversità originaria inverano, così, la fonte paradossale della comunanza: l'essere simili nell'assoluta alterità, l'essere del tutto *unici* e, in questo, scoprirsi cionondimeno simili, non è se non una situazione ossimorica, che persiste nel negare proprio ciò che vorrebbe affermare. E non c'è affermazione-negativa più dolorosa di quella che si rivela nella relazione, se il rapportarsi è un tendere e *tendersi* e questo, ancora una volta, è un fuggire e un perdersi[11].

Il correlativo, scaturente dalla pretesa reciproca di individuarsi e, finalmente, stabilizzarsi in una *cosa* in grado di saziare il proprio intrinseco non trovarsi, incarna, nel vacuo tentativo di fissare una corrispondenza, un dilatarsi spazio-temporale del sé

[10] *Ibid.*, pp. 39-40. Sul ruolo della volontà nel singolo cfr. Th. Harrison, *Carlo Michelstaedter and the Metaphysics of Will*, «MLN», 5, 1991, p. 1022. Sulla natura retorica del correlativo cfr. R. Peluso, *Postille postumane*, in *Carlo Michelstaedter e il Novecento filosofico italiano*, cit., pp. 97-100. Sulla identificazione tra volontà e soggettività in Michelstaedter e sulla costruzione dell'oggetto come proiezione illusoria del volere cfr. A. Bellantone, *Michelstaedter: la forza del pensiero*, in *Carlo Michelstaedter e il Novecento filosofico italiano*, cit., pp. 187-190. Sugli echi (criticamente mutuati) schopenhaueriani cfr. R. Peluso, *L'identico e i molteplici. Meditazioni michelstaedteriane*, Loffredo, Napoli 2011, pp. 103-105; R. Visone, *«Visse tutta una lunga vita a fare professione di pessimismo»: Michelstaedter* vs *Schopenhauer*, Federico II University Press, Napoli 2018.

[11] Cfr. C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, cit., pp. 41-42.

in un'ulteriorità che, appena trovata, saturerà con un veleno mortale la mancanza, che deve restare tale per rappresentarci in modo vero e *primitivo*. Questo saziarsi, a propria volta – mai completo, ma soltanto lucentezza temporanea di ciò che appare adeguato a sé «nella nebbia indifferente delle cose» –, incatena la fame a dei richiami che infinitamente si rinviano e quasi-soddisfano, fino ad annullare l'avvertimento della deficienza, sostituendola con un movimento «nel giro delle cose che […] fanno piacere» e con una proiezione che conduce al «cerchio senza uscita dell'individualità illusoria», giacché è solo in un quadro finito che si smette di ascoltare quell'oscuro demone interiore il quale, rammentandoci a tratti la nostra indeterminabilità in un correlativo *preciso* al nostro voler vivere, lancia nuovamente il sé nell'infinito caos dell'assenza di oggetti[12].

Quello della volontà, che invece rinuncia a consumarsi negli oggetti e ritorna in sé, è, come con una bella immagine suggerisce Andrea Bellantone, una sorta di «processo autoimmune», in cui essa, tornata infinita perché indeterminata, recupera il suo essere-volere senza volere-qualcosa, lasciando, così, che «la vita vada da se stessa, […] si viva» e, vivendosi, torni al buco nero da cui ha tratto origine, ritrovando, in un *collasso* privo di correlazione, la sua più puntuale individualità[13]. La strada della persuasione è, in tal senso, «un cammino che si apre nel deserto e non preesiste a chi lo percorre»: privo di un tracciato preterito o futuro, è, proprio per questo, «risanato dalla malattia del tempo» e «guarito dalla contingenza» e, nel suo costituirsi solo allorché si costituisce, guadagna un'identità a tal punto condensata tautologicamente in se stessa, da non necessitare più di specchi[14].

[12] *Ibid.*, p. 47 sgg.
[13] A. Bellantone, *Michelstaedter: la forza del pensiero*, cit., p. 195 e 197.
[14] R. Peluso, *Postille postumane*, cit., p. 103 e 106. Sull'immagine del deserto cfr. R. Motta, *La "Rettorica" come tecnica della violenza*, cit., pp. 144-145.

A questo deserto spoglio di un'eco molti preferiscono il ritorno *a casa*, per riflettersi nella consueta, consolante certezza della trasmissione genetica del *dispositivo* sociale.

L'idea di noi stessi come tenebra vuota di corrispondenza resterà, una volta che si sia rientrati nella gabbia che ottunde il dolore sotto l'ammanto rassicurante delle *cose*, per sempre latente, salvo risvegliarsi, a volte, con la stessa debolezza di un suono lontano, facile a dimenticarsi, non appena l'assordante ritmo a cui siamo stati addestrati ci richiami ai nostri specchi; tutti, infinitamente, repliche dell'immagine che abbiamo costruito di noi; immagine che rincuora; allele dominante approvato dalla maschera autoritaria di una civiltà che reputa ogni trauma inferto al nostro io-schema – perfettamente integrato nel super-allele sociale – un incidente, un pericolo o un sogno.

La genetica e i sistemi correlativi si alimentano in tal senso della ripetizione: essi si cibano della nostra pretesa retorica di rintracciare continue repliche corrispondenti al nostro volere. Ma, finché saremo visibili a noi stessi attraverso un'immagine che risponde a ciò che crediamo soddisfarci, saremo padroni della nostra superficie, ma mai potremo intravedere il fondo da cui proveniamo.

È solo quando il volere resta indeterminato, rinunciando a possedere e a essere posseduto, che il perimetro nel quale è stato ingabbiato il racconto su noi stessi viene deviato e trascinato fuori della prigione autoindotta[15].

CLAUDIA MAGGI è dottore di ricerca in Filosofia e in Filosofia, Scienze e Cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica. Attualmente insegna Filosofia e Storia nei Licei

enneadi@virgilo.it

[15] Sull'idea del dispositivo sociale cfr. R. Motta, *La "Rettorica" come tecnica della violenza*, cit., pp. 134 e 127-130.

S&F_n. 21_2019

LINGUAGGI

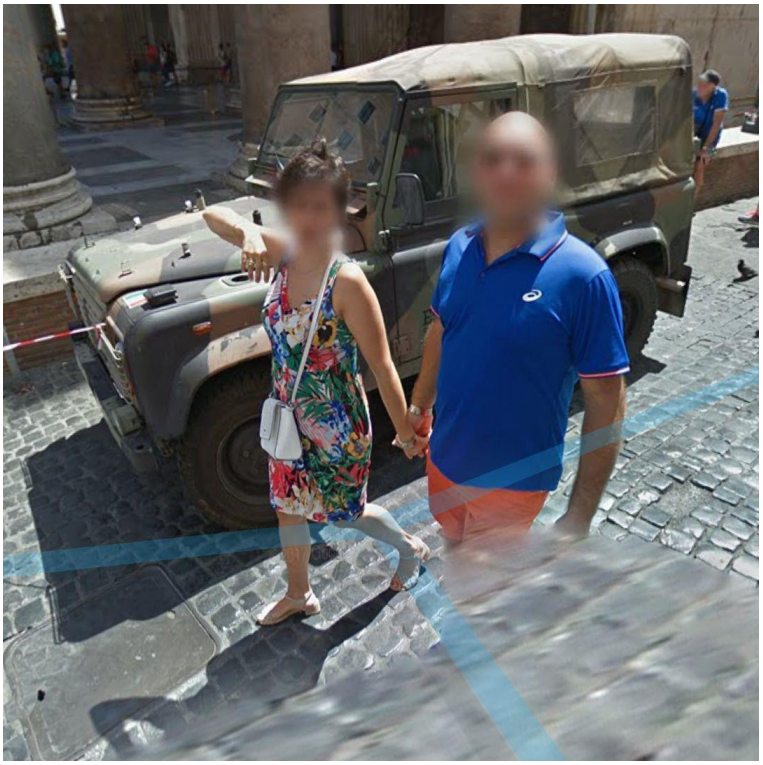
FABIO SACCHETTINI

SED SIBI QUISQUE FACIT!

NOTE PER UN'ONTOLOGIA DELL'ONIRICO TRA BINSWANGER E MERLEAU-PONTY

1. *Il Potere del sogno da Nightmare on Elm Street ai Presocratici*
2. *Il mondo onirico come struttura esistenziale nell'antropoanalisi di Binswanger*
3. *La dissoluzione del quisque nell'ontologia indiretta di Merleau-Ponty*

ABSTRACT: SED SIBI QUISQUE FACIT! *SOME NOTES FOR AN ONTOLOGY OF THE ONIRIC BETWEEN BINSWANGER AND MERLEAU-PONTY*
The paper aims to connect several perspectives about dream in the pre-platonic thought to several phenomenological concepts issued by Ludwig Binswanger and Merleau-Ponty's heretical phenomenology: passing through these reflections we used an atypical guide, namely the filmmaker Wes Craven and his Nightmare on Elm Street. This horror film, in fact, using his villain Freddy Kruger, raises several questions about the onirical world that put in crisis a certain subjectivism of dream. That's why we try to answer this question: can we consider the dream a private world?



Ma cosa sono i sogni, dottore?
Misteri, impenetrabili segreti della mente. La verità è che ancora non sappiamo cosa sono o da dove provengono.
da Nightmare on Elm Street

Se il sogno è portatore dei significati umani più profondi, non lo è nella misura in cui ne denuncia i meccanismi nascosti e ne mostra gli ingranaggi disumani, lo è al contrario nella misura in cui mette in luce la libertà più originaria dell'uomo.
Michel Foucault

1. *Il potere del sogno da Nightmare on Elm street ai presocratici*

Che cosa vuol dire esattamente sognare? Dal pensiero classico greco alla psicoanalisi dei sogni di Freud le analisi e le teorie, com'è noto, si sono sprecate e i tentativi per dare un'interpretazione minimamente sistematica non solo del sogno, quindi di tutta la sovrastruttura inconscia e simbolica che si erge su di esso, ma anche dell'atto stesso del sognare, inteso come il momento nel quale la nostra sfera intenzionale sembra mutare segno e indirizzarsi verso le terre delle passività, hanno rivelato nient'altro che l'ineludibile evanescenza del sogno, la sua irriducibilità a ogni intento razionalizzante: per questo motivo proponiamo qui degli appunti, delle note a margine di alcune riflessioni sull'onirico.

La prima meditazione che ci fornisce alcune indicazioni interessanti circa il pensiero dei greci intorno all'onirico è contenuta nella *Teogonia* di Esiodo, un poema cosmogonico scritto nel VII secolo che descrive la nascita delle divinità dal *Χάος*, individuato come l'ente primigenio. Nei versi 123-125, Esiodo scrive come dal *Chaos* nacquero *Ἔρεβός*, divinità ancestrale delle tenebre, e *Νὺξ*, la Notte, la quale, tra gli altri, generò non solo *Ἡμερα*, il giorno, ma anche *Ὕπνος*, il sonno, e gli *Oneiroi* Morfeo, Fantaso e Fobetore deputati all'invio dei sogni ai mortali.

Nel pensiero greco arcaico, in sostanza, la genesi del sogno viene fatta risalire a una potenza oscura i cui meccanismi precedono diacronicamente il divenire cosmico e, al tempo stesso, superano sincronicamente la contingenza umana: questo perché, nella prospettiva arcaica, il sogno non rientra nella sfera normale delle vicende umane ma rappresenta una terra che si colloca oltre i confini del mondo storico.

Tale prospettiva, tuttavia, non solo non è rimasta immutata per molto ma, nel giro di pochi secoli, è stata letteralmente rovesciata. Nei suoi *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Carlo Brillante osserva come accanto alla

tradizione che voleva i sogni figli della Notte fu accostata una nuova narrazione che faceva risalire la maternità dei sogni alla Terra. Scrive Brillante:

> In un noto stasimo della Ifigenia Taurica è narrato un notevole episodio della lotta tra Apollo e la Terra (*Chton*) per la sovranità sull'oracolo delfico. Quando Apollo prese possesso dell'oracolo spodestandone *Themis*, *Chton* generò le notturne immagini dei sogni, le quali svelavano all'uomo nel sonno gli eventi passati, presenti e futuri. La Terra aveva così sottratto all'oracolo le sue capacità profetiche e le aveva affidate ai sogni, da lei stessa generati[1].

Secondo la prospettiva euripidea – il quale, a differenza di Sofocle ed Eschilo, fu influenzato dalla riflessione socratica –, nel momento in cui Apollo ottenne la signoria sull'oracolo – piegando, di fatto, la profezia al *logos* – la Terra generò i sogni per poter continuare a avere un'influenza nel mondo umano: in sostanza, i sogni, collocati da Esiodo oltre i confini umani, vengono qui radicati nel cuore stesso del mondo umano.

Adesso vediamo, invece, come la prospettiva presocratica non solo sia sopravvissuta nella storia del pensiero sull'onirico ma abbia varcato i confini del pensiero filosofico e psicanalitico per approdare, oltre venti secoli dopo, sulla pellicola cinematografica.

In *Nightmare on Elm street*, film del 1984 divenuto ormai un cult del genere horror, il regista Wes Craven trasforma il sogno, tradizionalmente considerato come il luogo privato per eccellenza, in un non-luogo del terrore nel quale Freddy Kruger, un'infanticida che alcuni anni prima dei fatti narrati fu bruciato vivo dai genitori delle vittime all'interno di un edificio dismesso e che adesso, miracolosamente tornato in vita in forma onirica, continua a mietere vittime. In particolare, la peculiarità di Kruger è quella di indurre il sogno nel sognatore affinché egli, di sogno in sogno, possa acquisire sempre più vita nutrendosi della paura innescata nel sognatore fino a ottenere la forza sufficiente per uccidere la propria vittima.

[1] C. Brillante, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Sellerio, Palermo 1991, p. 40.

Adesso cerchiamo di ripercorrere la sceneggiatura di Craven al fine di rintracciare quelli che riteniamo essere degli elementi interessanti dal punto di vista storico-filosofico in relazione a questi appunti sull'ontologia dell'onirico. Il film si apre con una ragazza, Tina, in fuga, all'interno di una fonderia, da Kruger – del quale, all'inizio, si sente soltanto la sua inquietante risata. Ciò che è possibile osservare all'interno delle prime sequenze è la capacità di Freddy di materializzarsi letteralmente "dal nulla" e una forza sicuramente sovrumana che, come verrà spiegato nel corso del film, egli trae dalla paura della sua vittima: di sogno in sogno il potere di Kruger accresce finché non riesce a varcare la barriera che divide il sogno dalla veglia e uccidere la vittima designata. Vediamo adesso, nel dettaglio, come le domande poste da Craven intorno al potere del sogno e alla differenza specifica tra il mondo onirico e quello della veglia abbiano un'origine molto lontana all'interno della storia del pensiero occidentale, che risale almeno ai poemi omerici.

Nell'Iliade, ad esempio, ricorrono con una certa frequenza dialoghi di tipo onirico: pensiamo innanzitutto al sogno di Agamennone, presente nel II libro, al quale viene in sogno il saggio amico Nestore, descritto da Omero come l'uomo «cui sovra ogni altro duce Agamennone riveriva», per spingerlo a muovere guerra a Troia. In questo sogno dobbiamo segnalare già due aspetti rilevanti del pensiero presocratico del sogno. Innanzitutto, il sogno è menzognero: in questo caso, è Zeus a indurre questo sogno ingannatore per spingere Agamennone a attaccare l'esercito troiano, in quel momento di gran lunga più organizzato, e a spingerlo quindi alla disfatta – che poi avverrà, seppur momentaneamente.

L'altro aspetto rilevante è legato al rapporto che si instaura tra il dormiente e la figura onirica, l'εἴδωλον. Il Nestore che giunge in sogno a Agamennone sembra partecipi di una sorta di materialità aeriforme che giunge volando nella stanza per poi sostare sul capo

del dormiente lungo tutto il dialogo («στῆ δ'ἄρ'ὑπέρ κεφαλῆς καί μιν πρός μυθον έειπεν») e infine allontanarsi volando.

Se da una parte il rapporto tra sogno e inganno resta comunque accidentale, una delle modalità del sogno, dall'altra questa ambigua materialità dell'εἴδωλον – che si può ravvisare anche nel Patroclo già defunto che giunge in sogno a Achille o nell'Ermes che giunge in sogno al re Priamo – resta invece una costante. Ciò è dovuto al fatto che i dormienti in questione si rapportano, nello stadio onirico, con contenuti intenzionali particolari.

Il Nestore che appare in sogno a Agamennone è una ψυχή, seppur diminuita, rappresentata, alla vista del dormiente, come immagine fedele della persona – un εἴδωλον, appunto – un qualcosa di inconsistente e fallace al tempo stesso: una falsa coscienza che definisce l'in-consistenza dell'anima.

Stando a questi primi elementi, possiamo derivare che, almeno in una determinata fase del pensiero, anima e sogno abbiano condiviso una certa affinità genetica e che a questa categoria dell'εἴδωλον sembra appartenere, pertanto, il vecchio Freddy Kruger che abbiamo chiamato in causa in precedenza, un'anima dannata che si fa corpo di sogno in sogno nutrendosi dell'*angoscia* – come vedremo successivamente, concetto chiave dell'antropoanalisi di Binswanger – del sognatore. Nel corso dell'analisi del sogno di Patroclo, Carlo Brillante descrive in questo modo la tensione ancestrale del pensiero arcaico verso il farsi corpo del sogno:

> il sogno, in quanto oggetto che impressiona la persona, deve possedere una certa consistenza materiale, la cui presenza era indispensabile nel pensiero arcaico anche nella spiegazione di eventi psichici, ma esso partecipa di una sorta di "materialità sfuggente" simile a quella dell'anima o di altri tipi di "immagine", legati ma anche contrapposti al mondo reale, oggetto immediato dell'esperienza umana[2].

In tal senso, Craven non solo configura il sogno come la diretta espressione di forze pre-simboliche che sfuggono alla polizia simbolica dell'enunciato – basti pensare alla scena in cui Nancy, la protagonista di *Nightmare on Elm street*, si sottopone

[2] *Ibid.*, p. 21.

all'elettroencefalogramma presso una clinica psichiatrica – ma pone una questione molto importante intorno all'ambigua discontinuità tra il sonno e la veglia: i sogni, proprio in quanto diretta espressione di forze ancestrali, sono espressione di una crisi, più o meno latente, del sistema vigile.

Posta in quest'ottica, tra il mondo onirico e quello desto sembra non esistere una reale contrapposizione, piuttosto un rapporto di contiguità, dove il primo si pone accanto al secondo. Il sogno è ἕτερον rispetto alla veglia, un essere altro rispetto allo stato desto; è come se il rapporto tra essi assumesse la forma di un passaggio chimico tra stati d'aggregazione e, nel caso specifico di Kruger, egli si rivela essere nient'altro che la cristallizzazione di tutte le situazioni di disagio, malessere, di cui soffrono gli adolescenti che diventano latenti nella psiche e che, non di rado, si sublimano nel senso propriamente psicanalitico.

Del resto, come osserva Brillante:

> nessun avvenimento o pensiero, per quanto irreale o infondato, rimaneva escluso da questo campo di riferimento. Se quello della veglia era il mondo considerato nei suoi aspetti di normalità, il mondo dei sogni risultava connesso con l'intera sfera di alternativa a esso, sia che questa si configurasse a sua volta come una particolare realtà, sia che fosse considerata interamente illusoria[3].

L'*entrelacs* tra il mondo dei sogni e quello della veglia ci spinge a porci una domanda, ancora intorno al chi del sogno.

Certo, il sognare può, in quanto virtuale espressione di una serie di situazioni reali, essere considerata un'attività di mancanza, un movimento di libertà che preme per farsi mondo ma resta ancora poco chiara la consistenza ontologica del *quisque* del sogno perché, se diciamo che il sognare è l'attività di una mancanza, noi sottintendiamo de facto una forma d'intenzionalità del sognare. È in questa intenzionalità che dobbiamo quindi ravvisare il *quisque* del sogno? Vedremo nei paragrafi successivi come l'antropoanalisi di Binswanger e l'ontologia indiretta di Merleau-

[3] *Ibid.*, p. 55.

Ponty ci daranno, seppur attraverso percorsi alquanto eterogenei, entrambe una risposta negativa.

2. *Il mondo onirico come struttura esistenziale nell'antropoanalisi di Binswanger*

Ritorniamo a Craven e al nostro Freddy Kruger. Siamo alla scena finale di Nightmare.

Nancy, dopo le brutali uccisioni dei suoi amici, crede di aver trovato il modo per uccidere Freddy. Dopo sette giorni d'insonnia per evitare l'incontro con Freddy sa che da un momento all'altro cadrà inevitabilmente in un sonno profondo.

Dopo la morte del fidanzato Glen, predispone la propria casa all'incontro piazzando una serie di congegni e trappole perché Freddy, per essere ucciso, deve essere portato dal piano del sogno al piano della realtà. Ciò che ci interessa, nel nostro caso, è vedere come la protagonista sia arrivata a formulare questo piano. Freddy, come abbiamo visto, ha letteralmente la capacità di comparire dal nulla, passando al piano reale attraverso un passaggio aeriforme – come comprovato poi da Nancy, suo malgrado, una volta attuato il piano. Freddy è il frutto di una *condensazione*. In questo caso Craven sembra richiamare un concetto chiave della psicoanalisi freudiana: il lavoro di condensazione.

Freud introduce il concetto di lavoro di condensazione nel suo lavoro forse più conosciuto, ovvero *L'interpretazione dei sogni*, del 1899 Egli innanzitutto evidenzia come una delle cose che appare in modo più chiaro quando si rapporta il contenuto del sogno e i pensieri del sogno è il fatto che sembra sia stato fatto un lavoro di condensazione, vale a dire che lo scarto tra il sogno – definito misero e scarno se paragonato all'analisi del sogno – e l'ermeneutica stessa del sogno si crea in quello che può anche essere definito come lavoro di decompressione del sogno, un'operazione mediata dall'uso della trascrizione analitica che permette di orientarsi nella massa di idee associative messa su

nel corso del lavoro onirico. Nel corso del paragrafo, Freud è costretto a ammettere «che non si è veramente mai certi di aver interpretato fino in fondo un sogno; persino quando la soluzione appare soddisfacente e priva di lacune, rimane pur sempre possibile che nello stesso sogno si manifesti qualche altro significato[4]» e, pertanto, «la quota di condensazione è – a stretto rigore – indeterminabile»[5].

Ora, è proprio a questo indeterminato che vogliamo rivolgere la nostra attenzione. Freud, nella sostanza, ammette che, nonostante la trascrizione di un sogno possa essere non più di dieci righe mentre l'analisi dello stesso anche tre o quattro volte maggiore, vi è comunque una irriducibilità ineludibile del sogno alla parola e al simbolo: tale aspetto fu particolarmente valorizzato nell'antropoanalisi di Binswanger.

Il metodo analitico-esistenziale che fu applicato da Binswanger alla psicopatologia al fine di attuare il passaggio in psichiatria da un approccio teoretico, vale a dire descrittivo degli eventi mentali del soggetto, a un'indagine fondamentale circa le possibilità di una relazione intenzionale fondata sulla temporalità dell'esistenza gettata nel mondo, permise allo psichiatra svizzero di fare dell'antropologia, intesa come domanda fondamentale sull'essere-uomo, un'ontologia fondamentale (cosa che, per ovvi motivi, Heidegger ritenne un'eresia!).

Se quindi l'ente di riferimento dell'antropoanalisi è un ente particolare che non può essere inteso come un genere dell'essere sotto-mano, un ente la cui essenza sta nella sua esistenza, nel suo determinarsi *via via* in base a un orizzonte di possibilità che gli è proprio, che ha davanti a sé un oggetto particolare che si dà sotto l'aspetto della natura come orizzonte di comprensione, ciò vuol dire che il mondo onirico, inteso innanzitutto come mondo dei pensieri, diventa un problema di tipo ontologico.

[4] S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899), in *Opere*, vol. 3, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1966, p. 259.
[5] *Ibid.*

In *Sogno ed esistenza*, Binswanger mette in luce il rapporto profondo, esistenziale, che intercorre tra il sogno e il linguaggio. Alla dimensione discorsiva del sogno che si fa racconto, soggiace, secondo Binswanger, una teoria del significato secondo la quale non si realizza mai una trasposizione qualitativa dalla sfera onirica a quella linguistica ma v'è una direzione generale di significato che si diffonde in modo omogeneo tra le diverse sfere del *logos*: la sensazione di caduta nel sogno, ad esempio, sarà interpretata non come manifestazione corporea di una psiche "debole" ma come una direzione esistenziale generale che esprime il senso di gettatezza proprio dello stato emotivo del sognatore che il linguaggio può soltanto esprimere con una similitudine corporea quale può essere, ad esempio, il senso di caduta nel sogno. Il linguaggio, infatti, secondo Binswanger, attinge alla struttura ontologica fondamentale dell'uomo, ossia l'essere-gettato dell'esistenza che si "fa via via" nel mondo, che è sospensione inquieta tra l'esser dentro e l'e-sistere, ovvero l'esser fuori della pratica procurante. L'ermeneutica dell'onirico di Binswanger può quindi riassumersi nello sforzo di tenere insieme l'interpretazione psicologica del sogno e la fenomenologia – identificata con l'ontologia, in linea con l'indicazione heideggeriana – quale domanda fondamentale sull'uomo: pertanto, si tratta, come afferma lo stesso Binswanger, di rintracciare la struttura a priori dell'onirico.

Significativo è un passo di Foucault, contenuto nella sua introduzione a *Traum und existenz*:

> Il privilegio significativo accordato da Binswanger all'onirico è di una duplice importanza. Definisce il modo di procedere concreto dell'analisi verso le forme fondamentali dell'esistenza: l'analisi del sogno non si esaurirà mai a livello di un'ermeneutica dei simboli; ma, a partire da un'interpretazione esteriore che è ancora nell'ordine della decifrazione, essa potrà, senza dover celarsi in una filosofia, pervenire alla comprensione delle strutture esistenziali[6].

Nella prospettiva di Binswanger, del resto, il *quisque* freudiano

[6] M. Foucault, *Introduzione a Sogno ed esistenza* (1954), in L. Binswanger, *Sogno ed esistenza* (1930), tr. it. Éditions du Seuil, Milano 1993, p. 18.

del sogno resta, per certi versi, una soggettività illanguidita posta alla mercé della situazione onirica, una proiezione posta in un punto intermedio tra il sogno e ciò di cui sogna ed è per questo motivo che la somma fatta da Freud tra la soggettività costituita e l'analisi del sogno non dà necessariamente come risultato la genesi della soggettività onirica; essa, piuttosto, va scorta in «un motivo determinato, fondato sulla storia interiore o esteriore di colui che sogna»[7], un motivo fondamentale che integra la contrapposizione tra Sé e inconscio collettivo. Nel paragrafo successivo andremo a tematizzare queste indicazioni circa la genesi della soggettività seguendo alcune indicazioni – altrettanto eretiche – poste in seno alla fenomenologia da Merleau-Ponty.

3. *La dissoluzione del quisque nell'ontologia indiretta di Merleau-Ponty*

C'è un concetto della fenomenologia merleau-pontyana – spesso sottovalutato – che è il concetto di situazione. In *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty sostiene che il rapporto che instaurano forma e materia si chiama rapporto di *Fundierung* – citando un'idea del tardo Husserl –, vale a dire un rapporto nel quale la forma si integra al contenuto al punto che questi appaia come una modalità della forma, un rapporto dialettico nel quale i due termini agiscono reciprocamente e si contraddicono: è in tale contraddizione che si determina la formazione del senso ed è laddove è rintracciabile la *Sinngebung* del Merleau-Ponty dei corsi sulla Natura. Nella prospettiva di Merleau-Ponty ciò che permette ai due termini del rapporto, la forma e la materia, di integrarsi è la situazione che è l'*hic* et *nunc*, che è l'ineludibilità della nostra presenza al mondo ma: cos'è che ci permette di essere situati se non il corpo, che ci permette non solo di essere al mondo ma di avere un mondo, perché lo abita, perché è l'alveo

[7] L. Binswanger, *op. cit.*, p. 96.

entro cui è concepibile quella contraddizione pulsante che è l'esistenza, la quale non è riducibile alla coscienza dell'essere al mondo in quanto essa si condensa nella carne del mio corpo e parla attraverso di esso. Tale concezione permette a Merleau-Ponty di superare l'idea riduzionista delle scienze del corpo come aggregato anatomico, come edificio di molecole dettato dalla contingenza.

Questa breve incursione sulla differenza che intercorre nel pensiero merleau-pontyano tra il corpo oggettivo e il corpo proprio ci è sembrata doverosa per introdurre il contributo del fenomenologo francese all'interno delle nostre note sull'onirico.

Nel primo semestre dell'anno accademico 1954/1955, al Collège de France, Merleau-Ponty tenne un corso sul problema della passività durante il quale affrontò anche il problema del rapporto tra sonno e veglia. Secondo il fenomenologo francese, il sognare così come il dormire – la cui differenziazione non è per niente poco problematica – rappresentano entrambe modalità dell'esperire umano e che dicono tanto della coscienza.

Che cosa può il sonno dirci in più sul corpo? Che cosa può dirci quel velo che cala al termine di una giornata, che distende i nervi, rallenta il battito e la respirazione attenuando il nostro livello di vigilanza finché, sopiti, azzeriamo un altro giorno? Come sostiene Roberta Dreon, per Merleau-Ponty, ripensare il rapporto tra sonno e veglia vuol dire mettere in discussione un nodo cruciale del pensiero merleau-pontyano del '45, vale a dire quello tra corporeità e movimento. In proposito scrive:

> Ripensare le forme della motricità nel sonno, nelle diverse fasi dell'addormentamento, del sonno profondo, dei risvegli brevi e del risveglio definitivo, potrebbe contribuire a rivedere la tesi tradizionale per cui il movimento corporeo è semplicemente indotto dall'attività intellettuale ed è privo di intelligenza propria – ipotesi che, sul fronte scientifico, è stata ampiamente messa in discussione nelle ricerche sui neuroni specchio[8].

[8] R. Dreon, *Chi è che sta sognando? Merleau-Ponty su sonno e sogno*, in «Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico», 5, 2, 2012, pp. 249-265 http://www.fupress.net/index.php/aisthesis/artiicle/view/11476/10972.

Nel corso del giovedì al Collège de France, sempre del 1956-1957, dedicato al concetto di Natura, Merleau-Ponty scrive:

> Il mio corpo è nello stesso tempo oggetto e soggetto. Come riconciliare i due punti di vista? Esso è una cosa che ha un rapporto particolare con le cose e che ci fornisce il grado zero dell'orientamento, il suo modello. Il mio corpo in questo caso è l'assoluto. Da esso procedono tutti i luoghi dello spazio […]. Questa forma è definita dall'attività del corpo; in tal modo si stabilisce in noi l'idea di un *Rechtgrund*[9].

Se quindi il corpo è propriamente fondamento di legittimità, ciò vuol dire che il potere di significazione che lo designa, l'assoluto da cui si dipanano tutti i luoghi della spazialità, conferisce al corpo una precedenza ontologica rispetto all'onirico – ribaltando, *de facto*, la concezione greca. In quale senso potremmo intendere l'onirico come un *luogo della spazialità*? L'essere un'esistenza che si fa carne significa, diremmo con Heidegger, essere-aperto, vale a dire essere una piega del mondo, essere la presenza di una mancanza; tale essere-aperto ha anche il carattere della spazialità che appartiene all'aperto dell'esistenza. L'onirico si configura pertanto, in Merleau-Ponty, come un essere trascendentale, come una relazione pre-oggettiva tra il corpo percipiente e il mondo, un orizzonte entro il quale la pretesa d'esistenza dell'ego, del *quisque* si dissolve in un essere di latenza co-implicato con la nostra carne. Del resto, che il sogno avesse delle implicazioni con la spazialità dell'essere nel mondo nel pensiero merleau-pontyano risulta evidente già dal lavoro del 1945, *Fenomenologia della percezione*, dove il filosofo francese scrive:

> Quando sogno di volare o di cadere, l'intero senso del sogno è contenuto in questo volo o in questa caduta, se non li riduco alla loro apparenza fisica nel mondo della veglia e se li assumo con tutte le loro implicazioni esistenziali. L'uccello che si libra in aria, cade e diviene un pugno di cenere, non vola e non cade nello spazio fisico, ma si alza e si abbassa con la marea esistenziale che lo attraversa o, ancora, è la pulsazione della mia esistenza, la sua sistole e la sua diastole[10].

---

[9] M. Merleau-Ponty, *La Natura* (1995), tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 112.

[10] Id., *Fenomenologia della percezione* (1945), tr. it. Bompiani, Milano 2003, pp. 373-374.

Nella prospettiva merleau-pontyana quindi, il "livello della marea esistenziale" che si rivela nell'esperienza onirica è determinato dall'andirivieni dell'esistenza, dall'ineludibile coercizione che la Natura impone all'uomo: farsi mondo.

Il livello della marea, che non è altro che l'inquieto movimento esistenziale, determina, dice Merleau-Ponty, "uno spazio dei fantasmi" che si fa largo nel mondo dei pensieri che soggiace alla nostra esistenza mondana: per comprendere ciò basta rivolgere la nostra attenzione alla nostra esperienza quotidiana, a quei momenti nei quali alcuni sogni non solo sembrano non abbandonarci anche quando siamo desti ma addirittura pare vogliano influenzare – il più delle volte negativamente – o pre-determinare la nostra vita.

Ciò accade perché, come scrive ancora il filosofo francese,

> nel sogno come nel mito, veniamo a conoscere dove si trova il fenomeno sentendo verso che cosa va il nostro desiderio, che cosa il nostro cuore teme, da che cosa dipende la nostra vita[11].

Il sogno, posto in tali termini, rivela il suo fondamento quindi non tanto nelle relazioni mondane come spesso si crede, esso non è una sorta di rielaborazione del vissuto, piuttosto l'origine del senso di caduta o della sensazione di librarsi nell'aria va ricercata in una serie di correlazioni essenziali alle quali il linguaggio sembra attingere: l'io che si libra, l'io che cade, l'io che prova a ridisegnare virtualmente una parabola esistenziale già tracciata, a differenza dell'io che pigia le lettere su questa tastiera, è prima di tutto un Io non dischiuso che non si dà presenzialmente ma un Io che si nasconde, un Io che ama «celarsi in mille forme», come afferma Binswanger.

Quando procediamo, quindi, all'analisi di un sogno dobbiamo tenere presente che innanzitutto anche durante il sogno noi non abbandoniamo il mondo perché, se è pur vero che lo spazio onirico sembra staccarsi dal mondo precedendolo, resta tuttavia valido il

[11] *Ibid.*

fatto che il sogno utilizzi tutte le articolazioni che il mondo sembra offrirci: la variazione così non si pone su un livello sostanziale quanto formale, nella misura in cui il problema del "chi" del sogno non può certo trovare una soluzione nella forma carnale del chi percepito, perché il chi del sogno resta pur sempre una forma percepita dai sensi.

Il processo di personificazione onirica – ad esempio una situazione di sofferenza che si trasforma in un rapace ferito nella situazione onirica – non è altro che un dramma, un componimento irriflesso innescato dal gioco del mondo che riposa sì su una certa percezione cosciente dello spazio, del mondo che ci circonda ma che ci rivela la fallacia di un "fuori assoluto" – che è la negazione dialettica della soggettività, dell'in sé.

Scrive Merleau-Ponty:

> il sognatore sogna, ecco perché i suoi movimenti respiratori e i suoi impulsi sessuali non sono presi per ciò che sono, rompono gli ormeggi che li legano al mondo e fluttuano di fronte a lui sotto forma di sogno[12].

In breve, attraverso il sogno scopriamo la possibilità di aprire un varco attraverso le dicotomie del pensiero classico tra soggettività e oggettività, tra immanenza e trascendenza; l'essere onirico non può ridursi ad una forma mistificata d'immanenza in quanto il sogno, nel suo essere trascendente, descrive il movimento originario mediante il quale l'esistenza si proietta nel mondo e il mondo in essa.

Torniamo, in conclusione, a Craven e al nostro Freddy Kruger.

Perché inserire quella che possiamo definire ormai un'icona pop del cinema tra le nostre note, al limite tra la fenomenologia e la psicoanalisi? La risposta ce la offre proprio Craven, il quale in diverse occasioni ha fornito diversi dettagli interessanti circa la genesi del film e del suo protagonista. Il regista, deceduto nel 2015, ha spiegato come la scelta del nome del personaggio, Freddy appunto, non sia stata affatto casuale ma determinata

[12] *Ibid.*, p. 277.

proprio dal suo vissuto, in quanto Freddy era il nome del bullo della scuola che terrorizzava il piccolo Wes.
Inoltre, anche la scelta del vestiario del *villain*, il celebre maglione a righe alternate rosse e verdi, è tutt'altro casuale: com'è noto, il rosso e il verde sono due toni cromaticamente opposti e, come dimostrato da alcune ricerche, il loro accostamento crea nello spettatore una sensazione di malessere.
Tuttavia, è nel titolo del film che dobbiamo ricercare la chiave di volta.
L'incubo di Elm Street, infatti, richiama la Elm Street di Dallas dove il 22 novembre del 1963 venne assassinato l'allora presidente degli Stati Uniti John F. Kennedy ma, soprattutto, come dichiarò lo stesso Craven, l'idea era quella di far sentire tutti un po' meno al sicuro in quanto Elm Street è uno degli indirizzi più diffusi nella toponomastica statunitense: in breve, il titolo del film è un'operazione meta-cinematografica atta a donare un senso di ubiquità e di quotidianità del terrore.
Come abbiamo visto, attraverso Kruger, Craven utilizza alcuni concetti della psicoanalisi come quelli di personificazione, transfert e condensazione come dei contenitori vuoti all'interno dei quali inserisce elementi desunti dal nostro quotidiano e la narrazione che ne risulta diventa espressione di un'esperienza – quella del vissuto del regista – che s'intreccia con l'esperienza – solo in apparenza – passiva dello spettatore.
Attraverso l'esperienza filmica che Craven prova a consegnarci sperimentiamo, quindi, proprio quel concetto di reversibilità che è la pietra angolare dell'ontologia merleau-pontyana.
Percezione ed espressione, esperienza onirica ed esperienza desta s'intrecciano e il Freddy che abbiamo conosciuto rappresenta paradossalmente egli stesso la dissoluzione del *quisque* onirico perché sarebbe, forse, fin troppo rassicurante pensare che l'angoscia possa essere racchiusa in un solo corpo: l'angoscia è nell'Elm Street di tutti noi, magari nella stradina di paese che

percorriamo quotidianamente per tornare a casa e, probabilmente, attende soltanto il prossimo sogno per farsi corpo.

Fabio Sacchettini è laureato Magistrale in Filosofia all'Università degli Studi di Napoli Federico II

fabio.sacchettini14@gmail.com

S&F_n. 21_2019

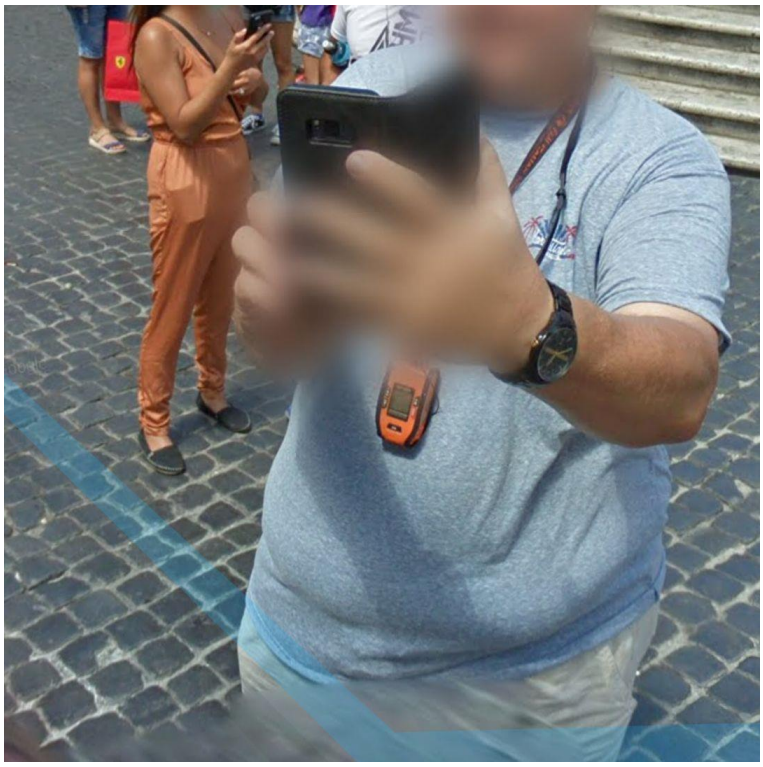
ALTERAZIONI

CLEMENTE CONDELLO

IN THE COURT OF THE CYBORG QUEEN.
LE NUMÉRIQUE INCARNÉ

1. *Le Cyborg, une métaphore politique* 2. *Raison ouverte vs raison exclusive*
3. *Entre optimisme et pessimisme*
4. *Se développer autrement* 5. *Le Cyborg: une perspective holistique*

ABSTRACT: *IN THE COURT OF THE CYBORG QUEEN. ON DIGITAL EMBODIMENT*
This article argues that the interaction between human body and virtual reality has an epistemic consequence, as far as the traditional boundaries between mind and body are concerned: humans find themselves in a "now and not yet" situation where those boundaries tend to disappear. This consequence leads to the Dentist Paradox, i.e. a jump into a cognitive void when boundaries between mind and body are still cognitively implemented. While some authors think that humans are living a new evolution stage (N.K. Hayles), others suggest that a cybernetic form of subjectivity is arising from cybernetic consciousness (G. Benjamin). Some interesting cognitive ideas emerge, for instance that of an unexpected intimacy of brain, body and world (A. Clark) and that of a circular holistic comprehension of our world (H. Maturana and F. Varela). The embodied digital (i.e. the Cyborg) could lead to happier relations to other humans, other species and nature, depending on how we answer the question "how do we think of ourselves?" (M. Hauskeller). This article provides a philosophical and political perspective, one that could show bottom-up alternatives to digital capitalism, thus bringing answers to that question.



À l'occasion du 50ème anniversaire de:
In the Court of the Crimson King

1. *Le Cyborg, une métaphore politique*

Il y a 50 ans, en 1969, le groupe musical anglais King Crimson produisait son premier album *In the Court of the Crimson King*, qui repoussait les limites du rock en puisant dans le jazz et la musique classique. Cette œuvre est considérée parmi les meilleures

productions du rock progressif[1]. Il y a 45 ans, en 1974, Luce Irigaray publiait aux Éditions de Minuit *Speculum. De l'autre femme,* suivi en 1977 de *Ce sexe qui n'en est pas un,* aux mêmes éditions. Il y a 39 ans, en 1980, Donna Haraway publiait son *Cyborg Manifesto* qui repoussait les limites d'une raison machocapitaliste en puisant dans la richesse relationnelle de tout être vivant.

Si Luce Irigaray stigmatisait la culture phallocentrique de disciplines comme la philosophie et la psychanalyse qui emprisonnent les différences dans le «1» du sexe des mâles excluant toute altérité, le sexe des femmes n'étant pas UN puisqu'il est pluriel, Donna Haraway en revanche identifiait dans le Manifesto une pluralité de thèmes éthiques et philosophiques soulevés par le posthumanisme, même si par après elle a pris ses distances du posthumanisme et des cyborgs. Le cheminement d'une raison augmentée continue avec N. Katherine Hayles, qui a publié en 1999 *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics,* et en 2017 *Unthought: The Power of The Cognitive Nonconscious*, ouvrages qui à l'époque de l'information désincarnée sollicitent très fortement une science cognitive englobant la réalité physique.

Pourquoi écrire des propos liminaires qui traitent de musique progressive et de philosophie féministe dans un article sur les cyborgs humains? La réponse à cette question est multiple et elle concerne d'abord le titre de cet article et l'esprit qui anime l'article lui-même. Quant au titre, pris dans son sens littéral, il fait référence aux King Crimson, notamment pour leur rendre hommage à l'occasion du cinquantième anniversaire de leur premier album *In the Court of the Crimson King*. En même temps, par la paraphrase au féminin du titre de l'album musical, le titre de cet

[1] Cf. la fiche web *Le rock progressiste de 1968 à aujourd'hui*, sur le site de Dragonjazz, magazine virtuel indépendant d'information et de partage musicale: https://www.dragonjazz.com/progrock.htm.

article rend hommage à la philosophie féministe dans sa totalité, philosophie qui «est par essence politique»[2].

Attention, l'idée évoquée par le terme «Cyborg Queen» dans le titre n'est pas du tout celle de vouloir attribuer un sceptre à telle ou à telle philosophie. L'idée est plutôt de considérer le terme «Queen» dans un sens pluriel pour saluer l'élargissement de perspectives et la veine d'optimisme épistémique amenée par les philosophes féministes dans une philosophie généralement gouvernée par le UN. Finalement, le titre de cet article suggère une différence d'aptitudes entre la Queen et le King, différence qui ne suit pas une logique de causalité sexuelle mais qui est liée aux projets de vie et de société préconisés par la Queen et par le King. Ces projets se révèlent être antithétiques, car pour ce qui est du monde tel qu'il est prôné par le capitalisme numérique, la Queen poursuit un projet critique éminemment politique, tandis que le King risque de «capituler devant ceux dont le projet final, délibéré ou non, est de *dépolitiser la société*»[3].

En creusant davantage la métaphore, l'optimisme épistémique que j'ai évoqué en me référant à la cour de la Queen se situe peut-être en contre-courant du pessimisme épistémique qui règne dans la cour du King du capitalisme numérique[4], pessimisme qui est bien illustré dans le texte de la chanson *In the Court of the Crimson King* que je vous invite à écouter. L'optimisme épistémique dont est question ici et que j'attribue à la Court of the Cyborg Queen a trait finalement à la raison humaine, il invite notamment à élargir celle-ci en dépassant les pôles classiques cerveau et cœur, pour considérer *le* corps pris dans son entièreté et ses

[2] C. Sabourin, M. Deslauriers, *Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone*, dans «Philosophiques», 44, 2017, pp. 189.

[3] M. Hunyadi, *Le temps du posthumanisme. Un diagnostic d'époque*, Les Belles Lettres, Paris 2018, p. 144.

[4] Le terme «capitalisme» est pris ici en sens général, dans ce sens p. ex la Chine est capitaliste même si sa structure sociale est différente. Cf. S. Žižek, *Le «socialisme capitaliste» chinois est-il ce que l'avenir nous réserve?* dans «Arrêt sur info», 22 octobre 2018. https://arretsurinfo.ch/le-socialisme-capitaliste-chinois-est-il-ce-que-lavenir-nous-reserve/

cerveaux multiples en mouvement et interagissant avec les autres corps et avec leurs environnements. Dans cet article je vais donc m'occuper de la raison humaine lorsqu'elle s'occupe de la nature du Cyborg humain, être nouveau qui réclame sentimentalement et simultanément l'attention qu'on accorde à un enfant qui est en train de se construire et celle qu'on mobilise face à une machine dangereuse. Cette distinction est programmatique: la philosophie critique privilégie l'enfant, le capitalisme numérique privilégie la machine.

Que signifie-t-il que la philosophie critique privilégie l'enfant? Il signifie que les *manipulations adaptatives cybernétiques* sont inédites dans l'histoire humaine et que (malgré les ou grâce aux machines), ces manipulations ouvrent des perspectives nouvelles pour la raison. C'est la partie *raison* que je vais privilégier sur l'aspect *machine* dans cet article, dont la thèse principale est la suivante: le caractère inédit des manipulations cybernétiques du corps humain permet d'aider à dépasser une notion de raison figée traditionnellement sur les capacités conceptuelles et logiques du mental dont les fruits cognitifs sont le représentationalisme et le solipsisme, afin de prendre en compte une raison ouverte à l'unité *corps-esprit-monde*. Dans notre monde cyborgien d'aujourd'hui, nous vivons le passage d'une physicité réprimée[5] vers une physicité explosée dans une transformation radicale de notre physicité première, notre corps[6]. Avec le Cyborg, cette transformation radicale concerne toute notre relation au monde, qui apparaît dès lors sous des lumières nouvelles par l'effet de la parallaxe du corps augmenté. Il faudrait se poser des questions

[5] Par «physicité réprimée» il faut comprendre tout type de physicité dominée par les humains, il s'agit notamment des procédés innombrables de domination de la nature par l'homme.

[6] Deux perspectives différentes sur ce sujet: l'article de C. D. Murray and J. Sixsmith, *The Corporeal Body in Virtual Reality*, «Ethos», 27, 3, 1999, pp. 315-343 et le livre de N. Diasio, *La Science impure. Anthropologie et médecine en France, Grande-Bretagne, Italie et Pays-Bas*, Presses Universitaires de France, Paris 1999.

qui vont en *crescendo*: En quoi consiste-t-il précisément ce changement radical? Comment affecte-t-il l'humain? S'agit-il vraiment d'une nouvelle étape évolutive pour l'humanité?

En répondant à cette dernière question, N.K. Hayles pense que oui, que le numérique affecte matériellement la pensée et provoque des changements neuronaux qui modifient à leur tour les modes d'attention liés aux pratiques de lecture et d'interprétation[7].

En suivant les théories de l'esprit étendu de Andy Clark, Hayles dénonce le paradoxe d'une frontière étanche qui séparerait le corps du monde extérieur, d'un côté se trouverait le corps avec son cerveau et son système nerveux, de l'autre le numérique. Les conséquences de cette frontière étanche entre le corps et le numérique affectent l'intelligence des humains dans un sens qui amènerait les humains à devenir incapables d'interagir avec le monde. Leur intelligence est destinée à s'amincir de plus en plus pour ne devenir qu'une propriété de la manipulation formelle des symboles:

> Here, at the inaugural moment of the computer age, the erasure of embodiment is performed so that "intelligence" becomes a property of the formal manipulation of symbols rather than an action in the human lifeworld[8].

Dans le livre cité, Hayles met en lumière que l'intelligence considérée comme manipulation formelle des symboles est paradoxale. Aboutissement d'une raison exclusive préconisée déjà par Platon, elle entraine notamment le paradoxe d'une frontière étanche qui séparerait le corps du monde extérieur. Ce paradoxe

[7] Cf. N.K. Hayles, *How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis*, The University of Chicago Press, Chicago 2012. Édition française: *Comment nous pensons: Médias numériques et technogenèse contemporaine* dans *Lire et penser en milieux numériques: Attention, récits, technogenèse [online]*, UGA Éditions, Grenoble 2016. Comme le constate Yves Citton dans sa préface à l'Edition française: «depuis les horaires et les trajets des chevaux de poste et à travers l'instauration des codes postaux, les médias numériques et leurs ancêtres ont commencé à donner forme à nos milieux d'existence et de pensée bien avant d'en capter, computer et vendre certaines traces à l'ère des big data» (*ibid.*, p. 15).

[8] N.K. Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies*, dans *Cybernetics, Literature, and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago 1999, p. IX.

peut être synthétisé avec l'exemple du dentiste[9], qui utilise, ou plutôt assiste, un *robot programmé pour arracher une dent à son humain*, la nature duquel il connaît parfaitement et sait parfaitement comment la manipuler: Le robot est donc capable de se substituer au dentiste. Comme s'il s'agissait d'un dé à cinq faces, le paradoxe possède une quintuple face cognitive:

1. Le dentiste est perçu comme un dentiste.
2. Le patient est perçu comme un patient.
3. Le dentiste et le patient maintiennent leur distance cognitive.
4. La médiation du robot est doublement considérée comme acquise dans la droite ligne du progrès technique des outils et comme progrès capitaliste qui vise à substituer partout les humains avec les machines.
5. Le robot incarne un savoir sanctionnant la séparation corps-esprit.

Dans le paradoxe du dentiste, la cinquième face du dé, celle de la séparation corps-esprit, casse le jeu de l'intelligence de la même manière que le croupier annonce que «Rien ne va plus». Sauf, pour rester dans la métaphore, que la roulette cognitive concernant les points 1 à 4 du paradoxe du dentiste continue à tourner depuis les débuts de la géométrie[10]. Une fois que le récipient circulaire tournant arrête son mouvement, la bille va se positionner sur un numéro au hasard, et le jeu peut recommencer. Comme au casino, dès l'annonce du croupier de «Faites vos jeux», les joueurs présents autour de la table peuvent effectuer leurs mises et un nouveau jeu peut recommencer à quelques différences près. Pour ce qui est de la métaphore de la roulette, nous en sommes au tout début de ce nouveau jeu. Et le paradoxe consiste précisément en ce que les vieux et le nouveau jeu se jouent au même temps. Le croupier est devenu fou.

[9] Cf. A. Paulson, *Chine: 1ère opération réussie d'un robot dentiste*, https://www.clubic.com/robotique/actualite-836436-chine-1ere-operation-reussie-robot-dentiste.html.

[10] «Geometry was born from the elaboration of problems concerning astronomy (calendar) and land-surveying (extension and borders of land property) because geometry could offer methods to solve these problems in such a way that a general consensus could be reached, an agreement which was of vital importance in society», C. Ronchi, *The Tree of Knowledge. The Bright and the Dark Sides of Science*, Springer, Dordrecht, Heidelberg, London-New York 2014, p. 2.

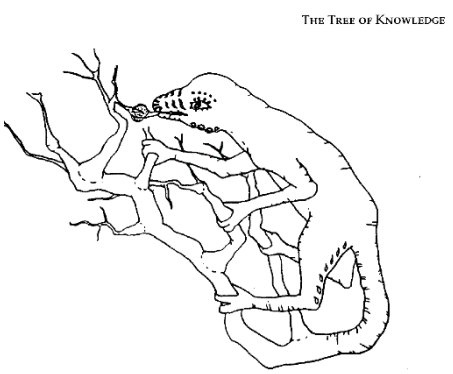
2. *Raison ouverte vs raison exclusive*

Les différences entre le vieux jeu commencé à la naissance même de la géométrie et le jeu actuel qui a commencé avec le numérique avant que l'autre ne soit encore terminé concernent le mouvement même de rotation de la roulette. Ce mouvement ne se fait désormais plus sur la trajectoire épistémique d'un cercle parfait, suivant notamment un modèle de raison excluant tout ce qui ne serait pas rationnel. Le nouveau mouvement se fait plutôt, comme le disent Humberto Maturana et Francisco Varela: «Like the hands in Escher's engraving». Ce nouveau mouvement est le même qu'en fait suit le livre de Maturana et Varela d'où je tire la citation. Il est intéressant de citer ce passage en entier:

> Like the hands in Escher's engraving (…), this book has followed a circular route. We began with the features of our experiences common to our shared social life. From that starting point we moved on to cellular autopoiesis, the organisation of metacellulars and their behavioral domains, the operational closure of the nervous system, the linguistic domains, and language. Along the way, we put together the building block of an explanatory system capable of showing how the phenomena proper to living beings arise. We came to see how social phenomena founded on a linguistic coupling give rise to language and how language, from our daily experience of cognition, enables us to explain its origins. *The beginning is the end*[11].

Contrairement au cognitivisme solipsiste, Maturana et Varela soulignent ici que les humains se développent de façon holistique, et que la connaissance ne peut pas se limiter à une connaissance mentaliste: ils le disent avec la phrase «*The beginning is the end*» et le figurent avec une image dessinée dans leur livre juste après les lignes que je viens de citer. Dans l'image représentée ici-bas[12], l'animal fait tout-un avec l'arbre et donne bien l'idée de ce que j'appelle un *Ouroboros* cognitif, l'idée notamment d'une raison ouverte à l'unité *corps-esprit-monde*.

[11] H. Maturana, F. Varela, *The Tree Of Knowledge. The Biologicl Roots of Human Understanding* (1984), Shambhala, Boston 1992, p. 239, (Je souligne en italique).
[12] *Ibid.*, p. 240.



L'*Ouroboros* cognitif représenté dans l'image de Maturana et Varela est peut-être un être mythique, et comme tout être ou monstre légendaire, il ne nous laisse pas insensibles si nous avons la chance (ou la malchance) de le croiser. Il est certain que l'*Ouroboros* marque l'évènement d'une raison ouverte et, selon Maturana et Varela, rencontrer l'*Ouroboros* peut provoquer plusieurs effets. Le premier effet est un changement de perspective sur tout ce que nous faisons. Nous découvrons que: «smelling, seeing, building, preferring, rejecting, conversing»[13] est un monde que nous bâtissons en coexistence avec d'autres êtres. Le deuxième effet est que nous allons perdre le point fixe de référence qui nous fait supposer l'existence d'un monde objectif pensé comme indépendant de nous et qui serait accessible à notre connaissance par notre système nerveux, avec le risque que cette perte entraîne de tomber dans l'anarchie du relativisme. Ce que j'ai appelé L'*Ouroboros* cognitif nous offre toutefois un remède à ce risque, en nous faisant découvrir une *via media* pour ne pas tomber dans les extrêmes du représentationnalisme (objectivisme) et du solipsisme (idéalisme). Finalement, l'O*uroboros* cognitif boucle son cercle pour nous faire reconnaître que: «Effective action leads to effective action: it is the cognitive circle that characterizes our becoming, as an expression of our manner of being autonomous living systems»[14]. *L'Ouroboros* cognitif incarne bien selon moi l'effort épistémique de la théorie de l'*enaction*, selon laquelle la connaissance n'est jamais désincarnée, elle jaillit de l'interaction entre les organismes et les environnements. Il s'agit d'une théorie extrêmement conséquente avec ses prémisses, fondées e.a. sur des idées tirées

[13] *Ibid.*, pp. 240-242.
[14] *Ibid.*

du bouddhisme et de la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty et de Martin Heidegger. Les conséquences anti-représentationalistes extrêmes de *l'enaction* peuvent se montrer riches pour une raison qui cherche à dépasser la séparation corps-esprit et qui ne rejet pas les connaissances *corporelles,* en allant *de facto* bien au-delà des paradigmes cognitiviste et connexionniste.

Dans l'effort épistémologique de rechercher de façon critique à comprendre des corps non cloisonnés mais interagissant dans leurs environnements, une solution sœur de celle de l'*Ouroboros* cognitif vu ci-dessus nous est proposée par Andy Clark, convaincu qu'il faudrait trouver un antidote valable à l'idée jadis populaire d'un esprit qui se positionne en dehors de l'ordre naturel. Pour Clark, cet antidote n'est autre que «the inner engine that drives intelligent behaviour». Cet antidote présente cependant des effets secondaires:

> Such a depiction- *"the inner engine that drives intelligent behavior"*- provides a worthy antidote to the once-popular vision of the mind as somehow lying outside the natural order. But it is a vision with a price. For it has concentrated much theoretical attention on an uncomfortably restricted space; the space of the inner neural machine, divorced from the wider world which then enters the story only via the hygienic gateways of perception and action. Recent work in neuroscience, robotics and psychology casts doubt on the effectiveness of such a shrunken perspective. Instead, it stresses the *unexpected intimacy of brain, body and world*[15].

C'est précisément ce *lien intime inattendu entre le cerveau, le corps et le monde* qui marque le point de départ de la quête de l'*Ouroboros*. En passant et comme le dit Andy Clark, il faut noter que les travaux sur la robotique nous ont aidé à dépasser la perspective étriquée du corps divisé pour chercher une perspective plus large. Perspective plus large qui est aussi celle du numérique incarné, qui entre avec force dans la quête de l'*Ouroboros* en intégrant chez Heyles la réflexion sociale du numérique. En suivant le *Cyborg Manifesto* de Donna Haraway, Heyles constate que le numérique peut se présenter sous plusieurs

[15] A. Clark, *Where Brain, Body and World Collide*, dans C. Knappett, L. Malafouris (eds.), *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*, Springer-Verlag, New York 2008, p. 1, (Je souligne en italique).

aspects, comme l'imbrication d'entités et métaphores, être vivants et constructions narratives. Pour Hayles, ce qui est fondamental dans la réflexion sur les cyborgs humains est la conjonction de la technologie et du discours. Sans cette conjonction les cyborgs humains seraient relégués dans des ghettos: les cyborgs exclusivement fruits du discours dans le ghetto de la science-fiction, ceux exclusivement fruit de la technologie dans les ghettos de la prosthétique, de la réalité virtuelle ou de la bionique.

Hayles nous informe en outre que le recensement des cyborgs aux USA révèle que 10% des citoyens peuvent être considérés comme cyborgs au sens technologique (pacemakers, prosthèses, peau artificielle, dispositifs implantés de délivrance de médicaments, lentilles cornéennes). Un pourcentage beaucoup plus élevé est représenté par les «methaphoric cyborgs» incluant e.a. ceux qui participent d'un circuit cybernétique en frappant le clavier d'un ordinateur branché à l'écran[16], ce qui signifie par extension que *tout utilisateur de technologie numérique est cyborg*. Le père de la cybernétique Robert Wiener, dit Hayles, avait compris le potentiel révolutionnaire de la cybernétique et avait essayé sans succès d'en limiter le danger. Il est le prototype des humanistes libéraux effrayés par une cybernétique qui peut faire exploser les frontières du corps, car cette explosion n'épargnerait pas les frontières politiques du corps, frontières qui ont toujours consacré les différences de tout genre et que le sujet libéral pris comme locus de contrôle aime profondément et garde et protège attentivement.

Pour G. Benjamin la quête de l'*Ouroboros* se poursuit sur un plan différent, car pour lui il s'agit en premier lieu de comprendre comme le sujet peut *en lui-même* essayer de dépasser la relation antagoniste entre le corps et le numérique. Pour Benjamin, le cyborg est une

[16] N.K. Hayles, *How We Became Posthuman*, cit., pp. 114-115.

> *cybernetic form of subjectivity* that is defining the contemporary manifestation of consciousness between physical and digital worlds from within the biological shell of what is commonly still referred to as a human. This cyborg subject is formed through cybernetic consciousness[17].

La définition que Benjamin donne du cyborg définit à son tour la perspective de la parallaxe du titre de son livre. La parallaxe est le vide où se trouvent le regard et la cognition du sujet. Pour la conscience du cyborg, ce vide consiste dans l'écart entre les mondes physique et numérique, en tant que deux modes de conscience qui se révèlent comme deux réalités distinctes.

D'une façon intéressante, G. Benjamin considère que Hayles positionne le cyborg au stade de l'évolution posthumaine, ce qui entrainerait le risque de réduire la cybernétique à la prosthétique et ne permettrait pas de saisir l'importance de la vision posthumaine qui considère «the embodiment as the primary physical prosthesis of human consciousness».

Hayles laisserait ainsi en arrière-plan «the consciousness of parallax that defines our manner of overcoming the relation between the physical-digital antagonism within the subject itself»[18].

Pour Benjamin cette erreur de perspective dérive de l'importance que Hayles accorderait à la forme d'embodiment par la matérialité de l'information des technologies digitales. Et il explique que mettre l'accent sur la matérialité entraine une idée partiellement fausse de Virtualité. Selon Benjamin, Hayles définit «Virtuality (…) as the cultural perception that material objects are interpenetrated by information» tandis que pour Benjamin,

> Virtual is rather the process by which consciousness creates the subject, with the simultaneous appearance of materiality and its structures of signification[19].

[17] G. Benjamin *The Cyborg Subject. Reality, Consciousness, Parallax*. Palgrave Macmillan, London 2016, p. 13, (Je souligne en italique).
[18] *Ibid.*, p. 5.
[19] *Ibid.*

3. *Entre optimisme et pessimisme*

Le tour d'horizon sur différents points de vue nous a montré que l'*Ouroboros* de Maturana et Varela, l'*inner engine* de Clark, la *conjonction de la technologie et du discours* de Hayles et la *parallaxe* de Benjamin mettent l'accent sur une épistémologie qui englobe le Cyborg dans une vision unitaire de la raison. Ce sont, pour chaque auteur, des notions qui soulignent chacune à sa manière des perspectives *optimistes* ouvertes par la raison cyborgienne; le but poursuivi par ces auteurs est toujours le même: dépasser le double binaire du corps opposé à l'esprit et vice-versa.

Cet élargissement optimiste de la raison humaine peut conduire à des formes nouvelles de ré-existence sociale[20] contre la silicolonisation du monde qui, elle, cherche à coloniser notre psychisme après avoir colonisé le monde. Mais la raison cyborgienne ouvre aussi des perspectives *pessimistes*. En négatif, dans sa version d'opposition binaire que je viens d'évoquer, ces perspectives concernent les manipulations eugéniques *pre-partum*, qui visent à produire des êtres humains perfectionnés à priori selon une notion spécifique de prévention, qui n'auront donc pas besoin d'être perfectionnés a posteriori, c'est-à-dire soignés selon une notion de cure. Dans des perspectives *pessimistes,* ce qui est curatif et ce qui est eugénique se rapprochent par l'analogie d'éviter ou de soigner ce qui est *pathologique*. Toutefois, dans le cas de l'eugénique, la perspective unitaire d'une raison eugénique préventive imbriquée dans une raison eugénique curative ne tient pas, car l'eugénisme, du fait de son idéologie, de Sparte au III Reich, ne cherche pas généralement l'évitement du risque pathologique ou supposé tel, il vise plutôt à en exterminer les porteurs.

[20] Cf. N. Grandjean, *Normalising What? About a GMO Body and Shan's Life,* dans «DiGeSt. Journal of Diversity and Gender Studies», 4.2, 2017, pp. 33-46. https://doi.org/10.11116/DiGeSt.4.2.2.

Dans la perspective critique de l'eugénisme numérique se situe ce que Michael Hauskeller appelle le cyborg, un être humain dont des parties sont artificielles parce qu'elles visent à dépasser les limitations du corps des humains. Plus que cyborg, il s'agit de ce que Hauskeller nomme «cyberbeing», c'est-à-dire un être qui par des améliorations successives remplace le corps humain jusqu' à s'en débarrasser totalement. Le *telos* du «cyberbeing» est finalement l'immortalité numérique: «uploading our minds to a computer».

Est-ce-que l'immortalité est vraiment nécessaire aux humains? Hauskeller répond que

> we cannot, or should not, think of the better human as the (in a subjective sense of the word) *happy* human» et que finalement, ce que nous voulons être dépend de ce que nous pensons de nous-mêmes[21].

4. *Se développer autrement*

Parmi les cyborgs qui actuellement se promènent parmi nous, nous trouvons ceux qui se font implanter dans la main une puce Rfid (identification par radiofréquence) pour retirer de l'argent au guichet automatique ou accomplir d'autres gestes quotidiens comme ouvrir des portes, démarrer la voiture, disposer de données personnelles sans devoir supporter le poids des clefs, du passeport ou du carnet de santé, etc. D'autres se font implanter une caméra dans l'œil[22], ou un bras pour pouvoir jouer de la batterie[23]. D'autres dans le cerveau un eyeborg pour écouter les couleurs et permettre au cerveau de se connecter directement au wi-fi[24]. La liste pourrait continuer. La première méthode facilite les actes quotidiens effectués avec des puces externes. La

[21] M. Hauskeller, *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*, Acumen, Durham 2013, pp. 117-8 et 187-88.
[22] http://eyeborgproject.tv/.
[23] https://www.newscientist.com/article/dn25142-bionic-arm-gives-cyborg-drummer-superhuman-skills/.
[24] https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/may/06/neil-harbisson-worlds-first-cyborg-artist.

dernière augmente considérablement les capacités sensorielles et modifie considérablement les relations de l'artiste avec le monde. Mais tout cela est-il vraiment suffisant pour nous faire hurler de joie ou de terreur? Insérer l'idée du corps augmenté dans une perspective apocalyptique est ambigu car elle est *trop pessimiste* pour être utilise à son profit par le capitalisme numérique. Ce serait moins le cas si la perspective était *eschatologique*, comme le suggère Donna Haraway dans l'une de ses définitions du Chtulucène, ce dernier compris comme un moment qui a été, est et doit encore venir *hors* du capitalisme numérique. La perspective du *déjà et pas encore* a un impact fort sur les humains, car elle touche à la force libidinale du numérique qui se fait chair pour offrir tout ce que les humain peuvent désirer de bon ou de mauvais.

Dans la perspective eschatologique du capitalisme numérique, le cyborg est justifiée par l'opposition entre l'incarnation numérique et le corps humain, la première offre à l'homme tout ce qui manque à ce dernier. L'attente eschatologique transforme la libido en pulsion[25] et elle est puissante, car cette fois-ci, elle n'est pas divine, mais technologique, à la portée de main de tout le monde et à des prix abordables pour tous (même si cela est plutôt un mythe). En outre le cyborg incarne, sur le plan téléologique, une technique présenté comme différente de celle utilisée pour réaliser des génocides. Cependant, face à un cyborg révolutionnant la physiologie humaine et par là le rapport de l'homme à la technique et à la nature, il devient légitime de se poser les mêmes questions qui au cours du siècle dernier concernaient l'évolution rapide de la technique, dans le sens heideggérien de *machinisation* (Machenschaft)[26]. Le numérique

[25] B. Stiegler, *De l'économie libidinale à l'écologie de l'esprit: Entretien avec Frédéric Neyrat,* dans «Multitudes», 24, 2006, pp. 85-95. https://doi.org/10.3917/mult.024.0085.

[26] M. Heidegger, *Apports à la philosophie. De l'avenance* (1936-38), tr. fr. Gallimard, Paris 2013, en particulier le chapitre II, *La Résonance (der Anklang)*.

incarné soulève fortement la question de l' ἁρμονία, au sens héraclitéen de l'union d'éléments qui sont en soi discordants[27], comme le sont le numérique et la chair.

5. *Le Cyborg: une perspective holistique*

Toutefois dans l'Anthropocène, dans la perspective optimiste que j'ai dit être celle de la *Cyborg Queen*, l'harmonie entre chair et numérique passe par un ajustement de la raison humaine grâce aux nouvelles possibilités offertes par la technologie, par les nouveaux tissus artificiels biologiquement intégrés et par les nouvelles capacités prônées par les cyborgs. Le cyborg incarne essentiellement une révolution cognitive, au sens de gestion des data (Hayles) ou au sens de focalisation sur la conscience (Benjamin). Mais le cyborg permet aussi de reconsidérer ce que nous voulons être et qui dépend de ce que nous pensons être nous-mêmes (Hauskeller). Pour comprendre le mode de réalisation numérique il ne suffit plus d'assumer la perspective traditionnelle centrée sur le cerveau ou le cœur et sur le paradoxe de son corps, objet d'un sujet situé en dehors de celui-ci et vice-versa. Au contraire, il faut intégrer le corps tout entier dans une perspective scientifique nouvelle: celle des corps en mouvement interagissant entre eux et avec leurs environnements. Cette perspective nouvelle passe par notre conscience partagée avec les autres êtres; elle nous montre qu'il est possible de se développer autrement que dans le passé.

La perspective de la Cyborg Queen est holistique parce qu'elle doit faire tomber les «boundaries» que les humanistes libéraux tentent de défendre, ces «boundaries» pouvant être à la fois la barrière que la chair oppose à un tissu artificiel, les difficultés du rejet d'organes et de prosthèses par le système immunitaire, l'opposition à changer de perspective lors qu'il

[27] Expérience mystique plus que rationnelle, l'ἁρμονία pour Eraclite implique la participation non dualiste entre l'âme humaine et le monde. Cf. C. Condello *Skoteinos. Il tempo iniziatico*, dans «Il Guastatore», IV\I, 2016, pp. 1-3.

s'agit d'astronautique[28]. La perspective holistique du numérique incarné comprend toutes les autres, l'individuelle, l'externe, l'isolée. La conscience qui s'élargit grâce à l'*Ouroboros* cognitif (Maturana et Varela) n'es pas exclue de la vie quotidienne des tous les cyborgs décrits par Hayles, incluant les cyborgs métaphoriques.

Grâce à l'*Ourboros* cognitif, les périphéries du corps sont prises en compte, elles amplifient immédiatement les échanges organiques et sensoriels continus avec l'environnement, mais également la perception de son propre corps *profond*, dont les *boundaries* dont parle Hayles s'effacent. Les *boundaries* tombés, les conséquences sont importantes en termes d'augmentation, cette dernière ne se limitant pas du tout à la seule augmentation prosthétique, il s'agit de manière beaucoup plus intéressante aussi d'augmentation de la conscience et des capacités corporelles. L'incarnation numérique, qu'elle passe par un chip sous-cutané ou par l'énorme flux d'informations acquis par pc, tablettes, smartphones, consoles de jeu etc. a amplifié d'abord la physiologie des perceptions sensorielles et a permis aux humains d'être plus présents à eux-mêmes, à leur corps et à leur environnement.

La relation de soi avec son corps et avec le monde a changé entrainant avec soi plusieurs conséquences. Une conséquence est qu'on cherche à remédier davantage aux disruptions écologiques provoquées par une biochimie corporelle de plus en plus agressée, par la pollution des sols, de l'eau, des aliments et de l'environnement. Une autre conséquence est qu'on a découvert que dans le corps, avec le cerveau et le cœur, il existe plusieurs d'autres *centres* et plusieurs systèmes de communication auparavant inconnus entre les organes du corps. Une troisième conséquence est que le numérique incarné permet d'augmenter la proprioception grâce à l'expansion de la netteté sensorielle. Je ne considère ici

[28] Cf. S. Palumbo, *Ibridazioni cyborg. Spazio, evoluzione e biotecnologie*, dans «S&F_scienzaefilosofia.it», 12, 2014, pp. 71-83.

que les moments *optimistes* du numérique incarné, cette épée à double tranchant pouvant servir à l'épanouissement et l'ouverture au monde ou, au contraire, à l'enfermement sur soi-même et la réduction du corps aux mouvements pour faire bouger la souris ou le joystick. Mais aussi cet enfermement, pour tragique qu'il puisse être est aussi une forme de *se développer autrement* en devenant esclave du numérique au lieu de retrouver une liberté accrue individuelle et sociale.

Le cyborg humain est une apparition inédite dans l'histoire humaine, et il est le fruit de ce que peut-être par pessimisme Heidegger, qui niait d'être pessimiste[29], appelle la machinisation (Machenschaft). Mais les humains, dans le temps et les espaces soustraits, volés ou détournés aux machines ne sont pas restés se tourner niaisement les pouces. Dans ces espaces et temps libérés, ils ont réussi à s'affranchir de l'esclavage des machines ou ils ne se sont pas servis de machines du tout et ils ont pu *se développer autrement, en s'augmentant autrement grâce au numérique*. Ils ont ainsi suivi les formes propres du *connais-toi toi-même (γνῶϑι σεαυτόν)* pour dégager des formes de présence à soi-même, aux autres et à la nature indépendamment des machines et, finalement, pour *ne pas se séparer* de leur corps. Ainsi, le cyborg humain permet aux humains de se développer autrement.

Se développer autrement signifie en général être capables de se vider des oxymores des réalités virtuelles ou de comprendre ces derniers comme des altérités participatives à notre vie qui n'ont pas pour autant notre permission pour nous vampiriser la vie. *Se développer autrement* signifie en particulier trouver chacun son propre chemin de l'*Ouroboros* cognitif de l'image de Maturana et Varela qui est le même chemin qu'il faut emprunter pour arriver à la Court Of the Cyborg Queen. *Se développer autrement* passe par son propre corps, en découvrant, par décentralisation, les

[29] Cf. *Entretien de M. Heidegger au Spiegel* (1966), http://palimpsestes.fr/textes_philo/heidegger/spiegel-itv66.html.

périphéries et les organes internes du corps, et les autres cerveaux[30] dont nous disposons, programme qui est à lui seul un programme épistémique nouveau. Se *développer autrement* implique *s'augmenter* en amplifiant sa présence à soi-même aux autres et à la nature, cette présence étant à la fois individualisée et sociale. En conclusion, les perspectives *optimistes* du numérique ont en commun de reconnaitre bien sur la valeur du numérique pour l'amélioration des humains, mais en même temps de laisser le numérique en deuxième plan pour amplifier plutôt (grâce au numérique) *sa présence à soi-même aux autres et à la nature par des actions socialement solidaires*. Actions socialement solidaires qui peuvent être comprises dans la mouvance *optimiste* du cyborgs humain sont p.ex. les énormes progrès de la médicine et de la science non destructive, mais aussi l'expérience de Shan[31] et l'expérience solidaire du village de Riace en Calabre[32]. Devant ces faits, la raison exclusiviste, figurée par le corps de Wiener et ses «boundaries» dans le récit de Hayles, peut se laisser aller à un choc salutaire qui peut-être lui permettra de devenir moins raide. La raison humaine qui n'est pas considérée comme distincte du corps s'enrichira peut-être.

CLEMENTE CONDELLO svolge attività di ricerca all'Université Catholique de Louvain - UCLouvain Institut supérieur de philosophie (ISP)
clemente.condello@uclouvain.be

[30] Les humains disposent de trois cerveaux interdépendants: le cerveau crânial, du cœur, intestinal. Pour les relations entre le cerveau crânial et intestinal cf. I. Miller, *The gut–brain axis: historical reflections*, dans «Microb Ecol Health, 29, 2018, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6225396/. Pour les relations entre le cerveau crânial et du cœur cf. Z. Chen et alii, *Brain–Heart Interaction* Circulation Research, vol. 121, n. 4, https://www.ahajournals.org/doi/10.1161/CIRCRESAHA.117.311170. Pour les interrelations entre les trois cerveaux cf. Y. Liong, Y. Tsa, *New perspectives of Lactobacillus plantarum as a probiotic: The gut-heart-brain axis*. https://doi.org/10.1007/s12275-018-8079-2.

[31] Cf. la note 20 en bas de page de cet article.

[32] Cf. http://www.ideassonline.org/public/pdf/Riace-ENG.pdf.

S&F_n. 21_2019

COMUNICAZIONE

SIMONE D'ALESSANDRO

LE RELAZIONI RIFLESSIVE TRA SOCIETÀ E TECNICA

1. *Dominare il divenire: destino dell'occidente*
2. *La società contemporanea come sistema cibernetico* 3. *Uomo-macchina o Macchina-uomo?*
4. *Conclusioni: fare il passo indietro per costruire una relazione differente con la tecnica*

ABSTRACT: *THE REFLECTIVE RELASHIONSHIP BETWEEN SOCIETY AND TECHNIQUE*

The pervasiveness of the technique is at the center of the modern and contemporary debate, in philosophy and social sciences. Heidegger, Jünger, Hillmann, Severino, Luhmann, Bauman, Beck, Donati: are some of the most illustrious intellectuals who have reflected on the subject, reaching the conclusion that the technique takes on a substitute function of religion. For the man of the twentieth and twenty-first centuries, technique loses its instrumental nature and becomes the purpose of all his actions. The instrumental rationality, in an attempt to produce certainties, determines its opposite: concentration camps (where to contain lives considered dysfunctional, programming their elimination), techno-social engineering (where to trace the data of the individual to rearrange the "social" under the sign of a consumerist or revolutionary thought), techno-religious terrorism (where man becomes an "instrument" of death embedded in the technologies that make him "kamikaze-explosive"). The technique, as a tool used to put a brake on becoming through the forecasting capacity, is transformed into the ultimate end of man. The monotheism of forecast formulas implies anxiety-inducing imprisonment, total control of data and people. Is there an alternative? It is necessary to start from the origin of the cause: the knowledge used as a remedy for the inevitability of becoming. We need to find a path that can overcome the human tendency to exercise control, to reconstruct an ethics that considers the relationship without hierarchies between human beings and their becoming.

1. *Dominare il divenire: destino dell'occidente*

La ricerca spasmodica del "rimedio" ha indirizzato il destino dell'Occidente, sin dal suo inizio.

La nascita della filosofia nella Grecia del VI secolo a.C. (philo-sophìa assume il significato di "aver cura del sapere" laddove

sophìa si rifà a saphés che vuol dire: chiaro, manifesto, evidente), rovescia le prospettive del mythos (che è annunzio, sentenza ma anche favola e leggenda), ponendo l'idea di un sapere che sia innegabile. La sophìa è logos, alétheia, epistéme: ragione, verità e scienza che fondano un sapere incontrovertibile. Parole che dovrebbero far luce (phàos) tra le ombre della realtà che appare, contrapponendosi alle opinioni le quali, quand'anche siano rette, risultano prive di fondamenti certi. La filosofia nasce, quindi, ambiziosa avendo cura di ciò che «stando nella luce [...] non può in alcun modo essere negato»[1].

La verità delle cose che appaiono e degli uomini che esistono, si disvela solo grazie a essa, perché verità (alétheia) è ciò che non può non emergere, ciò che fatica a rimaner nascosto dopo che il filosofo abbia fatto luce con il suo filosofare che è un ragionar su elementi incontrovertibili.

La verità è anche certezza delle cose reali e non più apparenti, perché rivelate dalla conoscenza epistemica. La filosofia mette ordine nel caos mitico della realtà: si configura come «l'apparire del tutto nella verità»[2]; e nel tutto si nasconde una verità necessaria, assoluta e immodificabile.

Fisici e fisiologi sono i primi pensatori che giocano al "filosofare", avendo come oggetto del loro studio quella parte del tutto che è la realtà diveniente, corporea, biologica e psichica.

Tuttavia, questa realtà diveniente viene osservata per desumere da essa ciò che "diveniente non è" in quanto permane: la matrice statica del divenire. Sotto questa prospettiva, il filosofo pone al centro della conoscenza la possibilità di isolare la stabilità, comprendendone i meccanismi che le permettono di generare l'instabilità. Questa è già conoscenza come dominio che parte dal tentativo di differenziare gli elementi per gestirli meglio, calcolandone le combinazioni, prevedendone i comportamenti. Il

[1] E. Severino, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1984, p. 18.
[2] *Ibid.*, p. 21.

filosofo ha la presunzione (*hybris*) di poter conoscere, insegnare, manipolare e disporre di ciò che "non diviene, in quanto è", al fine di guidare "ciò che diviene in quanto non è".

Malgrado le differenze di prospettiva tra i primi grandi maestri del pensiero, tutti i filosofi antichi riconoscono all'essere il fondamento supremo o, comunque, cercano la stabilità di un principio originario dal quale scaturiscano gli altri elementi. In questo modo, la comprensione diventa un atto di decifrazione dei segreti nascosti della natura. La natura (*nascor*, il generare) è, appunto, il regno di ciò che diviene, mentre la ragione è il pensiero-strumento ("tecnica", direbbe Heidegger[3] mentre Foucault[4] direbbe "tecnologia del sé") che permette di "capire e carpire" le leggi divenienti della natura. Conoscere nel senso di dominare attraverso tecniche, sembrerebbe il destino tracciato sin dall'antichità. La filosofia lascia apparire ciò che si rende manifesto; ciò che si impone senza essere imposto dalla fantasia; essa contrasta il regno dell'immaginazione mitica con il ragionamento epistemico. La verità si disvela nella natura, perché nella natura c'è la *physis*, ma anche il *kosmos*, dalla radice indoeuropea *kens*, traducibile come "*tutto ciò che annunziandosi si impone con autorità*". Quindi, il tutto che appare nella natura farebbe emergere, per forza di cose, una verità innegabile e indubitabile. Ecco perché la filosofia antica si auto-definisce episteme (ossia scienza) che letteralmente significa "stare" (steme) che si impone "su" (epi) tutto ciò che pretende di negare ciò che sta: lo stare s'impone perché è innegabile.

Il sapere filosofico nasce autoritario e torna più volte autoritario nel corso dei secoli: con Cartesio, Kant, Hegel, i positivisti, gli empiristi-logici del circolo di Vienna; con lo struttural-funzionalismo e le correnti sistemico-cibernetiche di

[3] Cfr. P. Nerhot, *Ernst Jünger, Martin Heidegger. Il senso del limite (o la questione della tecnica)*, tr. it. Cedam, Milano 2009.
[4] Cfr. L.H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton, *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del Sé* (1988), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1992.

una certa sociologia. Tale sapere impone l'incontrovertibilità delle sue leggi di ragione. Eraclito dichiara: «tutte le cose sono uno» e «da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose». La filosofia vincola ai principi, cerca la fonte originaria da cui possano scaturire gli elementi, dimostra la causa determinante dalla quale si diramano gli effetti.

Questo ragionare causalistico è motore della prima scienza e ancor oggi (pur con i dovuti distinguo del caso) influenza il pensiero scientifico quantitativo che orienta le discipline, umanistiche e non.

Il pensiero scientifico è pervaso da una dominante determinista (causa-effetto) e una riduzionista (molte cose si possono spiegare, riducendole a poche cose)[5].

Verità e certezza coincidono; lo stesso dicasi per i concetti, oggi distinti, di "comprensione" e "spiegazione". Per i primi pensatori Greci l'unità, da cui le differenze provengono, rappresentava l'essenza del principio differenziante, ossia l'unità o identità delle differenze. Il divenire o generare delle cose, si articola attraverso il costituirsi della differenza delle cose a partire dall'uno.

La differenza tra le cose esisteva soltanto nel suo differenziarsi, ma ogni singola parte delle cose che subiscono differenziazione, si assomigliano per il fatto che sono venute fuori da un'origine unica che funziona attraverso il meccanismo della differenziazione.

Tuttora la filosofia sociale e la sociologia di orientamento sistemico luhmaniano pongono le fondamenta a partire da questo

[5] Questo tema ritornerà nel primo, ma soprattutto nel secondo positivismo, in particolare nel neo-empirismo logico del circolo di Vienna che pretenderà di ricostruire una genealogia di assunti logici elementari in grado di costruire una fondazione certa della scienza dalla quale non poter prescindere. Questo sistema statico di certezza non prevede di aggiungere elementi di base a ciò che già si conosce, impedendo nei fatti qualsiasi processo inventivo ulteriore. I limiti del neopositivismo vengono brillantemente trattati in E. Sciarra, *Motivi e sviluppi dell'epistemologia contemporanea*, Libreria Universitaria Editrice, Chieti 2006.

principio originario. La sistemica legge la società post-moderna, eppure le sue origini risalgono al pensiero dei primi fisici greci.

La filosofia antica, in questo senso, è già matura e declinante: costruisce il concetto di ciò che vi è di identico in ognuna delle cose diverse (ossia identità o unità del diverso) e il concetto dell'unità da cui tutto viene e in cui tutto ritorna. Il principio di differenziazione giustifica il divenire che scaturisce da un nulla e torna nel nulla. L'essere si origina da "ciò che non è" e "torna al ciò che non è", perché nel frattempo è diventato altro e nel mutare ha, letteralmente, fatto morire ciò che era prima. Da questo punto di vista, nei fondamenti del pensiero antico è già inscritta la radice del nichilismo nietzschiano: la verità è che la verità cambia. Su tale principio della contingenza si alimenta la sociologia struttural-funzionale di Talcott Parsons, la sistemica luhmaniana e le teorie della complessità abbracciate da numerosi scienziati sociali e naturali contemporanei.

La verità assoluta (ciò che permane) non è visibile a occhio nudo: questo assunto aleggia negli antichi, ma verrà esplicitato e correttamente metabolizzato solo dai contemporanei.

Coloro che per primi filosofano si rivolgono alla verità e alla totalità degli enti. In questo rivolgersi al tutto, pensano l'elemento (*stoichéion*) da cui tutte le cose sono costituite, ossia l'identità del diverso che, al tempo stesso, è anche principio originante (*arché*) da cui le cose si generano e in cui le cose si dissolvono. Elemento e principio coesistono sotto l'identità del diverso, origine eterna del processo di differenziazione che governa il divenire: tutto questo è "natura come materia originaria e informe", ossia: *physis*. La materia si conserva eternamente attraverso le continue trasformazioni dei suoi elementi. Non vi è nulla che si generi e perisca del tutto. Aristotele dimostra che quasi tutti i filosofi pre-socratici sono

in linea con questa interpretazione della natura. L'unica eccezione può essere costituita da Parmenide.
Rimane, però, il fatto che anche Parmenide antepone il logos al mito e legge il sapere sotto la lente dominante (e di dominio) di un unico principio immutabile che è l'essere perenne di ogni cosa. Per tutti gli antichi una cosa è certa: la *sophìa* consiste nella ricerca della verità e la verità si manifesta a partire dalle cose che tutti hanno in comune: le famose regolarità che ancor oggi fondano l'osservazione scientifica.

2. *La società contemporanea come sistema cibernetico*

Sapere esplicito e sapere tacito governano i nostri sistemi, sociali e di conoscenza.
Noi pretendiamo di governare ciò che ci governa e, nel far questo, pretendiamo anche di anticiparne gli esiti. In realtà, possiamo solo osservarne gli sviluppi così come possiamo chiarire un concetto solo dopo averlo snocciolato, attraverso un pensiero elaborato che abbia un inizio e una fine.
Eppure l'uomo, impaziente per natura, non ama contemplare e preferisce agire dominando; interrompendo l'armonia della contingenza che nasconde una non-contingenza ontologica di fondo. Soprattutto esasperando il concetto della *differenziazione*, rivendicando confini ideologici, economici, politici, culturali.
I limiti linguistici e spazio-temporali del nostro sistema cognitivo, invitano al sapere come forma di tecnica che governa i processi differenzianti e suddivisi in aree disciplinari. Nelle pratiche sociali, nei processi di negoziazione, nel sistema di credenze e nell'elaborazione di policy, il sapiente specialista prevede, anticipa, programma, analizza per facilitare, agevolare, controllare e ordinare. La dialettica platonica (divenuta retorica con il sofista) è diventata, nel tempo, la matrice tecno-simbolico-pratica grazie alla quale si articola il micro e il macro, il qualitativo e il quantitativo, il pieno e il vuoto,

l'alto e il basso, il discreto e il continuo, in un percorso infinito sostanzialmente binario che trova la sua sintesi nell'idea trascendentale di bene per la collettività. Questo peccato originale della *matrix* tecno-simbolica si è radicata in tutta la cultura occidentale; quindi, mondiale visto che l'oriente ha esasperato gli attuali codici dell'occidente come ben dimostra il filosofo contemporaneo Marramao[6].

Oggi la dialettica rivive le sue derive radicali nel binarismo della sistemica e nel determinismo tecnologico della digitalizzazione di ogni cosa (internet of things). Severino, in questo senso, afferma che l'origine viziosa del nichilismo tecnico risieda già in Platone.

Aristotele, dal canto suo, aveva portato al parossismo la pratica della classificazione sia nel campo della logica (classificando tutti i concatenamenti del ragionamento in un sistema sillogistico), sia nel campo biologico (classificando tutti gli organismi viventi, dando avvio alla moderna biologia).

Oggi il mondo digitale continua il sentiero tracciato in maniera ancor più contabilizzata e totalizzante di allora. Non è un caso che la cibernetica (termine che in greco antico significa: governare), domina in quasi tutte le discipline. Essa si è imposta a partire dalla seconda metà del XX secolo, tanto da destare l'interesse di un filosofo come Heidegger che in un'opera specifica dedicata al tema, dichiara: «Il concetto guida della cibernetica è per giunta sufficientemente vasto da poter un giorno assoggettare alle pretese della cibernetica anche le scienze storiche dello spirito»[7]. L'uomo contemporaneo vorrebbe, a questo

[6] Cfr. G. Marramao, *Passaggio a occidente. Filosofia e Globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2009. L'autore sostiene, che si sta assistendo a un progressivo passaggio valoriale a Occidente da parte di tutti i paesi del mondo, con un conseguente affievolimento della sovranità nazionale e identitaria; per cui, da certi punti di vista, oggi navighiamo (pur con le dovute differenze) in un brodo di valori molto più condiviso di quanto possa apparire: in questo senso le contrapposizioni duali tra culture differenti sembrano inevitabilmente crollate.

[7] M. Heidegger, *Filosofia e Cibernetica* (1984), tr. it. Edizioni Ets, Pisa 1988, p. 33.

punto, coronare il suo *sogno contabile*, automatizzando tutti i processi di socializzazione e di conoscenza, ottimizzando tempi e luoghi della relazione, standardizzando i processi, tentando di perdere l'imprevedibilità del divenire. In questo modo vorrebbe evitare del tutto la contemplazione (ozio dell'osservazione)[8], accelerando i processi decisionali, aumentando le cesure, gli atti di differenziazione e separazione dall'altro.

Di fronte al movimento perenne del divenire, sente l'esigenza di difendersi, costruendo una scienza in grado di ipostatizzare il movimento, velocizzando le modalità d'intervento di fronte all'imprevisto. I filosofi del divenire, come Eraclito, ma anche quelli dell'immobilità, come Parmenide, sono gli antichi responsabili del processo di instaurazione e affermazione della scienza come dominio dell'incontrovertibile. Nasciamo positivisti dai tempi dell'antica Grecia, inevitabilmente. Tutti loro hanno sentito l'esigenza di far originare qualsiasi cosa da un fondamento (che è: inizio degli inizi), ponendo una costruzione gerarchica ai modi del sapere e al modo di fare sistema tra saperi, disciplinandoli. Allora sorge un interrogativo: era possibile un'alternativa? Un sapere nomade, rizomatico, a-gerarchico, privo di sistemi di classificazione, privo di vertici? Un sapere rizomatico rende l'evoluzione più lenta, forse la nullifica: vanifica ogni sforzo.

Sembreremmo destinati al dominio della tecnica e ai tecno-saperi, perché sono gli unici che impongono delle scelte radicali. Eppure, altri autori antichi e moderni hanno tematizzato questo percorso alternativo, cercando di resistere alle tentazioni del dominio. Rileggendo Hillman che a sua volta rilegge il rinascimentale Marsilio Ficino il quale rilegge il neoplatonico Plotino che, a sua volta, rilegge Platone in modo nuovo: torniamo al mondo dell'anima che nasconde l'uomo interiore segreto, eternamente

[8] Sul tema cfr. D. De Masi, *L'ozio creativo. Conversazione con Maria Serena Palieri*, Ediesse, Roma 1995.

impegnato nella *noesis*. Questo perpetuo raziocinare viene definito da Ficino come la vera attività della psiche. La psiche riflette incessantemente sulla propria natura, senza arrivare a conclusioni stabili, perché la riflessione è la sua natura essenziale. Pertanto, questa attività psicologica non può mai avere termine e deve essere intesa come autentica causa formale dell'analisi interminabile (questo lo affermano sia lo psicologo junghiano Hillman, sia la filosofa e sociologa del realismo critico e della conversazione interiore Margaret Archer)[9].

Hillman, prende in considerazione quel pensiero eterodosso che parte dal neo-platonismo per arrivare al rinascimento (Ficino) e all'illuminismo italiano (Vico); sceglie un percorso anti-calvinista in quanto anti-tecnicista, arrivando a dichiarare che la psicologia (ma più in generale le scienze, non soltanto sociali) non possono

> giungere a nessuna conclusione definitiva, ad alcuna sistematizzazione, anzi non possono formulare alcuna affermazione definitamente certa. Ciascuna interpretazione […] ciascuna intuizione sono insieme una risposta e una nuova domanda[10].

Nel rinascimento di Ficino l'unica scienza possibile era quella dell'anima. Eppure, noi abbiamo preferito dar retta ai pensieri che dal logos greco arrivano direttamente al Nord delle alpi, saltando il pensiero rinascimentale. Come dice Hillmann

> I metodi tradizionali di insegnamento della filosofia (logica, metodologia empirica, metafisica teologica) richiedono anche una contro-educazione dell'anima […] e allora perché, domando a voi colleghi italiani, che avete nel sangue della vostra psiche il Rinascimento, di cui a tutt'oggi si nutre l'intera Europa, perché mai venite a cercare la psicologia da noi, nel Nord, nel marxismo e nell'esistenzialismo, in Adorno e Marcuse, in Freud […] Jung […] tutti sostituti secondari, quando la vostra terra custodisce una psicologia così straordinaria che si rifà a Ficino?[11]

L'anima non calcola, non viene strumentalizzata dallo strumento. L'anima può decidere anche di attendere, in assenza di

[9] J. Hillman, *L'anima del mondo e il pensiero del cuore* (1981), tr. it. Adelphi, Milano, 2013; M. Archer, *Riflessività umana e percorsi di vita* (2007), tr. it. Erickson, Trento 2009.
[10] J. Hillman, *op. cit.*, pp. 27-28.
[11] *Ibid.*, pp. 30-32.

informazioni. Ciò distingue l'umano dall'inumano. Cedere al dominio della tecnica calcolante significa entrare nel terrore dell'azione perpetua e del controllo totale. Ci siamo già passati! Dai campi di sterminio, dove si pretendeva di contenere vite considerate disfunzionali, programmandone l'eliminazione; agli esperimenti totalitari pseudo-rivoluzionari, veri e propri esercizi di ingegneria tecno-sociale, dove pochi ideologi di apparato e tecno-burocrati decidevano la felicità e l'infelicità di tutti gli altri.

Oggi questo controllo totale rivive nel mondo della rete, dove diventa necessario tracciare i dati dell'individuo per riordinare il sociale sotto il segno di un pensiero univoco e dedito al consumo, ma anche coloro che si oppongono al consumismo si comportano alla stessa maniera.

Un esempio per tutti può essere costituito dal cyber-terrorismo fondamentalista. Un terrore tecno-religioso che utilizza gli stessi strumenti tecnologici del suo nemico, perché anche il cyber terrorista deve tracciare, selezionare e reclutare i suoi seguaci. Anche in questo caso l'uomo diviene strumento di morte incorporato nelle tecnologie che lo rendono kamikaze-esplosivo. In tutti questi casi l'unico monoteismo possibile sembra, dunque, rappresentato dalla volontà di potenza della tecnica.

In queste tre rappresentazioni (campi di sterminio, ingegneria sociale tecno-rivoluzionaria e cyber terrorismo) echeggiano le parole di Severino

> Gli strumenti di cui l'uomo dispone hanno la tendenza a trasformare la propria natura. Da mezzi tendono a diventare scopi. Oggi questo fenomeno ha raggiunto la sua forma più radicale. L'insieme degli strumenti delle società avanzate diventa lo scopo fondamentale di queste società. Nel senso che esse mirano soprattutto ad accrescere la potenza dei propri strumenti[12].

Da questo punto di vista tutti i tentativi di sistematizzare il sociale, dal capitalismo al socialismo reale, dal cattolicesimo al

[12] E. Severino, *la tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, p. 38.

pensiero democratico liberale, hanno rinunciato all'anima del loro discorso, potenziando semplicemente i mezzi tecnici, sistemici e autoreferenziali dell'apparato burocratico. Dice ancora Severino

> l'efficacia dell'Apparato non è determinata dal fine assegnatogli. Qualunque possa essere il fine assegnato dall'esterno all'Apparato, quest'ultimo possiede di per sé stesso un fine supremo: quello di riprodursi e di accrescere indefinitamente la propria capacità di realizzare fini[13].

La tendenza del nostro tempo è quella per cui la tecnica non è più chiamata a servire l'ideologia del profitto, dell'amore cristiano, della società degli eguali, e così via, ma è quella per cui l'organizzazione ideologica della tecnica lascia il passo alla sua organizzazione scientifico-tecnologica.

3. *Uomo-macchina o Macchina-uomo?*

L'Apparato diventa forma suprema dell'agire, la forma entro cui ogni azione umana appare possibile e sensata. In tal senso l'apparato assume contorni mitici: si reifica la fede nella potenza della scienza, divenuta mitica non nel senso hillmaniano (immaginativo), bensì nel senso irrazionalistico della leggenda di cui i popoli hanno bisogno, pur di continuare a dare un senso alla vita.

L'uomo da essere pensante diventa macchina-strumento al servizio dell'apparato.

Il suo "essere come divenire" viene ipostatizzato dalle regole burocratiche seguite pedissequamente, rinunciando al sogno immaginativo e alla libertà dell'attesa e dell'ozio creativo.

I creativi di oggi non oziano più, stretti dalle maglie dei tempi, dei fatturati e delle inevitabili innovazioni incrementali determinate dalla dittatura delle esigenze di mercato.

L'uomo-macchina a una dimensione di Marcuse, muta in Macchina-uomo. Le sue tecnologie del sé vengono digitalizzate per bypassare la decisionalità oziosa, lenta, emotiva, imperfetta e non calcolante dell'essere umano. Ma anche in questa decisione

[13] *Ibid.*, p. 40.

radicale della macchinità dell'uomo, si nasconde un sublime paradosso sociale, determinato dalla resistenza dell'essere umano a tutti i tentativi della tecnica di abolire il pensiero non-calcolante, razionalmente limitato e indecidibile.

Per quanto veloce vada, prima o poi l'uomo paga il prezzo dell'estrema corsa, sentendosi affaticato, dovendo decelerare o, in alcuni casi, rinunciando alla corsa per esaurimento. Ammettiamo che un domani si possa produrre un innesto artificiale da applicare direttamente al cervello, capace di espandere la memoria umana e la sua capacità di calcolo. L'espansione dovrà essere gestita tenendo presente i meccanismi di cognizione e di riduzione di complessità rispetto a tale capacità espansa. Ma l'aver coscienza immediata di ciò che accade deve avere tempi brevi altrimenti ognuno di noi, preso da una concentrazione focalizzata nell'aver coscienza di un calcolo complesso, non riuscirebbe a porre uno stop, per decidere cosa fare.

Se ragionasse come una macchina, l'uomo deciderebbe di attendere il risultato definitivo con il rischio che arrivi quando non serve più; se tornasse a ragionare come un uomo prenderebbe una decisione anche in assenza di informazioni complete. Se decidesse di essere sia macchina che uomo (allo stesso tempo) andrebbe in tilt, perché il primo impulso contrasterebbe con il secondo. Su questo tema oggi si scontrano i dualisti transumanisti contro i monisti dell'iper-umano.

Il meccanismo della riduzione di complessità che permette di agire si sviluppa attraverso «l'avere coscienza che a un certo punto bisogna prendere le distanze da quel calcolo per decidere».

Questo impulso ha a che vedere con la volontà di decidere ed entra in conflitto con qualsiasi meccanismo di potenziamento generato da un innesto artificiale, perché l'innesto di potenziamento si arresterebbe solo dopo aver calcolato tutto: se si arrestasse

prima sarebbe affetto da "razionalità limitata"[14]; quindi, sarebbe umano e, allora, parrebbe inutile potenziare un uomo che replica, in versione digitale, esattamente i suoi limiti.

In altre parole, solo a partire dai ben conosciuti limiti umani di memoria, cognizione e riduzione di complessità l'innesto potenziante può dare i suoi frutti; altrimenti il risultato sarebbe quello di riprodurre *in toto* una macchina. Qualsiasi incrocio prevede un dominante e un recessivo, se così non fosse si correrebbe il rischio di dar vita a un vivente-automa che non decide mai e cade nel *loop*.

C'è sempre bisogno di un misurato squilibrio per determinare un'inclinazione alla volontà, ma non sappiamo perché tale volontà si determini. Se in un innesto uomo-macchina vince l'umano, l'umano verrà potenziato senza rinunciare alla guida dei suoi strumenti di potenziamento. Se nell'innesto vince la macchina, essa guiderà il processo, annullando ciò che di umano entri in conflitto con la sua macchinità.

Una delle distinzioni cardine tra uomo e macchina rimane il processo creativo. L'umano produce creatività attraverso comunicazioni relazionali e intersoggettive organizzate. Parte integrante di questo processo è il linguaggio. Il linguista americano Noam Chomsky, in un incontro con Michel Foucault, tenutosi durante il terzo appuntamento dell'International Philosopher's project, avvenuto in Olanda nel 1971, afferma

> è proprio la limitazione iniziale presente nella nostra mente a segnare il limite entro il quale una scienza è possibile e a fornirci l'incredibile ricchezza e creatività proprie della conoscenza scientifica. È importante sottolineare – credo – che questo abbia a che fare con quel che lei (rivolto a Foucault) diceva a proposito del rapporto tra limitazione e libertà – che se queste limitazioni non

[14] Sul tema cfr. H.A. Simon, *Causalità, razionalità, organizzazione*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1985. Simon nelle sue analisi empiriche sul comportamento, ribadisce che l'uomo tenta sempre di superare o eliminare gli elementi di scarsità che vincolano l'azione, spesso auto-ingannandosi. La scelta non è un atto, ma un processo innescato da una razionalità limitata – per molti versi assimilabile alla progettazione; in questo processo non è definito a priori un insieme di regole che permettano di giungere automaticamente al risultato desiderato. L'uomo decide anche quando non ha tutte le informazioni per farlo, altrimenti non deciderebbe mai e non sarebbe un uomo.

> esistessero, non potremmo agire in modo creativo. Non potremmo partire da una piccola quantità di conoscenze, una piccola quantità di esperienza, e arrivare a un sistema conoscitivo ricco, estremamente articolato e complicato: se per noi fosse possibile tutto, allora niente sarebbe possibile[15].

Questa visione non è "carentista", perché non spiega il bisogno di emancipazione a partire dalla nostra carenza: semplicemente pone un freno alle possibilità (che non sono infinite, né possono sempre stabilire degli equivalenti funzionali) e ribadisce che la creatività esiste in quanto l'umano può apprendere "gradualmente" e sa di dover combattere con dei limiti, noti o ignoti, dati dal sistema. Ovviamente, questa visione non è neanche anti-carentista, in quanto la nuova conoscenza avvenuta durante il processo di apprendimento, se da un lato risolve un problema precedente (scatenato da una carenza precedente), dall'altro crea nuovi problemi e nuovi modi di ripensare la realtà (quindi nuove carenze). In altre parole, anche da Iperumani il limite umano rimarrebbe. Per definire bisogna partire da ciò che già abbiamo, preservandone almeno un pezzo, il pezzo originante e coordinante.

Se la tecnica non potrà dominare totalmente l'umano, pena l'estinzione di quest'ultimo, perché non riusciamo a uscire dalla prigionia della tecnica come destino e fine supremo?

Perché le relazioni creative, intersoggettive e oziose perdono la sfida contro il calvinismo veloce, efficentista, standardizzato, monologante e monoteistico?

Forse dovremmo riscoprire il potere riflessivo della relazione, per sostituirlo con la religione della tecnica. Esserci significa esistere entrando in relazione in un dato tempo e in un dato spazio, sottoponendosi alle inevitabili limitazioni poste dall'altro (questa definizione è accettabile all'interno di differenti paradigmi: pragmatico, costruttivista, fenomenologico, realista critico), ciò fa emergere i limiti della tecnica alienante, evidenziando le possibilità giocose di un dialogo privo

[15] N. Chomsky, M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico* (1974), tr. it. Derive Approdi, Roma 2005.

di scopi contabilizzanti. Ciò che conta è continuare a entrare in relazione, senza dominare o essere dominati. Se osserviamo le dimensioni dell'essere sotto la lente di un paradigma teorico specifico, siamo costretti a prendere una decisione piuttosto che un'altra in merito all'essere. Se, al contrario, rinunciamo ai paradigmi di riferimento (che spesso ostacolano a monte il ragionamento che facciamo su ciò che osserviamo), finiamo per accogliere sia l'immutabilità che il divenire dell'essere. Per fare un esempio specifico: se accettiamo il paradigma costruttivista dei cileni *Maturana e Varela* – i quali affermano che tutto ciò che è detto, è detto da un osservatore[16] – dovremmo, forse, abolire la dicotomia struttura/flusso, entrando in una logica del *continuum* tra processo e (auto)organizzazione, in cui esiste una relazione circolare tra i due termini, ognuno dei quali fa da "sfondo/figura" dell'altro, come in un quadro di Escher[17]. Se, al contrario, abbracciassimo la visione aristotelica "fissista", dovremmo concepire l'identità come essenza immutabile. Se, infine, tenessimo conto delle ricerche di Remotti, dovremmo ammettere che l'identità dipende dalle nostre continue decisioni[18]. Se prendessimo in considerazione la visione umanistica classica di Pico della Mirandola, dovremmo ritenere l'uomo "apice della catena evolutiva", unico animale consapevole della propria incompletezza. Se, al contrario, accettassimo i presupposti post-umanistici dovremmo demolire il mito dell'uomo unico e puro e sostenere che egli sia sempre pronto a "ibridarsi" con le tecnologie che inventa, l'ambiente in cui vive e gli altri viventi non-umani, in una relazione in cui alienazione procedurale e umanità relazionale assumono nuove forme problematiche. In ogni caso, scalfiremmo una parte del sapere, prendendo le distanze da qualcosa, differenziando senza contenere il tutto. Ma il tutto si

[16] H.R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente* (1980), tr. it. Marsilio, Venezia 1985, p. 53.
[17] Sulla metafora figura/sfondo cfr. F. Gambardella, *L'animale autopoietico. Antropologia e biologia alla luce del postumano*, Mimesis, Milano 2010, p. 90.
[18] F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Bari 2007, p. 5.

contiene se siamo accoglienti; se siamo simbolici (che in greco antico significa "mettere insieme") e non diabolici (che nella stessa lingua vuol dire "separare"); se siamo relazionali e ragionevoli (non raziocinanti); se siamo immaginifici (ossia non-procedurali). Il discorso dell'essere (che implica il discorso sull'esistere, conoscere, immaginare, percepire, pensare, parlare e agire rispetto ai limiti imposti dallo spazio-tempo) è un discorso umano, troppo umano. Un umano che «non è un frutto puro, costruito per emanazione o per complementazione, ma un sistema attraversato da contaminazioni, dinamico proprio nel suo non essere chiuso in sé»[19], aperto alla relazione. Allora bisogna ripartire dalla relazione per comprendere l'essere, così come bisogna ripartire dall'essere per comprendere la relazione e ripensare l'identità/alterità della persona. Nella relazione vi è la contingenza del divenire e l'incontrovertibilità dell'essere. Il divenire è relazione che separa ciò che congiunge, congiungendo ciò che separa, stabilendo un legame (religo) tra ciò che "è" e ciò che "non è ancora".

Possiamo arrivare a stabilire che essere (come ego), divenire (come tempo), differenza (come alter), "relazionandosi" danno vita all'identità mutevole della persona.

4. *Conclusioni: fare il passo indietro per costruire una relazione differente con la tecnica*

Secondo Heidegger – quello della svolta (*Kehre*), che dal 1942[20] incentra un diverso rapporto tra pensiero ed essere rispetto alle opere precedenti e che tematizza un nuovo rapporto con la questione della tecnica – è possibile indagare sulla differenza tra essere ed ente solo a partire da un pensiero capace di "ritornare sui propri passi" nella triplice accezione del fare un "passo indietro", del "prendere le distanze" da ciò che già si

[19] R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Edizioni Dedalo, Bari 2009, p. 77.
[20] In realtà il cambiamento era pienamente sbocciato già dal 1936.

ritiene di sapere e, infine, del ri-tornare nuovamente verso passi che già si conoscono in modo da ri-conoscerli. Per il filosofo tedesco l'essere è in sé «originariamente mobile differenza e divergenza»[21].

Oltrepassando la metafisica classica, egli cerca di dare un volto alla "differenza in quanto differenza": un luogo rimasto "impensato". Nel tentativo heideggeriano si preconizza il paradigma sistemico delle "differenze-guida" del sociologo Luhmann, ma anche i segnali del suo oltrepassamento che approdano verso la sociologia relazionale, laddove viene recuperato il senso della "differenza come connessione".

Per Heidegger (filosofo dell'essere) la relazione è l'identità della differenza. Per Luhmann (sociologo sistemico) la relazione è «la forma della esperienza di una differenza»[22] e l'esperienza di una differenza è «condizione della possibilità di un incremento di informazione e della sua rielaborazione»[23] essendo la differenza stessa, «logicamente parlando […] una terza componente»[24]. Per filosofi e sociologhi della relazione (Archer e Donati) la relazione è riferimento simbolico-intenzionale (refero), legame (religo) ed effetto emergente tra refero e religo.

Questi pensatori, che hanno tematizzato il rapporto tra uomo e tecnica, condividono una prospettiva che oltrepassa l'umanesimo, rinunciando anche all'antropocentrismo, per rifondare una co-esistenza tra essenza ed esistenza, soggetto e oggetto, conoscenza generale e saperi specialistici[25]: Heidegger vuole ripensare la

[21] M. Heidegger, *Identità e Differenza* (1957), tr. it. Adelphi, Milano 2009, p. 15.

[22] N. Luhmann, *Sistemi Sociali. Fondamenti di una teoria generale* (1985), tr. it. Il Mulino, Bologna 2001, p. 63. Da notare, tra l'altro, che in questo caso Luhmann utilizza proprio il termine *Differenz*, usato anche da Heidegger, e non il termine *Unterschied*, diversità, né *Unterscheidung*, distinzione.

[23] *Ibid.*, p. 63.

[24] *Ibid.*, p. 101.

[25] Ma con dei distinguo: in Heidegger l'identità è differenza in quanto differenza; in Luhmann l'identità è differenza tra identità e differenza, unità della differenza, identità del sistema dato dalla stabilizzazione della differenza fra interno e esterno; in Donati l'identità è l'essere della relazione tra identità e differenza. La relazione è ciò che permette identità e

tecnica tornando alla fusione di tutte le discipline governate dalla filosofia come meta-scienza (tesi); Luhmann vorrebbe ottimizzare l'utilizzo cibernetico della tecnica come unico elemento possibile di riduzione della complessità sociale (antitesi); Archer e Donati, esponenti della teoria relazionale, mettono in evidenza le relazioni riflessive tra essere umano e tecnica (sintesi). Nella sociologia relazionale, che riprende le visioni alternative già citate – da Ficino a Vico, da Hillman al realismo critico della filosofa Margharet Archer – il fondamento è la relazione riflessiva. L'identità può essere compresa solo a partire dalle relazioni stabilite tra ego e alter. Anche in questo caso si fa il passo indietro, cercando le categorie sociologiche e filosofiche dei predecessori sottoponendole a un riesame che prevede esiti nuovi: nella sociologia relazionale assistiamo a una riproposizione dell'ontologia che si sposta dall'essere alla relazione che fonda l'essere e la sua identità. Nel mondo di oggi si riparte dall'inizio, dai presocratici, per riaffrontare il viaggio a ritroso o meglio in avanti ma da un altro punto di vista perché l'inizio, come direbbe lo sciamano di Meßkirch, deve ancora arrivare. Tale inizio coincide con una svolta effettiva dell'uomo che deve oltrepassare se stesso, ma senza inseguire un ipotetico super-uomo. L'umano rinnovato è da intendersi come soggetto capace di relazionarsi con la tecnica oltrepassando il raziocinio contabilizzante.

Nella pre-modernità l'identità dell'uomo veniva prevalentemente interpretata come fondamento che scaturisce dal disvelamento dell'essere e dalla consapevolezza dell'esserci. Volendo utilizzare una formula logica dell'identità dell'uomo proto-moderno, potremmo dire che la sua identità relazionale è $A = (A \leftrightarrow \neg A)$, laddove l'identità della persona scaturisce da una dialettica tra stasi e divenire, essere ed ente, ente e ni-ente, poiché

differenza. L'identità si costruisce a partire dal grado di significatività delle relazioni tra Ego e Alter.

l'essere non è l'ente, ma ciò non significa che esso coincida con il Niente. L'identità del soggetto-individuo antico era ancorato a una dimensione in cui l'alter rappresentava una costola stimolatrice del cambiamento che, tuttavia, dipendeva primariamente da ego (ossia da me). La relazione c'era, ma gli esiti dipendevano dal soggetto e dal suo rapporto con il tempo, non dalla riflessività relazionale. La relazione era abbozzata, ma non costituiva il fondamento.

Nel mondo contemporaneo vengono privilegiate altre visioni. Da una parte l'identità sistemica, impersonale e digitalizzata, perfettamente descritta dal sociologo Luhmann che configura l'identità umana come astrazione depurata dai "rumori" disfunzionali (*noises* in senso comunicazionale).

L'uomo rimane ambiente rispetto al sistema il quale, a sua volta, risulta più importante, in termini di sopravvivenza organizzativa, dell'uomo stesso.

Gli ingredienti identitari di Base del neo-uomo cibernetico luhmaniano sono i seguenti: differenziazione, comunicazione come trasmissione di dati, variazione, selezione e stabilizzazione dei suoi scambi, contingenza ed equivalenza funzionale dei suoi strumenti. L'identità dell'uomo post-moderno dipende dalle opportunità offerte dal sistema. La sua identità si fonda sull'adattamento funzionale. Non esiste valore in sé. I valori diventano tali se rispondono alle dinamiche di adattamento sistemico.

L'identità rappresenta una scelta opportuna e distintiva: consiste nel mettere in atto distinzioni efficaci, in grado di ridurre la complessità e gestirla sapendo cosa non è opportuno fare per avere maggiori vantaggi. L'identità si misura in base al modo di distinguersi dall'altro da sé. Nella visione sistemica post-moderna l'identità umana si esprime con la formula A= ¬[¬A]. Il soggetto-individuo (se sia o non sia anche "persona" è, per Luhmann, irrilevante) stabilisce il suo volto partendo, per

semplificarsi l'esistenza, da ciò che non è. Citando Montale, potremmo dire: «noi sappiamo ciò che non siamo, ciò che non vogliamo»[26]. Sotto questa prospettiva io sono tutto ciò che gli altri non sono. La comunicazione con l'altro è monologo, in quanto l'altro viene compreso solo a partire dalle mie necessità. L'altro potrà perturbarmi con le sue informazioni, ma tali informazioni verranno metabolizzate da me (sistema) in modo da evitare la disgregazione del sistema, anche se ciò vuol dire mettere da parte l'altro assieme alla sua realtà. Ecco l'avvento della macchina-uomo, alienata dalla tecnica. L'auto-inganno diventa funzionale alla sopravvivenza.

D'altro canto, la nuova sociologia relazionale, opponendosi al pensiero precedente, propone una nuova sostenibilità non-tecnica del sociale, a partire da una nuova forma di ragione relazionale riflessiva. L'identità della persona umana deve costruirsi in base alle relazioni adeguate. Colui che sa costruire relazioni adeguate (non è necessario che siano funzionali, è necessario che riducano inutili conflittualità) mostra di avere un'identità determinata e, allo stesso tempo, disposta al cambiamento. Il cambiamento non è, però, il valore supremo (né eternamente contingente) cui genuflettersi, ma semplicemente un elemento con cui entrare in relazione, con cui fare i conti (come direbbe Sennett: bando all'uomo eternamente flessibile, mero ingranaggio)[27]. Le relazioni riflessive con la tecnica reinseriscono la persona lungo il sentiero della sua identità stabile. Esistono, certamente, anche relazioni irrisolvibili perché il fine ultimo della relazionalità

[26] La nota poesia di Montale, tratta da *Ossi di Seppia*, s'intitola *Non chiederci la parola* ed è, se vogliamo, il manifesto della modernità tragica del secondo Novecento: «Non chiederci la parola che squadri da ogni lato/l'animo nostro informe, e a lettere di fuoco/lo dichiari e risplenda come un croco/ perduto in mezzo a un polveroso prato. / Ah l'uomo che se ne va sicuro,/ agli altri ed a se stesso amico,/ e l'ombra sua non cura che la canicola/ stampa sopra uno scalcinato muro! / Non domandarci la formula che mondi possa aprirti,/ sì qualche storta sillaba e secca come un ramo./ Codesto solo oggi possiamo dirti,/ ciò che non siamo, ciò che non vogliamo».

[27] In R. Sennett, *L'uomo flessibile* (1998), tr. it., Feltrinelli, Milano 2002, vengono indagati gli effetti del nuovo capitalismo sull'identità e il ruolo dell'essere umano.

non consiste nell'ottimizzazione della relazione, altrimenti nella società ci sarebbero meri scambi opportunistici. Il fine è la relazione stessa. L'essere e la sua identità si esprimono, in questo caso, con la formula A= R (A ^ ¬A)[28].

La propensione alla relazionalità è attivata per mezzo della riflessività, ossia: ripensare a cosa è accaduto in termini di relazione (con l'altro o con il dispositivo tecnologico), cercando di comprendere cosa ha prodotto benessere e cosa disagio. Il passo indietro heideggeriano diventa riflessività nella sociologia relazionale. È un modo rinascimentale di stare al mondo. Incontrare la tecnica non significa utilizzarla a fini prestazionali e di dominio, ma conoscerla per sapere quando è opportuno accostarsi a essa. Incontrare l'altro non vuol dire stabilire contatti utili, ma fare esperienza. Nel 2001 Bauman, in occasione del Festival della Filosofia di Modena dichiarava

> Le risposte tecnologiche precedono anziché seguire le domande. L'opera tecnologica consiste nel trovare le domande per le quali sono già disponibili le risposte e nello spingere più individui possibile a porre tali domande, in modo che essi siano disposti a pagare per avere le risposte. Si tratta di innovazioni tecnologiche disperatamente alla ricerca di applicazione: esse cercano di costituire una soluzione, ma si disorientano nella ricerca dei problemi cui tali soluzioni potrebbero attagliarsi[29].

In che modo possiamo limitare il dominio tecnico nel sociale e nei processi conoscitivi? Solo attraverso una dimensione relazionale accogliente possiamo limitare la pervasività della tecnica. Esasperare il lato tecnico nel sociale significa illudersi che i sistemi sociali possano essere esemplificati e governati. Se un sistema complicato può essere ridotto ai suoi elementi, un sistema complesso è irriducibile in quanto non costituito soltanto dai suoi elementi, ma da fattori emergenziali non scomponibili né misurabili, né prevedibili. La complessità è ingestibile e produce casualità all'aumentare della sua complessità. Se tutto fosse

[28] Su questa formula si veda anche P. Donati, *Sociologia della relazione*, il Mulino, Bologna 2013, p. 57, laddove Donati riporta "r (A, non A)".
[29] Z. Bauman, *La felicità nell'epoca dei piaceri incerti*, paper presentato al Festival della Filosofia di Modena nel 2001, p. 25.

semplice esisterebbero solo spiegazioni per ogni cosa; invece, le cose non sono semplici: ecco perché accanto alla spiegazione esiste la comprensione. La comprensione non spiega, accoglie. La relazione riflessiva non facilità, include. L'essere non può essere decifrato, ma intuito. L'esistenza non può essere guidata, va vissuta.

Per uscire dal monoteismo della tecnica, bisognerebbe eludere la dittatura delle previsioni, facendo affidamento sull'intelligenza relazionale intuitiva e riflessiva.

Certo è impossibile eliminare la volontà di potenza; allo stesso tempo anche il riduzionismo binario è una necessità derivante dai limiti cognitivi dell'uomo. Inoltre, dominio e previsione hanno consentito all'uomo di difendersi dalle forze della natura. Tuttavia, possiamo evitare l'abuso della logica del dominio tecnico. L'identità relazionale attenua tale logica, accogliendo l'inaspettato.

Questo presuppone che l'etica della comprensione vinca sulla prescrittività della spiegazione. Attendiamo una società dopo-moderna capace di incentivare tale identità relazionale.

Per il momento abbiamo individuato la patologia di fondo, ma il rimedio dipenderà dalla capacità riflessiva dei sistemi sociali. Bisogna, infine, essere coscienti del fatto che l'identità relazionale (che scaturisce dalla ragione riflessiva) offre rimedi temporanei da sottoporre a continui processi riflessivi. Altrimenti si trasformerebbe anch'essa nel male da curare. L'identità relazionale, a quel punto, diventerebbe un'altra tecnica da elaborare per risolvere asetticamente un problema, ma ciò non è. L'identità relazionale pone rimedi che devono essere sempre ridiscussi, per non ricadere nel dominio dogmatico della tecnica.

SIMONE D'ALESSANDRO insegna Sociologia e Antropologia presso Unidav.it e Unich.it ed è Responsabile Ricerche della Fondazione Hubruzzo www.hubruzzo.net
simone.dalessandro@carsa.it

S&F_n. 21_2019

ARTE

ELISA ATTANASIO

«OGNI EMOZIONE È UN'ESPERIENZA SOMATICA»[1]: *SENTIMENTI, ORGANI INTERNI E PERCEZIONE IN GOFFREDO PARISE (TRA ARENDT E MERLEAU-PONTY)*

1. *L'armonia tra contesto interno e contesto esterno*
2. *La superficie del visibile* 3. *Sentimenti e carne*

ABSTRACT: *«EVERY EMOTION IS A SOMATIC EXPERIENCE»: FEELINGS, INTERNAL ORGANS AND PERCEPTION IN GOFFREDO PARISE (BETWEEN ARENDT AND MERLEAU-PONTY)*
The paper aims to relate some literary devices of Goffredo Parise's writing to several philosophical concepts issued by Merleau-Ponty and Arendt's thinking. The notion of perception proves, namely, to be a productive interpretation of Parise's work; philosophy and literature converge on the same conclusions. On the one hand, we deal with the primacy of perception elaborated by Merleau-Ponty's phenomenology and Arendt awareness regarding the supremacy of appearance. On the other hand, we analyse a literature writing marked by the intrinsic connection between inside and outside. Parise carries on a deep research using a multi-level approach (content, vocabulary, syntax and style) to "shake off" intellectual theories and enlighten individual experience as an act of knowledge of reality.

Il gregge è i miei pensieri
E i miei pensieri sono tutte sensazioni
Penso con gli occhi e con gli orecchi
e con le mani e i piedi
e con il naso e con la bocca.

F. Pessoa

[1] H. Arendt, *La vita della mente*, tr. it. Il Mulino, Bologna 2009, p. 114.

1. *L'armonia tra contesto interno e contesto esterno*

Goffredo Parise (Vicenza, 1929 – Treviso, 1986) non rientra certo in quella schiera di scrittori che hanno instaurato con la filosofia – per affinità, interesse o bisogno – un discorso costante e proficuo. Anzi, si direbbe che l'autore vicentino abbia cercato, a più riprese, di tenersi alla larga da correnti letterarie e filosofiche, da qualsivoglia griglia tassonomica relativa a comuni tendenze stilistiche e poetiche, a metodologie speculative. Quasi con sprezzo e orgoglio affermava di leggere e studiare poco, per avere più tempo per vivere; al massimo, riprendeva in mano sempre gli stessi due libri di Tolstoj, come scrive in una lettera a Omaira Rorato nel giugno 1976:

> rileggo, per la millesima volta da molti anni, sempre i soliti due libri, "Guerra e Pace" e "Anna Karenina". Li leggo da scienziato ormai, analizzando prima con la lente grande ogni aggettivo, ogni struttura di frase, ogni pausa, nel particolare. Poi con la lente piccola, il generale. È, secondo me, il più grande scrittore mai esistito, dopo Omero. Nessun altro libro riesco a leggere, dopo il grande conte, tale e così profondo è l'abisso. Tutto mi sembra acquetta e mi annoia. E poi lo leggo come il garzone di un calzolaio guarda il vecchio calzolaio fare scarpe: con la stessa reverenza e umiltà e massima concentrazione nel desiderio di imparare.

L'accostamento con certe osservazioni dei maggiori pensatori del Novecento (Merleau-Ponty e Arendt in primis) sembrerebbe a questo punto un azzardo, quasi un affronto verso un'idea di letteratura quale mero atto di un garzone che tenta di imparare dal vecchio calzolaio, servendosi solo del suo sguardo, della sua curiosità e delle sue mani. Tuttavia, proprio la consapevolezza critica di un contatto dell'opera parisiana – probabilmente non diretto, ma certo con pochi gradi di separazione – con l'ambito speculativo, permette di collocare sotto una diversa luce alcuni testi, a partire dai *Sillabari* (cinquantaquattro brani usciti sul «Corriere della Sera» dal 1971 al 1980, poi raccolti in volume). In particolare, in quella che può essere definita la soluzione percettiva – potente leva capace davvero di gettare un nuovo sguardo alla scrittura parisiana – si intrecciano due sistemi di pensiero: la teoria fenomenologica incontra la linea tracciata da

Vico e Herder nella comune considerazione dell'atto percettivo quale superamento della distinzione fra soggetto e oggetto, interno ed esterno, mente e corpo.

Parise afferma, riflettendo sulla nascita del suo romanzo d'esordio, *Il ragazzo morto e le comete* (1951) che, nel momento della composizione del testo, non aveva prestato alcuna importanza al linguaggio, «profondamente convinto che il linguaggio scaturisce direttamente dal rapporto tra il contesto interno (microbiologia espressiva dell'autore) e il contesto esterno (macrobiologia del mondo storico-sociale e non) in armonia nei due sensi. Cioè quando uno dei due non prevale sull'altro ma entrambi si integrano»[2]. Certo, la dicotomia interno/esterno è antica quanto la filosofia stessa – e il rischio di banali semplificazioni è sempre alto – ma il modello percettivo di derivazione fenomenologica permette davvero di accedere alla scrittura di Parise da una diversa via. Le parole dello scrittore a proposito del linguaggio come prodotto di un'armonia profonda tra contesto interno e contesto esterno si rivelano infatti una pista di lettura avvincente. Parise crede fortemente nell'intrinseca relazione tra dentro e fuori: non si limita ad affermare l'importanza dell'aspetto visibile delle cose, ma arriva a ribaltare la tradizionale gerarchia tra un fuori superficiale, vacuo, approssimativo e un dentro profondo, intenso, completo. E qui, gli echi di alcune riflessioni di Arendt si impongono con forza. La filosofa dedica la prima parte dello studio rimasto incompiuto *La vita della mente* alla questione del *Pensare*: i primi due capitoli sono consacrati alle apparenze e al loro rapporto con la mente. Arendt sceglie, per introdurre il grande tema delle esperienze della mente, di soffermarsi proprio sul rapporto tra dentro e fuori, apparenza e interiorità; e lo fa utilizzando il pensiero antico (Aristotele) e contemporaneo (Merleau-Ponty, ma

[2] G. Parise, *Intervista*, in C. Altarocca, *Goffredo Parise*, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 17-18.

anche Portmann). La citazione in esergo di W. H. Auden - «Dio ci giudica mai dalle apparenze? Ho il sospetto di sì» proietta immediatamente il lettore nel vivo della questione: tutte le cose contenute nel nostro mondo – viventi e non viventi – hanno in comune «il fatto di *apparire*, e sono quindi destinate a essere udite, toccate, gustate e odorate, a essere percepite da creature senzienti munite degli appropriati organi di senso»[3]. Arendt apre il suo studio con l'affermazione che «*Essere e Apparire coincidono*»: il primato dell'apparenza è, in altre parole, un dato di fatto imprescindibile, connaturato al nostro stesso esistere e al quale scienziati e filosofi devono continuamente fare ritorno. Ma a questa convinzione si oppone «l'antichissima supremazia teoretica dell'Essere e della Verità sulla mera apparenza, cioè la supremazia del *fondo* che non appare sulla superficie che appare»[4]. È così affermato il valore della superficie, grazie al rovesciamento dei tradizionali assunti metafisici: ne è una prova, come ricorda Merleau-Ponty, il fatto che, nel momento in cui un'illusione viene meno, arriva subito una nuova apparenza a sostituire la precedente: «la disillusione non è la perdita di una evidenza se non in quanto è l'acquisizione di un'*altra evidenza*»[5]. Anche dall'ambito scientifico, in particolare zoologico, arrivano testimonianze del capovolgimento della gerarchia dentro/fuori: Portmann vi oppone una morfologia che pone al centro dell'interesse «*non ciò che una cosa è, ma come essa "appare"*»[6]. Se è vero che la vita è essenzialmente l'apparizione di un interno all'esterno, e l'individualità consiste nell'impulso ad apparire in un tal modo, allora sì che i nostri pregiudizi metafisici andrebbero corretti.

[3] H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 99.
[4] *Ibid.*, p. 105.
[5] *Ibid.*, p. 107.
[6] *Ibid.*, p. 109.

2. *La superficie del visibile*

Credo sia proprio questo ribaltamento – è il superficiale a contenere quello che noi siamo – che, nella scrittura di Parise, prepara il terreno all'assimilazione della teoria fenomenologica. In particolare, i testi dedicati agli artisti (raccolti nella silloge intitolata *Artisti*) svelano chiaramente il dispositivo secondo il quale per accedere al senso profondo di un'opera è necessario fermarsi di fronte all'osservazione di ciò che è mostrato, senza farsi prendere da inutili considerazioni intellettualistiche (portando all'estremo questo meccanismo, Parise si sofferma a più riprese sulla descrizione dell'aspetto esteriore dell'artista – i suoi tratti fisiognomici, il modo di camminare, di vestire, di parlare – al posto dell'opera). La *Vuccirìa* di Guttuso parla chiaro: nel brano dedicato a quest'opera è il quadro stesso a invitare insistentemente l'osservatore a limitarsi a guardare, a fermarsi cioè alla superficie del visibile – senza perdersi in categorie artistiche – perché è in essa racchiuso il senso dell'opera. Una volta visti, uno a uno, nel dettaglio, tutti gli elementi che compongono il quadro – parmigiano, emmenthal, pecorino col pepe, provolone, trance di pesce spada, orate lucenti, spigole, merluzzi, polipi, calamari, albicocche secche, olive bianche, una donna giovane in primo piano e di schiena con dei capelli, dei fianchi e un sedere e delle gambe tipicamente italiane, cassette di finocchi freschi, melanzane, un sacco di noci, poi ancora limoni e una macelleria di mattonelle bianche, un mezzo bue sanguinolento e un coniglio scuoiato, con un coagulo di sangue che pende dal naso, poi due grandi ceste di plastica piene di uova, con dei giornali avvoltolati a imbuto per fare cartocci – l'esercizio sarà concluso. «Allora, se non hai visto altro, vuol dire che non c'era altro da vedere e che l'Italia, quella che tu hai visto ed

enumerato così bene attraverso i suoi prodotti, è così»[7]. L'osservatore protesta, ancora imbrigliato nella tradizionale gerarchia apparenza/interiorità: «Ma dovrò pur rifarmi a un minimo di convenzione esplicativa, critica, ideologica, nominalistica, estetica, dovrò pure cercare di definire e incasellare dentro un qualche schema possibile quello che ho visto…», ma la voce della *Vuccirìa* lo zittisce una volta per tutte: «No, non c'è nulla da definire, né alcuna convenzione esplicativa dentro il quadro. Ci sono le cose che ci sono e che hai visto, e basta»[8]. Come afferma Antonio Delogu in uno studio sui rapporti tra fenomenologia e letteratura: «l'esercizio dell'ingenuità dello sguardo è, per il fenomenologo, il ritorno al senso essenziale, originario del mondo della vita»[9], e ancora: «la fenomenologia esige l'assenza di pregiudizi o presupposti al fine di portare a evidenza la verità del *come stanno veramente le cose* che ci *riguardano*; oltrepassa il campo dell'opinabile in cui sostano lo scettico, il relativista, il costruttivista e il campo della scienza»[10]. Nella premessa alla *Fenomenologia della percezione*, così riflette Merleau-Ponty:

> Tutto ciò che so del mondo, anche tramite la scienza, io lo so a partire da una veduta mia o da una esperienza del mondo senza la quale i simboli della scienza non significherebbero nulla. Tutto l'universo della scienza è costruito sul mondo vissuto e se vogliamo pensare la scienza stessa con vigore, valutarne esattamente il senso e la portata, dobbiamo anzitutto risvegliare questa esperienza del mondo di cui essa è l'espressione seconda. […] Il reale è un tessuto solido, non attende i nostri giudizi per annettersi i fenomeni più sorprendenti e per respingere le nostre immaginazioni più verosimili. La percezione non è una scienza del mondo, non è nemmeno un atto, una presa di posizione deliberata, ma è lo sfondo sul quale si staccano tutti gli atti ed è da questi presupposta[11].

Nella scrittura parisiana avviene proprio questo: l'autore intraprende una profonda ricerca a più livelli (contenutistico,

---

[7] G. Parise, *Guttuso*, articolo pubblicato sul «Corriere della Sera» il 9 febbraio 1975 con il titolo *L'Italia come è*, ora in *Artisti*, Neri Pozza, Vicenza 1994, pp. 38-39.
[8] *Ibid.*, p. 41.
[9] A. Delogu, *Questioni di senso. Tra fenomenologia e letteratura*, Donzelli, Roma 2017, p. 97.
[10] *Ibid.*, p. 141.
[11] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. Bompiani, Milano 2003, pp. 16-18.

lessicale, stilistico, sintattico) per scrollarsi di dosso tutti gli strati di pregiudizi, categorie e teorie intellettuali ed entrare in una *forma mentis* (e *corporis*) in grado di vivere e restituire la realtà con piena fiducia nella percezione come atto di apprensione del mondo. Il primo passo consiste nel sovvertire il rapporto dentro/fuori; afferma Arendt: «a differenza dei pensieri e delle idee, sentimenti, passioni ed emozioni non possono divenire parte integrante del mondo delle apparenze più di quanto avvenga ai nostri organi interni»[12].

3. *Sentimenti e carne*

La stretta relazione tra emozioni e organi interni appare nei *Movimenti remoti* di Parise, testo la cui stesura risale al 1948 ma apparso postumo solo nel 2007: i sentimenti del protagonista si decompongono insieme al corpo, entrambi abbandonati nel fondo del cofano di un'auto.

la carne si è staccata tutta fino alla fine gocciolando
nel fondo del cofano, non le forze sgorgate come un brivido
dentro un altro corpo, non le gocce calde dell'essenza umana.
Il liquido della stupida conformazione molle,
palpitante, retrattile che era il mio corpo
si sparge nel fondo del cofano, a disseccarsi
il liquido che contiene, dissolto e confuso, il prodotto
di incomprensibili
movimenti remoti, di apparizioni remote, di suoni remoti
non resta che unirsi a quelli che vanno, a quelli che come me vanno
e l'andare non comincia e non finisce
a nessuno si dice addio, nessuno-dire-addio,
movimenti remoti della bocca
i sentimenti
sono ancora movimenti remoti, scivolano anch'essi nel fondo del
cofano assieme a quella parte di carne che ci determinava in attimi
remoti[13]

I sentimenti marciscono insieme alla carne; organi interni ed emozioni sono un tutt'uno indistinguibile. Per utilizzare ancora una volta le parole di Arendt: «le passioni e i sentimenti dell'anima non solo sono vincolati al corpo, ma sembrano avere le medesime funzioni di sostentamento e conservazione della vita

[12] H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 112.
[13] G. Parise, *I movimenti remoti*, Fandango, Roma 2007, p. 93.

degli organi interni»[14]. La connessione con Merleau-Ponty, colui che ha teorizzato una «filosofia della carne» viene da sé: è soltanto grazie alla «fede percettiva» che questa sovrapposizione tra interno ed esterno può attuarsi. Dal *Visibile e l'invisibile*: «Il vero traluce attraverso un'esperienza emozionale e quasi carnale, in cui le "idee" – quelle dell'altro e le nostre – sono piuttosto dei tratti della sua fisionomia e della nostra, e, più che comprese, sono accolte o respinte nell'amore e nell'odio»[15]. Tale idea non abbandonerà mai Parise: se è vero che nei *Movimenti remoti* si tratta più che altro di un'intuizione, espressa attraverso il linguaggio poetico, nei *Sillabari* l'autore ha modo di dare maggiore spazio al modello percettivo. A guidare questi testi sono infatti le percezioni sensibili dei protagonisti, più che le loro azioni o decisioni. Gli stati dell'animo raccontati brano dopo brano nascono e si spengono per un odore, per un accenno di movimento, per uno sguardo un po' superbo, che ferisce i battiti del cuore fino a farli rallentare. Lo stretto rapporto tra dentro e fuori, e l'importanza della percezione come conoscenza del mondo – questioni, come si è visto, già presenti in altri testi parisiani – innervano qui i racconti in maniera costitutiva e profonda, senza bisogno di essere esibiti (perché vantano di una lunga sedimentazione). Nel brano *Paura*, ad esempio, l'osmosi tra atti esteriori e moti interiori si riscontra nel particolare passo dell'anziana protagonista:

> Camminava lentamente in quel modo infantile e un po' pesante, come avviene quando lo spirito così vicino ai muscoli, ai tendini e ai nervi, ha già ceduto alle illusioni del passato e non resta altro che procedere un po' alla deriva come una barca. Infatti, si udì per tre volte la sirena bassa e lunga di un rimorchiatore o addirittura una nave, un transatlantico che usciva dal Bacino di San Marco. Qui lo spirito della signora, come sempre quando udiva quelle sirene, si risvegliò, e anche il passo[16].

[14] H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 117.
[15] M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. Bompiani, Milano 2009, p. 39.
[16] G. Parise, *Sillabario n. 2*, in *Opere*, vol. II, a cura di B. Callegher e M. Portello, con introduzione di A. Zanzotto, Meridiani Mondadori, Milano 1987-1989, pp. 459-460.

La prossimità fisica tra spirito, muscoli, tendini e nervi provoca certi modi d'essere: la donna ha un'andatura lenta, infantile e pesante perché prova ormai un forte senso di disillusione verso la vita (si veda anche, poco più avanti: «era il pensiero che aveva suggerito i passi o i passi avevano suggerito il pensiero?»[17]).

Il primato della percezione presuppone un contatto ingenuo con la realtà che ci circonda (non a caso Merleau-Ponty sottolinea il valore dell'intuizione quale accesso alle profondità del mondo): la filosofia e la pagina narrativa avranno allora il compito di riattivare la nostra capacità di conoscenza e lettura della realtà.

Questo processo non è semplice, così come l'intuizione fenomenologica non è qualcosa di dato. È infatti necessario riconquistare la percezione tramite un lavoro che Merleau-Ponty definisce «comparable à celui de l'archéologue». La scommessa consiste allora nel mostrare la profonda comunicazione che si instaura tra due mondi tenuti tradizionalmente separati: la percezione avviene in un soggetto incarnato, nel quale gli elementi "naturali", "oggettivi", sono inscindibili da quelli "intellettuali".

L'apertura al mondo avviene grazie a un'operazione di «coexistence», «communion», «échange», «accouplement», «synchronisation» tra colui che sente e del sensibile, a un'esperienza individuale, contingente, sottomessa a tutti gli imprevisti del tempo, del corpo, e della presenza dell'altro. Ed è proprio la capacità a vivere la realtà in maniera diretta che, in vari racconti dei *Sillabari*, è ammirata e amata:

> Lei era nera, con la pelle scottante e si muoveva sulle lenzuola e nei capelli come sulla neve. L'uomo (a cui la febbre era scesa) la guardava: nera sulle lenzuola, oppure nella vasca da bagno, oppure la seguiva con lo sguardo e con il cannocchiale, nuotare lontano nella calma e fidata acqua lagunare tra minuscoli guizzi, ogni tanto. Lei parlava poco e possedeva una autonomia animale, lenta e armonica, che la poneva in contatto diretto con le cose essenziali ed elementari della vita. Così il suo modo di camminare, di nuotare, di mangiare, di dormire e di amare e così il suo fiato profumato di sangue. Egli si

[17] *Ibid.*, p. 460.

sentiva escluso da questo contatto, perché era un uomo indiretto ma gli piaceva molto vederlo in lei e per questo l'amava (*Gioventù*)[18].

Elisa Attanasio insegna e svolge attività di ricerca all'Università Sorbona di Parigi, dove ha conseguito un Dottorato di ricerca in cotutela con l'Università Alma Mater Studiorum di Bologna

attanasio.elisa@gmail.com

[18] *Ibid.*, p. 337.

S&F_n. 21_2019

RECENSIONI&REPORTS

Immagine e memoria nell'era digitale. Prospettive filosofiche, storiche e antropologiche

Convegno Internazionale

Dipartimento di Studi Umanistici
Università degli Studi di Napoli Federico II
Napoli, 20-22 febbraio 2019

ABSTRACT: ***IMAGE AND MEMORY IN THE DIGITAL AGE. PHILOSOPHICAL, HISTORICAL AND ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES***
The following report aims to describe the main questions raised at the international conference Immagine e memoria nell'era digitale. Prospettive filosofiche, storiche e antropologiche. *The report is made up of a general presentation of the conference and of an articulation of four parts, which follow the four sessions of the conference.*

Figlia di Gea e Urano, Mnemosine è presentata da Esiodo come la madre delle Muse. La dea della memoria rappresenta la condizione necessaria affinché possano sorgere forme d'arte e di conoscenza: musica e danza, tragedia e commedia, astronomia e geometria, la storia, l'epica, la lirica amorosa e la poesia sacra sono figlie della memoria. L'invocazione stessa della Musa è chiedere soccorso alla divinità, per poter rendere visibile quanto la potenza divina ha rammemorato.

Nonostante nel tempo la memoria si sia spogliata della sua veste divina, il presente sembra mostrare capacità mnemoniche sovraumane, *transumane*, legate alle potenzialità delle nuove

tecnologie. Si pensi che l'assistente digitale di Amazon, *Alexa*, non solo riproduce musica, programma sveglie, fornisce informazioni, ma conserva milioni di dati. Il suo nome, del resto, si ispira emblematicamente alla biblioteca d'Alessandria, *theke*, e dunque scrigno, del sapere del mondo antico.

Il cambiamento della memoria, intesa sia come facoltà soggettiva che come fattore culturale, con l'avvento della «rivoluzione digitale», è una delle questioni da cui ha preso forma il convegno internazionale *Immagine e memoria nell'era digitale. Prospettive filosofiche, storiche e antropologiche*. Il modo in cui produzione, riproduzione e conservazione dell'immagine sono cambiate con le tecnologie digitali; il mutamento che l'uomo ha introdotto e subito, dal punto di vista fisiologico e comportamentale, con le nuove tecnologie; le problematiche sociologiche, politiche ed epistemologiche, legate alla rivoluzione digitale, sono altri nuclei tematici affrontati durante il convegno, esplicitati fin dalla *call for papers* per prendervi parte.

Il convegno, che per l'appunto ha visto partecipare studiosi selezionati tramite *call* e ospiti invitati, si è svolto dal 20 al 22 febbraio 2019, presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II", in collaborazione con il Collège des Bernardins di Parigi, con il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino, con la rete di ricerca HermeNet e con il gruppo di ricerca E.L.A.H.O.V.

La prima sessione si è aperta con i saluti del responsabile della Sezione di Filosofia, Paolo Amodio, che ha sottolineato la centralità del convegno rispetto a un compito fondamentale della filosofia: la necessità di riflettere sul presente. Il primo intervento, di Nicola Russo, ha svolto una funzione introduttiva, soffermandosi poi sulla memoria: ha esplicitato i termini del titolo del convegno, chiarendo che si tratta di concetti polisemici, ne ha interrogato il nesso e ha domandato in che

misura immagine e memoria sono cambiate con l'avvento del digitale. Al di là della polivalenza di ciascun termine, è possibile osservare un significato unitario, che permane nelle molteplici accezioni di immagine, memoria e digitale. Ad esempio, spiega Russo, l'immagine può essere quella percepita, quella raffigurata, come pure quella fantastica. Nonostante tali differenze, comune a ciascuna è quanto sostiene Platone nel *Sofista*: immagine è «ciò che assimilandosi a una vera cosa è altro da essa ma tal quale». Analogamente, la memoria, sia essa pensata come autobiografica o storica, o di un hard disk, concerne, nella sua definizione essenziale, un qualche rapporto con il passato. Il fenomeno mnemonico, precisa Russo, custodisce sì il già stato, ma nel segno della «rottura»: tra il passato, a cui il rammemorare fa riferimento, e l'ora, in cui esso si ripresenta, si ha un movimento di «riattualizzazione» dell'evento, che non è più. Questa l'*anamnesis*. *Anà* indica infatti il «di nuovo», e dunque in relazione alla memoria il *ri*presentarsi, il riconoscere, il rievocare. Nel ricordo si riattualizza l'*hypomnesis*, «sotto-memorazione», «sotto-traccia», che nel suo presentarsi si configura come narrazione della traccia, «ritracciatura». Al rammemorare è inoltre commisto l'elemento dell'oblio, giacché è quanto consente alla traccia di esser tale. Rimembrare è ricordare l'ipomnesi che, in quanto ricordata, diventa anamnesi, ed è quindi a suo modo obliata. «Vi è dunque un oblio dell'ipomnesi, che consiste nel suo dover divenire latente, ma vi è anche un oblio dell'anamnesi, che consiste nel fatto che il ritrovamento della traccia è la sua rinarrazione e riscrittura». - Vi è anche, possiamo aggiungere con Nietzsche, un oblio necessario alla vita, affinché essa non resti immobilizzata dalle catene del passato. Celebre e iconico di tale concezione è un passo, tratto da *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in cui il filosofo istituisce un nesso tra l'oblio e la gioia: «Chi non sa mettersi a sedere sulla soglia dell'attimo dimenticando tutte le

cose passate, chi non è capace di star ritto su un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria, non saprà mai che cosa sia la felicità, e ancor peggio, non farà mai alcunché che renda felici gli altri». – La memoria umana dunque, diversamente da un hard disk che conserva dati senza alterarli, custodisce tracce che si configurano come spunti di riscrittura e reimmaginazione.

Non solo il rammemorare è un fenomeno complesso, ma anche la storia degli strumenti di memorizzazione rivela una sua complessità. Che l'*ars memoriae* abbia una tortuosa genealogia è sostenuto da Tommaso Guariento con molteplici riferimenti. Nell'osservare e nel presentare il cambiamento circa la produzione di testi e immagini, con la rivoluzione digitale, Guariento pone diverse questioni: si interroga se le nuove forme di lettura portino con sé peculiarità delle antiche *artes memoriae*; domanda se le arti della memoria siano da considerarsi un prodotto culturale o biologico, o se sono a metà strada tra questi due elementi; si chiede se ci si trova dinanzi a un nuovo gradino dell'evoluzione culturale umana o se, diversamente, le nostre conoscenze a riguardo sono ancora poco evolute per stabilirlo. Risposte provvisorie, legate alla natura stessa delle nuove tecnologie, che avanzano e che spesso ci sfuggono, sono accompagnate da nuovi punti di domanda.

Spostandoci dalla memoria verso l'immagine, Francesco Striano ha sostenuto la co-originarietà di *logos* ed *eikon*, nella misura in cui hanno una matrice comune: il doppio movimento di interiorizzazione ed esteriorizzazione, che costituisce il dispositivo attraverso il quale siamo «costretti» a pensare. Inoltre, pur poste le differenze tra i due, *logos* ed *eikon* sono simbolizzazioni del mondo. A differenza della tradizione greco-bizantina, che ne tematizza la co-appartenenza, l'estetica moderna tende a separare immagine e *logos*. Tale frattura tuttavia, nota Striano, sembra ricomporsi con le immagini digitali, in cui c'è

compresenza di *logos*, inteso come qualsiasi elemento logico, ed *eikon*, ragion per cui Striano suggerisce di definire l'immagine digitale «logicona». Un esempio logiconico proposto è il riconoscimento facciale 3D, «ritratto senza immagine», che si serve di elementi logici e iconici nello stesso tempo, rendendo visibile l'invisibile, ossia tutti i punti che tracciano il volto. Se Striano dell'immagine digitale ha sottolineato l'elemento della commistione logiconica, Nicola Siddi ne ha evidenziato, sulle orme di Benjamin, anzitutto la profonda differenza rispetto al passato, che si compone di svariati tratti. Tra questi, l'aumento *inimmaginabile* di immagini e la peculiarità dei luoghi che le conservano, come i *social networks*, che potrebbero scomparire, rendendo indisponibili le immagini conservate. Un altro aspetto che contraddistingue l'immagine nell'epoca della sua riproducibilità digitale è la produzione smisurata di dati rispetto allo spazio disponibile per salvarli. Per dirla con Floridi, l'effetto «troppe fotografie sull'iphone» è l'effetto del sistema pianeta terra. «Le possibilità future», conclude Siddi, «spaziano quindi da una quantità di immagini e di memoria tali da cambiare il contesto a una perdita definitiva delle immagini digitali. Si compirà così la fine dell'*aura*?».

Un'altra domanda che potrebbe porsi concerne il rapporto tra la quantità smisurata di fotografie e la semplicità degli strumenti adoperati: il numero esorbitante di scatti è legato anche alla sempre maggiore facilità (e automaticità) delle fotocamere? Inoltre, c'è un qualche legame tra il sovraffollamento di immagini e la diminuzione della stampa fotografica?

La seconda sessione, moderata da Maria Teresa Catena, si è aperta con una relazione che ha declinato immagine e memoria in relazione all'archivio digitale e allo spazio mediatico. Matteo Treleani, nell'analizzare la circolazione delle immagini d'archivio nel *mediaspace*, ha rintracciato due caratteristiche chiave: l'elemento della doppia mediazione, consistente nella messa *online* di ciò che

è già immagine; e la somiglianza tra i movimenti delle immagini e le «migrazioni che attraversano le frontiere», di tipo culturale, tecnico, professionale ed enunciativo. «Le traiettorie delle immagini del passato implicano dei luoghi di passaggio e l'analisi di queste mediazioni permette di osservare quali sono le *logiche di autorità*: ovvero chi, cosa permette il passaggio e come questo ne modifica il senso e la struttura», spiega Treleani. Preliminare a tale circolazione è il passaggio dall'immagine evento all'immagine documento, caratterizzato dalla verifica di quanto rappresentato. In riferimento all'attentato dell'11 settembre, Treleani considera la frase della giornalista Sawyer, «*We will see that immagine again, just to make sure that we saw what we have thought*», emblematica di tale passaggio, che necessita di un accertamento dell'accaduto. Posto il valore documentario dell'immagine, la sua collocazione in uno spazio mediatico comporta un processo di rincontestualizzazione e riappropriazione, che non è univoco, ma si presta a molteplici usi. Infatti, un aspetto su cui Treleani ha invitato a riflettere concerne la pluralità delle ri-proposizioni: «le immagini non sono ricontestualizzate una sola volta ma subiscono una molteplicità di contesti, di riusi e rimontaggi».

Diversa dalla memoria dell'archivio è quella di alcune tecnologie indossabili, caratterizzate, similmente alla memoria umana, dalla multifunzionalità e interattività. A proposito delle tecnologie indossabili, Emanuele Clarizio ha tratteggiato una possibile reciprocità tra l'antropologia di Leroi-Gourhan e Google Glass, nella misura in cui la filosofia di Leroi-Gourhan può chiarire concettualmente Google Glass e viceversa. Seguendo le orme tracciate ne *Il gesto e la parola*, vengono messi in rilievo alcuni aspetti: l'essere *faber* dell'uomo, che non è soltanto *sapiens,* e dunque lo scarto biologico-tecnico rispetto agli altri viventi; l'ominazione strettamente legata alla tecnica, giacché essa consente di liberare parti del corpo da usare per il linguaggio;

la memoria, senza la quale non può darsi tecnica alcuna, né più in generale «sintassi dell'esperienza». La memoria è concepita come «materia» del pensiero, come supporto su cui si inscrivono concatenazioni di atti. Inoltre, è pensata quale facoltà che rende possibile l'interattività umana. L'interattività e la multifunzionalità sono due caratteristiche importanti di Google Glass, che dunque accomunano digitale e biologico. Pur tuttavia, puntualizza Clarizio, una differenza significativa, tra l'organico e il tecnologico, permane: la memoria umana sedimenta e si sedimenta nel relazionarsi con l'altro. La tecnologia indossabile è priva di tale sedimentazione.

A seguire, le relazioni successive hanno analizzato aspetti differenti dell'era digitale, quali la simbolizzazione, l'immagine digitale (e non solo) come modello e le conseguenze epistemologiche legate alle nuove tecnologie.

Joaquin Mutchinick ha descritto una peculiare forma di simbolizzazione dell'era digitale: l'algoritmo predittivo. Egli muove da alcune considerazioni di Floridi, presenti ne *La quarta rivoluzione*, secondo cui è possibile scandire l'evoluzione umana in tre momenti: preistoria, storia e iperstoria. Quanto segna il passaggio dal primo al secondo momento è l'avvento della scrittura; quanto rappresenta il passaggio dal secondo al terzo è lo sviluppo della tecnologia digitale. Diversamente dalla parola orale, la parola scritta si presenta come portatrice di simboli non indicanti l'immediatezza del presente. La scrittura dunque, nel suo simboleggiare qualcosa di non immediatamente dato, ha potenziato la capacità astrattiva dell'uomo, portando con sé implicazioni gnoseologiche ed epistemologiche. Ciò posto, Mutchinick domanda se, nella fase dell'iperstoria, sia possibile riscontrare un cambiamento di natura cognitiva simile a quello apportato dalla scrittura. Sulla scia di diversi studiosi, Mutchinick ritiene che un mutamento in corso sia senz'altro presente, ma non si è in grado di dire esattamente «quale» esso

sia. Nondimeno, è possibile osservare una diversa simbolizzazione: a partire dalla produzione incessante di dati, conservati dai *Big Data Provider* e resi disponibili per le aziende, deriva un tipo di algoritmo che analizza le tracce degli utenti, per delineare probabili comportamenti futuri. Questo l'algoritmo predittivo, che tratteggia un «agire», e non un «conoscere», un fare, e non un pensare. Rappresenta dunque «una tendenza contraria rispetto alla progressiva astrazione simbolica avviata dalla scrittura». Il funzionamento di tale algoritmo ha indotto diversi ascoltatori a chiedersi quanto il comportamento umano sia regolare, e quindi regolarizzabile, e quanto invece, nonostante il progresso tecnologico, conservi qualcosa di non regolarizzabile, che si sottrae ai meccanismi predittivi.

Il relatore seguente, Felice Masi, ha proposto di considerare un *sample*, un oscilloscopio e un melo innestato (e anche altri enti tecnici) come modelli, in una prospettiva di fenomenologia della percezione mediata. Il *sample* è scelto per indicare l'immagine digitale per due motivi principali: per il significato di *campione,* non dissimile da *model,* e per la derivazione da *exemple*; per il riferimento all'operazione di cui si compone un'immagine digitale, il *sampling*. Il melo innestato e l'oscilloscopio sono scelti quali esempi di pensiero mediato, «pensiero parzialmente simbolico». Nell'apprensione di un melo innestato, o di un oscilloscopio, non si ha un «riempimento perfetto», giacché né l'innesto né il numero di oscillazioni sono «propriamente percepibili». Nondimeno, la scala di cui si serve l'oscilloscopio funge da segno che media la percezione e che correla due variazioni fisiche, e che dunque rende possibile una qualche apprensione. Inoltre, precisa Masi, la percezione mediata non è tale «nel senso che guardo attraverso qualcosa, ma perché, guardando attraverso qualcosa, in tali e tali condizioni, ne risulta una peculiare composizione dell'apprensione», segnica e percettiva, che caratterizza l'apprensione del modello. Pertanto,

come l'apprensione di un melo innestato, di un oscilloscopio e di un *sample* ha elementi segnici e immaginativi, così l'apprensione di un modello, pensato nei termini di «meccanismo di ritraduzione» e di «rappresentanza generale per analogia». Si può dunque osservare che, «se è possibile una teoria dell'esperienza "tecnicamente" mediata, essa sarà una teoria dell'esperienza di modelli».

Una differente idea di «mediato» è accennata da Veronika Klauser, che ha esaminato l'impatto della rivoluzione digitale sul paradigma epistemico, muovendo dalla domanda intorno alla definizione di sapere. Richiamandosi a Hegel, Klauser argomenta che sapere può dirsi non la mera ricezione di un'informazione, ma la ricostruzione attiva dell'informazione da parte del soggetto, giacché il solo ricevere un dato non implica il comprenderlo. Qualcosa di analogo accade se l'informazione è mediata da un computer, un tablet o uno smartphone: l'informazione digitale, per essere propriamente un sapere, necessita di una rielaborazione da parte del soggetto conoscente. Nonostante tale somiglianza nel processo conoscitivo, Klauser sottolinea che la digitalizzazione comporta alcuni rischi, attualmente diagnosticati, tra i quali il cambiamento della percezione del proprio corpo, una diversa percezione del mondo esterno, un cambiamento nei rapporti sociali, una potenziale dipendenza dagli strumenti digitali. Cambiamenti che, suggerisce Klauser, potrebbero essere analizzati e risolti attraverso una collaborazione tra le scienze empiriche, *in primis* la psicologia e la filosofia.

La terza sessione, moderata da Riccardo De Biase, si è aperta con la relazione di Nicola Martellozzo, che ha esaminato Google e Wikipedia quali esempi di due differenti forme di memoria digitale. L'uno, per la sua natura anticipatrice, giacché aiuta l'utente nel completare la sua ricerca, è considerato come emblema della memoria «profetica». Ovviamente, i completamenti-suggerimenti da parte di Google si basano anche sulla

conservazione dei dati delle ricerche effettuate. L'altra, in quanto cantiere della digitalizzazione del sapere, è presentata come esempio di memoria «enciclopedica». In virtù del suo essere un'enciclopedia *open source* e gratuita, Martellozzo sottolinea che Wikipedia dovrebbe rispettare la «neutralità digitale», condizione in cui gli interessi sociali, economici e politici degli utenti sono sospesi, per poter dare forma a una conoscenza scevra di interessi di parte. In verità, gli stessi record di ricerca, e alcune informazioni, rivelano la non neutralità della memoria digitale.

Anche Rinaldo Mattera si è soffermato sulla relazione tra la memoria e le tecnologie digitali. Mattera ha tratteggiato l'elemento di continuità dei processi digitali, sotteso allo sviluppo e al cambiamento delle tecnologie, di cui riporta molteplici esempi. Seppur nel segno della continuità, delle differenze naturalmente sussistono: tra queste, la «smaterializzazione» che riguarda il passaggio dall'analogico al digitale, e la fruizione dello spazio, fisico e virtuale. «*Immagine* simbolica» di una differenza, e dello spirito contemporaneo del digitale, può considerarsi il *cloud computing*, tecnologia che ha modificato il modo di vivere lo spazio. A mo' di esempio, il *cloud* induce a porre domande circa il dove sia effettivamente presente quanto si sta ascoltando, oppure intorno al chi stia ascoltando insieme a me. Tale mutamento rispetto al passato risulta ancora più evidente se si pensa al vinile, alla sua fisicità e al suo collocarsi in uno spazio ben preciso.

Alle analisi sulla memoria di Google, di Wikipedia e del *cloud*, sono seguite considerazioni circa l'altro nucleo tematico del convegno. Tommaso Ariemma ha analizzato un'immagine peculiare dell'era digitale: il meme, tracciandone l'origine, gli usi e le potenzialità. Meme deriva da *mimema*, imitazione, e *mneme*, memoria, ed è concetto utilizzato per la prima volta da Dawkings, nel suo *Il gene egoista*. Secondo il biologo, è possibile pensare a

un'analogia tra il comportamento dei geni e la trasmissione di un'informazione: come i replicatori genetici comunicano un tipo di informazione, così il meme, unità di informazione, è trasmesso mediante la comunicazione, per ripetizione. Diverso dal meme quale unità di trasmissione culturale, il meme virtuale si configura come un nuovo linguaggio (non di rado strumentalizzato politicamente), che unisce scrittura e immagine in modo «dissacrante», con un riferimento all'originario di cui viene modificato il significato. Ciò nonostante, la natura irrispettosa del meme può fungere, secondo Ariemma, da «tutela del dato». Inoltre, quantunque semplifichi un concetto, il meme può essere considerato come elemento suppletivo di un discorso e come elemento di divulgazione. Un ascoltatore non persuaso ha domandato se il meme non sia un'estrema semplificazione che rischia di impoverire il pensiero; un altro, alimentando uno dei tanti dibattiti sorti durante il convegno, lo ha considerato un valido supporto mnemotecnico; un altro ancora ha suggerito che il meme sembra sminuire e l'immagine e la parola.

Proseguendo intorno all'immagine nell'era digitale, Elisa Rusca si è soffermata sul lavoro di coloro che gestiscono le migliaia di immagini che circolano in rete. Le immagini che affollano Facebook, Instagram o Youtube, tutt'altro che libere, sono controllate in primo luogo da un filtro algoritmico, e successivamente dall'uomo, che stabilisce l'adeguatezza o meno dell'immagine. I lavoratori che si occupano di selezionare le immagini opportune, tra i diciassette e i venti anni, sono tenuti a non divulgare tale attività, e sono costretti a lavorare fin troppe ore al giorno, subendo immagini dal contenuto violento. Ecco il «tecno-proletariato», sulle cui condizioni lavorative occorrerebbe riflettere, proponendone altre. Un'ulteriore questione implicita in questa attività, spiega Rusca, concerne il luogo in cui le immagini segnalate sono riposte: le discariche

virtuali sono luoghi che non eliminano, ma conservano. Esiste forse una connessione tra le immagini *eliminate* e il *dark web*?
La quarta sessione, moderata da Edoardo Massimilla, Direttore del Dipartimento di Studi Umanistici, si è aperta con una relazione di Graziano Lingua, sull'attuale «protagonismo delle immagini». Tale protagonismo si configura innanzitutto come un fenomeno legato al progresso tecnologico, il cui carattere fondamentale non è quantitativo, bensì qualitativo: il cambiamento non riguarda semplicemente la quantità di immagini presente nella nostra vita, ma il modo in cui ci rapportiamo a esse. Inoltre, il numero esorbitante di immagini porta con sé antiche e nuove problematiche: da un lato, sembra presentarsi la «paura» dell'immagine, forse connessa all'idea platonica della raffigurazione come *mimesis* manchevole. Dall'altro, si riconosce la «potenza ostensiva» dell'immagine nell'era digitale. Più in generale, il profluvio di immagini riapre la questione del conflitto tra *eikon* e *eidos*. Nel contempo, è presente il tentativo di superare questo scarto, a favore di un'idea performativa dell'immagine: Lingua stesso invita a pensare il *logos* come parte dell'*eikon*. Nel far ciò, egli propone una rivalutazione di alcune teorie premoderne dell'immagine, legate al pensiero cristiano di matrice greco-neoplatonica, in epoca tardo-antica. Diversamente, il modo moderno di rapportarsi alle immagini, identificato da Lingua con la nozione di «coscienza estetica», non sarebbe adatto a cogliere il senso delle immagini contemporanee, perché limitato a un'impostazione contemplativa, fondata su una netta separazione tra spettatore e immagine. Invece, le teorie dell'icona, così come il dibattito religioso relativo al potere delle immagini, consentono di approfondire la questione della dimensione performativa dell'iconico, configurandosi come una base teorica più adeguata per comprendere il senso specifico delle immagini digitali.

L'intervento seguente, di Gemma Serrano, si è soffermato su uno dei protagonisti dell'era digitale: lo schermo, analizzandone la relazione con la memoria e con il concetto di ambiente. Serrano ha invitato a riflettere sulla temporalità che lo schermo, con le sue molteplici funzioni, scandisce. Ad esempio, lo schermo spento è sì tempo d'arresto, ma il distacco dallo schermo è estemporaneo, giacché si ha una sospensione per interagire nuovamente con esso. Tale interazione dà vita a un costante presente e, nel contempo, a un ambiente digitale che comprende anche la sfera degli affetti, che in qualche misura lo spazio schermico racchiude. Bruno Bachimont evidenzia la peculiare temporalità del digitale, sostenendo che esso è un «dispositivo che annulla la temporalizzazione della coscienza e quindi la sua capacità di temporalizzazione […]. Il calcolo effettua una manipolazione in un presente continuo, chiuso alle possibilità esterne di un tempo che si apra sul nuovo, sull'inedito, sull'imprevisto, sul contingente». Questo rivolgersi al solo presente, suggerisce Serrano, fa pensare alla gioia animale descritta da Leopardi nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, ripresa da Nietzsche nell'*incipit* dell'inattuale sulla storia. Attraverso lo schermo, l'inquietudine del passato sembra annullarsi e trasformarsi nella «gioia animale dello schermo». Tale gioia si arricchisce nella misura in cui lo schermo viene vissuto come una casa, e dunque come uno spazio degli affetti.

Anche Mauro Carbone ha analizzato l'esperienza dello schermo, soffermandosi sulla sua ambiguità di significati e sul suo essere *pars pro toto* del dispositivo, in senso foucaultiano, di cui siamo parte. Lo schermo rende visibile un'immagine e nel contempo occulta se stesso: lo schermo spento rivela la sua natura. L'esperienza schermica, da cui sorge un'antropologia degli schermi, è insieme un rendere visibile e invisibile, un dire e un non dire. L'«archi-schermo», «principio transistorico della mostrazione e insieme dell'occultamento», indica tale duplicità.

Inoltre, indica il suo essere tema invisibile a partire da cui tutti gli altri temi si formano e riformano. Questo principio produce così diversi «regimi di visibilità», che si intrecciano con molteplici «regimi di dicibilità». «Protoschermo» è invece, prosegue Carbone, il nostro corpo, vedente e visibile. *L'origine de la peinture* di Regnault, che si ispira a un mito della *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio, ben ritrae questa ambiguità corporea, del vedere e del rendere visibile. Un altro elemento cardine, da considerare in relazione allo schermo, è la trasparenza, *medium* che porta a far trasparire qualcosa, a cui si oppone il concetto di opaco, dalle valenze estetiche ed etiche. L'ambiguità della tecnica si rivela dunque anche nell'esperienza schermica: lo schermo mostra nascondendosi.

Ebbene, durante i tre giorni del convegno, le molteplici accezioni di *immagine*, *memoria* e *digitale*, annunciate nella prima relazione, sono state ampiamente declinate, aggiungendo al significato unitario di ciascuna significati complementari, a seconda della questione affrontata. Si è discusso della relazione tra la memoria e l'oblio, della memoria d'archivio, della memoria profetica ed enciclopedica, della memoria non più legata a un manufatto, ma a un codice binario e a una diversa fruizione dello spazio. Ci si è confrontati sulla relazione tra immagine e pensiero, sulle peculiarità dell'immagine riproducibile, dell'immagine digitale come *logicona*, come modello, come meme, come raffigurazione violenta. Sono stati analizzati aspetti dell'era digitale quali l'esperienza dello schermo, le tecnologie indossabili, le conseguenze epistemologiche delle nuove tecnologie, il cambiamento della simbolizzazione e della capacità immaginativa dell'uomo. Ogni questione affrontata ha inoltre portato con sé nuovi punti di domanda.

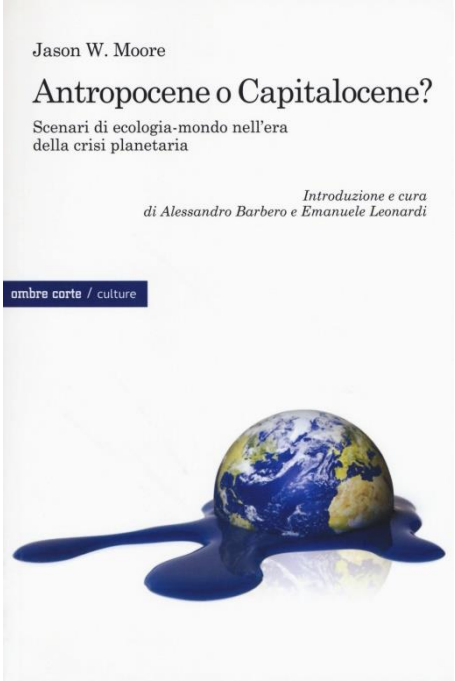
L'ultima relazione del convegno, di Lorenzo De Stefano, ha tratteggiato la crucialità che la produzione di immagini ha avuto, e continua ad avere, per la filogenesi umana, confrontando diverse

tipologie di immagini e analizzandone le differenze e similarità. Muovendo dalle ricerche di Leroi-Gourhan, che hanno illustrato la specificità del *sapiens* nella produzione iconografica, De Stefano ha seguito, come modello di analisi, la scala di Flusser, che distingue il processo di esteriorizzazione dell'immagine in cinque livelli: il vivere concreto, la manipolazione, la mediazione immaginaria (e l'elaborazione del mitogramma), la concettualizzazione con l'avvento della scrittura, il computare (e la produzione della tecnoimmagine). Mitogramma e tecnoimmagine condividono prerogative comuni, quali la trasmissione e conservazione di informazioni, la raffigurazione di senso, l'uso congiunto di immagine e parola. Nondimeno, sussistono molteplici differenze, che possono costituire un mutamento rischioso per l'intelligenza umana. Tra queste, De Stefano pone l'accento sul cambiamento della facoltà immaginativa: «come il mitogramma agisce mediante il nesso emotivo tra arte e religione, il potere di fascinazione e irretimento dei media contemporanei cattura pervicacemente la multidimensionalità della percezione audiovisiva, con un depauperamento tuttavia della dimensione immaginativa». Oltre a ciò, individua altre differenze nell'annullamento della distinzione tra esemplare e copia, e nella perdita progressiva della funzione gestuale creativa delle mani. Proprio sul tatto, e sull'udito, nell'era digitale, si intende organizzare un prossimo convegno.

FIORELLA GIACULLI
fiorella.giaculli@unina.it

Jason W. Moore
Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria

Introduzione e cura di Alessandro Barberi, Emanuele Leonardi
ombre corte, Verona 2017, pp. 173, € 15



Il saggio di Jason W. Moore si chiude con un richiamo allo stesso tempo chiaro e perentorio per tutti coloro che si occupano di scienze umane e sociali: «è giunto il momento di aprire un dibattito serio su come forgiare una visione radicale che assuma come proprie premesse la totalità organica della vita, la biosfera, la produzione e la riproduzione» (p. 142). Si tratta, insomma, di un progetto allo stesso tempo teorico e pratico che abbia al centro la pensabilità e la costruzione di pratiche politiche volte al superamento di quell'insieme discorsivo e politico formato da un lato dalla razionalità riflessiva moderna, fondata sulla distinzione (foriera di ibridazioni autoritarie) tra natura e cultura, e dall'altro – e in maniera determinante – da quella che, all'interno del saggio, viene definita ecologia-mondo capitalista. Il dibattito sui cambiamenti climatici o, per meglio dire, sul cosiddetto surriscaldamento globale è all'ordine del giorno, ma molto spesso – soprattutto in Italia, dove tali discussioni portano un evidente ritardo – il livello risulta essere troppo colpevolmente *mainstream* e davvero poco efficace. Al centro di questo dibattito (anche dal punto di vista massmediatico) si trova il concetto di "Antropocene", la supposta nuova era geologica il cui operatore fondamentale sarebbero l'uomo e le sue attività: lo

stesso termine richiama appunto l'impatto determinante dell'*anthropos*, concepito come un tutto indifferenziato (un universale astratto dai contesti socio-politici), sulla *natura*, concepita allo stesso tempo come un ambiente incontaminato e innocente (la *wilderness*) e come un tutto indifferenziato che si oppone (nel senso del trovarsi di fronte) all'*anthropos*. In questo senso, la pubblicazione dei saggi dello storico ed economista Jason W. Moore rappresenta una boccata d'ossigeno nel panorama editoriale italiano, non solo perché presentano in maniera chiara la posta in gioco che si trova dietro al dibattito ambientalista, ma anche perché mostrano allo stesso tempo una posizione originale (anche se non esente da possibili critiche) e una sfida per il pensiero e l'azione.

Jason W. Moore intende immediatamente presentare la "pericolosità" del concetto di Antropocene, quando usato al di fuori dell'ambito di definizione geologica, nella misura in cui riesce sì a fotografare un cambiamento importante nella relazione uomo/ambiente, ma, nello stesso tempo in cui lo "fotografa", lo mistifica: all'interno di tale "definizione" non si può che leggere «un insieme idealistico di frammenti che ignorano i rapporti storici costitutivi che hanno condotto il pianeta sul baratro dell'estinzione» (p. 29); quello che è possibile definire "Antropocene alla moda" funziona mediante una visione complessiva di popolazioni, ambienti e storie dominata dall'uso delle risorse e completamente astratta dalla dimensione di classe e, genericamente, di potere. In poche parole, l'Antropocene, come concetto-sintomo, nega la disuguaglianza e la violenza del capitalismo, per cui responsabile della catastrofe che potrebbe porre fine al mondo sarebbe un astratto *anthropos*. Importante è comprendere come, per lo storico ed economista, non si tratti di mettere in discussione l'impostazione geologica che si trova dietro alla definizione di Antropocene, quanto le concettualizzazioni che, muovendo da tale definizione geologica,

tendono a mistificare l'intera storia occidentale dell'ultimo mezzo millennio; da qui l'idea di accogliere la definizione di Capitalocene, laddove esso «*non* è un argomento sulla storia geologica […] *è*, piuttosto, un tentativo di pensare la crisi ecologica» (p. 31).

Il Capitalocene è, secondo Jason W. Moore, quell'epoca il cui inizio è databile nel lungo XVI secolo (secondo la periodizzazione braudeliana – ma si tratta di un'impostazione molto distante da quelle *mainstream*, che tendono a vedere l'inizio della nuova epoca, l'Antropocene, di volta in volta con l'invenzione della macchina a vapore, con il primo test della bomba atomica, o, addirittura, con l'introduzione dell'agricoltura) e la cui caratterizzazione è, dal punto di vista teorico, il dualismo cartesiano (la visione di una natura-risorsa), e, dal punto di vista politico-economico, il modo di produzione capitalistico – la Modernità sarebbe la vicenda complessiva di una costruzione concettuale fondata contemporaneamente sulla razionalità riflessiva, che divide umano e naturale, e sul capitalismo, che ha prima prodotto e reso poi operativa questa distinzione e che può essere definito come un modo di organizzare la natura stessa, un'ecologia-mondo. Alla base della teorizzazione e della ricostruzione storico-concettuale di Jason W. Moore si trova un ripensamento della teoria marxiana del valore, per cui il valore «opera attraverso una dialettica di sfruttamento e appropriazione, che illumina il particolare rapporto del capitalismo con la natura» (p. 45); i rapporti di valore, secondo l'economista, si fondano da un lato sul "lavoro sociale astratto" (la produzione) che si determina come lavoro retribuito e sfruttamento, dall'altro sulla "natura sociale astratta" (la ri-produzione) che si determina come lavoro non-retribuito e appropriazione. La "natura sociale astratta" permette, così, di spiegare il capitalismo come unità di potere, produzione, ricchezza e benessere nella rete della vita e come un processo che non ha al centro lo "Stato", in

più consentirebbe di andare oltre il dualismo puramente economicista di struttura/sovrastruttura.
Per Jason W. Moore, allora, «la legge del valore è un modo per organizzare la natura» (p. 102) e il termine "valore" deve intendersi sia nel suo significato economico che in quello morale, nella misura in cui il capitale riesce a mobilitare tutto il suo potere simbolico per rappresentare l'arbitrarietà dei rapporti di valore come "oggettiva"; si tratta chiaramente di una posizione marxista piuttosto eterodossa e, se è vero che occorre accogliere la teoria marxiana del valore (e, soprattutto, la teoria della sottoproduzione, secondo la quale la capacità di trasformare materie prime in merci cresce più in fretta della capacità di produrre le materie prime), è anche vero che essa debba appunto essere integrata dalla dimensione dell'appropriazione della natura sociale astratta (la cosiddetta natura a buon mercato) – con un certo gusto per il paradosso, si afferma che «la lotta riguardante il rapporto tra esseri umani e resto della natura nel sistema-mondo moderno è necessariamente una lotta di classe» (p. 106).
In questo senso la rivoluzione industriale non può essere la "causa" del Capitalocene, ma soltanto un "effetto" di un riordino della biosfera da parte del capitalismo nella sua *Longue durée*: il capitalismo si presenta come un'ecologia-mondo, e, con questa definizione, deve intendersi il fatto che esso presenti una particolare configurazione mediante la quale riordina la biosfera, mettendo a profitto non solo la natura umana (la forza lavoro) ma anche le nature extraumane (risorse). Si tratta di superare una sorta di feticismo dell'industrializzazione dovuto all'attitudine "aritmetica" della Modernità che tende a pensare, anche nel contesto delle critiche di matrice marxista all'ecologia, il rapporto tra capitale e natura come una somma tra elementi "esteriori" e non come «capitalismo-nella-natura» (p. 52); natura e società non sono che violente astrazioni ideologiche, prodotte dal lento avvento del capitalismo, il quale dunque si determina

come una "pratica" che, oltre a operare come matrice di sfruttamento dell'umano, crea la natura come un oggetto esterno, la cui appropriazione è a "buon mercato".

L'origine del Capitalocene sta nella rivoluzione della relazione lavoro-terra e nella «supremazia della produttività del lavoro come misura della ricchezza» (p. 68 – l'idea è braudeliana) all'interno della zona di mercificazione (da intendersi come la parte del mondo caratterizzata da produzione più scambio) e, allo stesso tempo, nella rivoluzione globale nella zona di appropriazione (colonialismo) – l'inizio del Capitalocene non può che essere l'inizio del modo di produzione capitalistico e del modo di ri-produzione imperialistico. Si tratta, dunque, di una co-produzione tra accumulazione di valore (costruzione del "lavoro astratto") e appropriazione della "natura astratta" (natura costruita come "esterna"): se è vero, dunque, che «il capitalismo deve mercificare la vita e il lavoro», esso «dipende dalla "appropriazione gratuita" di vita e lavoro non mercificati» (p. 72).

Il nodo, dunque, riguarda la crisi odierna del capitalismo che si intreccia con la crisi ecologica e ambientale: seguendo analiticamente la sua proposta, lo storico afferma che «il "limite" ecologico del capitale è il capitale stesso» (p. 129), nella misura in cui la crisi del primo decennio del XXI secolo si configura come un'incapacità di compiere un rinnovato balzo in avanti nella produttività del lavoro e nel reperimento e ripristino della natura a buon mercato (forza-lavoro, cibo, energia e materie prime); secondo Jason W. Moore si assisterebbe all'esaurirsi dei rapporti di valore che hanno dato avvio alla trasformazione radicale agli inizi della modernità. Ma quale dovrebbe essere la strada da percorrere per "uscire" da una crisi che è allo stesso tempo crisi economica e crisi ambientale e che, entrambe, sembrano presagire più una possibile apocalisse che non una palingenesi? La *pars costruens* è sempre quella più rischiosa

e, in effetti, Jason W. Moore lascia soltanto poche indicazioni (almeno, per il momento): innanzitutto, superare il falso conflitto tra "posti di lavoro" e "salvaguardia dell'ambiente" (in Italia è il tema che riguarda l'ILVA di Taranto); in secondo luogo, mettere al centro il problema della ri-produzione socio-naturale a partire dalle battaglie del femminismo (lavoro non-retribuito); infine, invocare unità di intenti e collaborazione stretta tra classe operaia e militanza ambientalista. Sullo sfondo l'idea che vi sia una "trilettica" (p. 141) del lavoro nel modo di produzione capitalistico: la forza-lavoro, il lavoro umano non retribuito e il lavoro della natura, e che soltanto facendo esplodere questa contraddizione è possibile pensare nuove modalità in vista della costruzione di un'ecologia-mondo rinnovata, solidale, sostenibile e senza sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo e della natura da parte dell'uomo. Un nuovo modo di pensare le relazioni transindividuali e transpecifiche.

DELIO SALOTTOLO

Razmig Keucheyan
La natura è un campo di battaglia.
Saggio di ecologia politica
tr. it. a cura di G. di Domenicantonio e G. Morosato
ombre corte, Verona 2019, pp. 167, € 15

Nell'ultimo anno sono state prodotte e distribuite molte pellicole che raccontano la cosiddetta *era dell'uomo*, l'Antropocene. Due in particolare, le pluripremiate *Anthropocene: The Human Epoch* (2018) e *L'Homme a mangé la Terre* (2019) – rispettivamente di Jennifer Baichwal, Nicholas de Pencier e Edward Burtynsky e del regista francese Jean-Robert Viallet – si concentrano sul tema della responsabilità e, in particolare, della responsabilità politica. Ricostruendo la storia degli ultimi decenni i film mostrano come la crisi ambientale sia strettamente collegata non solo a strategie di carattere produttivo, alla sempre maggiore e sregolata produzione di beni, alla velocizzazione dei trasporti, al consumo di suolo e di risorse primarie, ma anche alla guerra, nelle forme della guerra economica, della competizione tra Paesi o blocchi di Paesi contrapposti – in particolare Viallet mostra il nesso tra accelerazione tecnologica e inasprimento dei rapporti tra Urss e Usa nel corso della Guerra Fredda – e, infine, dello scontro bellico propriamente detto.

Nel suo ultimo lavoro Razmig Keucheyan (di cui ospitiamo un'intervista in questo numero di *Scienza&Filosofia*), docente di Sociologia presso l'Università di Bordeaux, inserisce la sua

riflessione sulla crisi ecologica in questo solco. Ragionando sull'Antropocene in un'ottica che, come notiamo fin dal titolo, rimarca la sua natura politica e militare, Keucheyan esamina le ricadute etiche delle trasformazioni tecnologiche e dell'intervento sempre più massiccio e predatorio dell'uomo sulla natura. Anche Keucheyan sottolinea, come Viallet e Baichwal, de Pencier e Burtynsky, la necessità di rimettere al centro la questione della *responsabilità*, ma lo fa rifiutando l'idea che sia l'umanità nel suo complesso a dover essere messa sotto accusa. La tesi portata avanti in questo libro è che ci sia una netta separazione tra responsabili e vittime della crisi ecologica, separazione che ricalca quella che Du Bois ha definito *linea del colore* (ma che, in senso ampio, possiamo leggere anche come *linea* del genere e della classe).

Il testo di Keucheyan tiene assieme due piani di discorso. Il primo ricostruisce le tappe della messa a profitto del "capitale naturale", le dinamiche di potere, i costi umani – in termini di salute e qualità della vita, nel loro senso più ampio. L'altro riguarda la narrazione, la rappresentazione, nel dibattito culturale e nei circuiti mediatici *mainstream*, del disastro ecologico. In particolare, riguardo a questa seconda traccia, l'autore tiene a sottolineare l'inefficacia, se non la pericolosità, di una retorica che descrive la crisi ambientale come tragedia che colpisce e coinvolge l'intero genere umano e che sarebbe dunque «capace di far emergere le condizioni di un'azione comune dell'umanità» (p. 11). Dipesh Chakrabarty ha sostenuto che, a differenza di quanto accade nelle crisi economiche, di fronte al disastro ecologico non ci sono *scialuppe di salvataggio* per i privilegiati. A questa lettura e all'ipotesi di una possibile *azione comune*, Keucheyan contrappone la necessità della radicalizzazione degli antagonismi sociali. La logica dell'intersezionalità, che ha orientato parte del dibattito

politico, culturale e sociale degli ultimi anni, deve aprirsi a una nuova (quarta) dimensione, quella della natura.

La costruzione di un movimento per la *giustizia climatica* passa così anzitutto per la messa in luce del debito ecologico che i Paesi del Nord del mondo hanno contratto con quelli del Sud, che i ricchi hanno contratto con i poveri, gli uomini con le donne. Per Keucheyan evento rivelatore per eccellenza di questo *debito ecologico* e del *razzismo ambientale* è l'uragano Katrina che nel 2005 ha sconvolto l'area di New Orleans. Può un fenomeno naturale essere "razzista"? Sì, sostiene ironicamente il sociologo francese, se, come mostra questo episodio tragico, i più colpiti, quelli che sono stati soccorsi meno accuratamente e con più ritardo sono stati gli afroamericani e, in particolare, gli afroamericani delle classi popolari.

«Le disuguaglianze ecologiche, di cui il razzismo ambientale è una forma, rimandano a un'idea semplice: il capitalismo presuppone e crea allo stesso tempo delle disuguaglianze nel rapporto che gli individui e i gruppi di individui hanno con l'ambiente» (p. 37), come per Moore, anche per Keucheyan il rapporto con l'ambiente è – in tutte le declinazioni che questa espressione può avere – un rapporto di capitale. Resta da comprendere perché questa implicazione sia così poco indagata nell'ambito del dibattito politico e culturale e perché la questione ecologica venga frequentemente affrontata come a sé stante. Se la natura appare "esterna" ai rapporti di capitale e ai rapporti sociali, sottolinea Keucheyan, è perché il suo spazio viene *prodotto* – nel senso di Lefebvre – come separato, autonomo. Le associazioni ambientaliste tradizionali hanno riconosciuto con fatica, nei decenni passati, il nesso tra dimensione economico/sociale e ecologica, il movimento operaio, dal canto suo, ha avuto fin dalle origini un rapporto ambiguo con le tematiche legate all'ambiente, individuando spesso un'opposizione tra possibilità di preservare la natura e opportunità di piena occupazione e di sviluppo

produttivo. È allora doppiamente necessario per Keucheyan alimentare un dibattito sui temi ecologici che superi la separatezza, se non addirittura l'opposizione, tra questione ambientale e giustizia sociale. Bisogna costruire discorsi *pragmatici* sulla crisi ambientale che non la separino da quella sociale, che inducano all'azione, che sollecitino la dimensione etica senza divenire paralizzanti, senza indurre i soggetti a rinchiudersi nell'impegno individuale o, ancor peggio, a abbandonarsi alla disperazione che si prova quando si ha la sensazione che, ormai, sia "tutto perduto".

La filosofia del Novecento – si pensi ad esempio alla riflessione di Arendt, Anders, Canetti – di fronte alla rapida evoluzione della tecnica e all'impatto dell'attività antropica sul mondo, all'abnorme e all'imponderabile che si erano manifestati nell'impiego dell'atomica, emblema della dismisura umana, si era interrogata sul nesso tra prevedibilità e responsabilità. Keucheyan, sulla scorta di Giddens, Habermas, Ewald e Beck, ripensa questa implicazione a partire dal tema dell'imprevedibilità del *rischio*. «Nella postmodernità, alcuni rischi sono diventati così costosi da non essere più assicurabili secondo i criteri dell'assicurazione moderna. Sfuggono al controllo degli esseri umani anche quando sono stati creati da loro» (p. 81) «alla fine del XIX secolo comincia a profilarsi l'idea che gli incidenti e gli altri imprevisti sul luogo di lavoro non siano imputabili a qualcuno, che dipendano da un rischio insito nell'attività industriale (…). Diversamente dalla responsabilità, il rischio non è il prodotto di nessuna intenzionalità, è un principio impersonale» (p. 83). Nella rappresentazione attuale della crisi ambientale la sostituzione della responsabilità collettiva e individuale (personale) con il rischio (impersonale) inibisce la possibilità di costruire quel fronte comune necessario a impedire la messa a profitto la natura,

a ripensare globalmente le strategie di sopravvivenza per il pianeta, e per l'uomo.

La ridefinizione del rapporto tra uomo e natura è dunque strettamente collegata a quella del rapporto degli uomini (e delle donne) fra di loro, così come sono implicate l'un l'altra la giustizia ambientale e quella sociale, la sfida e la crisi ecologica e quella politica. Ne *Il principio di responsabilità* (1979), Jonas suggerisce che, in un futuro non troppo lontano, l'umanità potrebbe pagare la sua salvezza dall'annientamento fisico a caro prezzo, con la moneta della libertà. Il pericolo è che si configuri una situazione per cui solo una tirannia, una *dittatura benevola* potrà inibire l'uomo a continuare a arrecare danni irreparabili all'ambiente e dunque a se stesso, compromettendo le possibilità di sopravvivenza sue e delle generazioni future (p. 121). Keucheyan, seguendo l'ipotesi di Jonas, si interroga su chi, in mancanza di sbocchi alternativi, di fronte a questa congiuntura critica, possa essere adeguatamente preparato al compito e assumere il potere. Non certo l'élite politico/finanziaria, sempre più incline a un «*breve-terminismo* che la rende incapace a inserire il cambiamento climatico il cambiamento climatico nei suoi calcoli» (p. 119). Solo i vertici militari e i loro apparati sembrano essere in grado, attualmente, di pianificare la loro azione su un arco temporale medio-lungo, di trenta/cinquanta anni, «nulla fa pensare a priori che questa tirannia sarà militare. Ma il grado di preparazione delle forze armate di fronte alla crisi ecologica suggerisce che potrebbero essere dei seri candidati per assumere il comando. L'adattamento al cambiamento ambientale, in ogni caso, richiederà una dimensione militare decisiva» (p. 121). In quest'ottica – seguendo un ragionamento certo inquietante nel suo catastrofismo, ma non implausibile – la crisi ambientale si configura come crisi dell'umano non solo nel senso della *zoé*, ma anche del *bios*. Con il disastro ecologico non si mette in pericolo la "sola"

sopravvivenza fisica, ma, prima ancora, la vita politica – intesa come libertà, piena capacità e possibilità di decisione – del genere umano.

A meno che, auspica Keucheyan, proprio i soggetti più colpiti dalla crisi ecologica non facciano fronte comune e, cambiando i rapporti di forza e ripensando le politiche sociali e ambientali, si facciano carico di questo compito e scrivano un finale diverso della storia. Insomma, ecologismo o barbarie.

VIOLA CAROFALO

Jean Baudrillard
All'ombra delle maggioranze silenziose. Ovvero la fine del sociale

a cura di Dario Altobelli
Mimesis, Milano 2019, pp. 107, € 10

La maggioranza silenziosa e la fine del sociale. Mass(age) is message

Perché un libro caduto nell'oblio diventa oggi fondamentale? Perché ciò che anticipava accade ora.
All'ombra delle maggioranze silenziose. Ovvero la fine del sociale, è un libro pubblicato per la prima volta nel 1978, dall'indisciplinato sociologo Jean Baudrillard.
Viene riproposto nel gennaio 2019 da Mimesis, casa editrice che con molto coraggio ripubblica opere che hanno modificato i paradigmi delle scienze sociali: lavori caduti nell'oblio per far spazio a tristi epigoni di un pensiero di second'ordine.
Come ci ricorda il curatore della traduzione italiana, Dario Altobelli il termine maggioranza silenziosa è «già presente nel linguaggio politico anglosassone almeno dall'ottocento, l'espressione silent majority è stata resa successivamente popolare dall'impiego che ne fece Nixon in un discorso del 1969» (p. 10). Nixon rese celebre questo appellativo, quando sostenne che la maggioranza silenziosa degli americani era a favore della guerra nel Vietnam.
Quest'espressione entra, ben presto, nell'immaginario collettivo, come parola condivisa, forse abusata. Durante il maggio francese

il termine si utilizzava per sottolineare come la maggior parte del popolo fosse favorevole all'ordine, alla sicurezza e alla proprietà privata: tre questioni messe in discussione dal movimento studentesco e da quello operaio. In Italia "maggioranza silenziosa" rappresentò un effimero movimento a partire dal 7 marzo 1971 a Torino, con una manifestazione in piazza Castello. I promotori decisero di indire una marcia per difendere la presenza dell'Italia che lavora, produce, paga e vuole ordine nella libertà e nel progresso sociale.

Baudrillard reinterpreta in altro modo il termine, per definire il comportamento della massa silente nella società contemporanea. Secondo il sociologo francese, le masse «non sono buone conduttrici del politico, né buone conduttrici del sociale, né buone conduttrici del senso in generale» (p. 25). Rappresentano, al contrario, la potenza dell'inerzia e del neutro. Si comportano in modo implosivo e non esplosivo. Sono un buco nero che assorbe senza restituire. La potenza delle masse è nel desiderio del "qui e ora". Ma è un desiderio che si esplicita nel "silenzio", in opposizione al bombardamento assordante dei mass-media.

Il loro comportamento sfugge a qualsiasi analisi sociologica, rappresenta la morte del sociale. Ancor più provocatoriamente: voler dare delle definizioni al comportamento della massa è un controsenso, perché significa dotare di senso l'insensato: «Né isteria né potenziale fascismo, ma simulazione per precipitazione di tutti i referenti perduti. (…) Scatola nera di tutti i significati non catturati. La massa è ciò che resta quando il sociale è stato dimenticato» (p. 29).

La massa non è specchio del sociale, ma muro contro il quale qualsiasi forma di rappresentazione speculare si infrange. Non è un referente politico, perché non si declina in classi o sistemi di appartenenza condivisi che accettano il discorso dialettico razionale che costruisce un senso sociale, qualsiasi esso sia. Informare meglio, socializzare meglio, elevare il livello

culturale? Sciocchezze. Le masse resistono scandalosamente a questo imperativo della comunicazione razionale. Gli si offre il senso, ma loro vogliono lo spettacolo. L'esistenza della massa non è sociale, ma statistica. Mentre in epoca moderna il popolo si esprimeva attraverso stratificazioni sociali coese, gruppi di appartenenza che affidavano ai sistemi di rappresentanza le loro istanze, la massa è costituita da una "folla solitaria", come sosteneva già nel 1950 David Riesmann, altro sociologo dimenticato.

Sondaggi, test, referendum, non "rappresentano", ma "simulano" la realtà: la differenza è abissale: «Il referendum (e i media sono un referendum perpetuo di domande e risposte orientate) si è sostituito al referente politico» (p. 46).

La contemporaneità è questa. Presagita da Baudrillard e da pochi altri prima di lui.

La massa contemporanea non sa che farsene dei corpi intermedi: gioca passando da un polo all'altro del discorso, senza seguirne il filo logico. Appoggia idee a ondate; quando le appoggia. Nella maggior parte del tempo rimane in silenzio. Un silenzio che non è né conservatore, né progressista. Un silenzio che disattiva qualsiasi forma di linguaggio politico. Un silenzio che vieta che si parli in suo nome: questa è la sua arma micidiale, assoluta perché sciolta da ogni forma di dipendenza. Nessuno può affermare di rappresentare con certezza la maggioranza silenziosa. Questa è la vendetta dell'ambiente sul sistema direbbe Luhmann: la rivendicazione dell'insensato sulla costruzione sociale – sempre precaria, relativa, contingente – del senso.

Da questo punto di vista ogni discorso politico che si occupi di solidaristico, di collettivo pecca di ingenuità. «La notte dell'estradizione di Klaus Croissant, la televisione trasmetteva una partita di calcio in cui la Francia giocava per la qualificazione ai campionati del mondo» (p. 35).

Poche centinaia di persone manifestavano davanti a La Santé, mentre venti milioni di persone passavano la loro serata a vedere la partita. Succede anche oggi. Una minoranza di ingenui illuministi – che spesso ritengono di essere i migliori a torto, esercitando mera vanità – si indignano di fronte all'indifferenza della massa, la quale non risponde. Mortifica con il silenzio dell'indifferenza.

Ogni giorno i mass media pretendono di far parlare le masse, in realtà ribadiscono solo la propria autoreferenzialità. «Invece di trasformare la massa in energia, l'informazione produce sempre più massa» (p. 50). Quando si produce troppo senso viene il rigetto e si crea il buco nero, la massa inerziale. A questo punto i sistemi di comunicazione cosa fanno? Invece di comprendere la necessità di produrne in minore quantità, aumentano ulteriormente la mole, determinando la svalutazione di qualsiasi forma di informazione, non solo dal punto di visto economico, ma anche psicologico, sociale, culturale. Assistiamo a due forme complementari dello stesso nulla: l'implosione del senso da parte della massa, l'esplosione del senso da parte dei mass media.

Se Mcluhan confidava nel fatto che Medium is message, Baudrillard dimostra che «mass(age) is message» (p. 67). La nostra società ha compiuto il delitto perfetto – parola chiave che verrà riutilizzata da Baudrillard nel 1996 come titolo di una delle sue opere più note – uccidendo la realtà che produce differenziazioni in base allo scambio dialettico; e sostituendola con un'iper-realtà basata sulla simulazione di un modello di realtà data in pasto a una massa che non sa che farsene, perché non ragiona in termini di atti di distinzione dotati di senso.

Fake news e post-verità? Niente di nuovo sotto il sole. Ne parlava già lo storico Marc Bloch (altro celebre dimenticato) nel 1921 nell'opera *La guerra e le false notizie*, ma utilizzando termini differenti. Le notizie alterate o simulate (perché iper-rappresentate) sono la norma fin dall'introduzione dei primi mezzi

di informazione di massa. I media hanno bisogno di enfatizzare tutto, distorcendo la reale percezione della realtà, sia in senso positivo che negativo.

I media sono figure retoriche di connessione: iperboliche o litotiche, secondo le necessità. Esagerano certi fatti che considerano più desiderabili per il loro pubblico, minimizzano ciò che non corrisponde agli stereotipi già consolidati. La massa, allora, reagisce a suo modo, assorbendo senza restituire. Gestisce ogni idea come scarto da buttare nel bidone dell'indifferenziato. Si lascia sedurre, senza farsi convincere. Il fascino procura un piacere che dura poco e costituisce una disaffezione al senso. Non è un caso che oggi anche sul piano politico ci si innamora di guru solo per un quinquennio. Poi ogni leader perde consensi, come una maglietta che non va più di moda. Politica e media si illudono di poter incidere sulla massa. Credono che essa sia permeabile al discorso. Ma la massa si gode solo lo spettacolo televisivo delle elezioni, non la tribuna elettorale delle conversazioni. La massa è una forma di resistenza al sociale, al lavoro, alla medicina, alla scuola, all'informazione. È resistente a tutte le forme di pedagogia. La massa è il medium più forte di tutti i medium, in questo senso va letta l'affermazione di Baudrillard *mass(age) is message*.

La massa chiede sicurezza sociale, diritti, welfare. Chiede di essere assistita e di fruire di tali servizi a dismisura, considerando anche i servizi di assistenza come merce da consumare senza limiti.

La massa, in alcuni momenti, può avere punti di contatto con l'azione terroristica nel senso che, da un istante all'altro, può trasfigurarsi nel suo opposto, dando vita a forme catastrofiche: per anni vive nell'anonimato e nella normalità; poi, di colpo, insegue una parola chiave in modo impulsivo, scatenando effetti a catena che producono forme di guerriglia urbana, destinate a

sgonfiarsi nel giro di poco, facendo posto al ritorno della normalità silenziosa.

Massa, media e terrorismo sembrano triangolarsi, in un processo che fa percepire un movimento esplosivo illusorio. Se le società primitive furono devastate dalle esplosioni sociali, noi saremo distrutti dalle implosioni a-sociali? In superficie si producono più dinamiche sociali, in profondità si neutralizzano le relazioni sociali e il senso stesso del sociale.

Alla fine del saggio, come in una performance patafisica, Baudrillard rovescia nuovamente il suo discorso, ponendo due questioni: o il sociale non è mai esistito, ma è sempre esistita una simulazione del sociale gestita a seconda delle epoche da media differenti; oppure il sociale è davvero sempre esistito ed è destinato a esistere sempre di più.

In questo secondo caso l'autore afferma che la "socializzazione perfetta" della contemporaneità coincide con l'assistenzialismo che porta, comunque, all'annientamento del sociale che diventa parte residuale di un sistema economico.

«Quando nel 1544 aprì il primo grande istituto dei poveri: vagabondi, dementi, malati, tutti coloro che il gruppo non ha integrato vengono presi in carico sotto il segno nascente del sociale. Il sociale diventa assistenza, non più relazione. Questo si espanderà alle dimensioni dell'assistenza pubblica nel secolo XIX e poi nella sicurezza sociale nel XX secolo» (p. 94).

Con il welfare universale si declina l'intento di rendere l'intera collettività un residuo da proteggere e assistere, perché «il sociale è là per vegliare sul consumo inutile del resto affinché gli individui siano assegnati alla gestione utile della loro vita» (p. 99).

L'assistenza muta in un patto tacito tra chi ha e chi non ha. Serve a mantenere buoni coloro che non hanno e a farli aumentare di numero, in modo che diventino docili consumatori. Ma sarà

questo consumo ipertrofico e insensato l'arma micidiale di massa. Perché farà fallire il sistema.

Baudrillard anticipa di quarant'anni il sociale attuale, nel quale gli individui-massa sono terminali di informazione, spazio di connessione – Parag Khanna scriverà *Connectography* solamente nel 2016 – e che reagiscono con l'unica forma di potere rimasta nelle loro mani: il silenzio indifferente e divertito. Ma di questo ce ne siamo realmente accorti? Quando Baricco parla di élite, ha contezza di questa trasformazione antropologica? Quando Travaglio parla di giornalismo guardiano della democrazia e al servizio dell'interesse generale, è cosciente della massa-buco nero che guarda tutto come spettacolo da tifare o boicottare?

L'iper-reale ha vinto sul reale, perché ha abolito il reale, sostituendolo con una simulazione.

In tal modo il reale appare più reale di quanto in realtà sia. Tutti i media hanno il compito di produrre questo reale sovrabbondante. C'è troppo di tutto: è pornografia del senso.

Baudrillard, alla fine del libro, propone una metafora proprio con le inquadrature dei film porno.

Nessuno di noi farebbe l'amore (che è parte della realtà) guardando a distanza troppo ravvicinata tutto ciò che accade quando si fa sesso. Perché ciò non consentirebbe di perdersi nella relazione profonda e consistente. Al contrario il film porno propone zoom, avvicinandosi troppo al reale e determinando qualcosa di iper-reale che, nei fatti, nega la realtà perché, a distanze troppo ravvicinate, la realtà dotata di senso scompare: rimane solo l'esagerazione e l'intrattenimento.

Simone D'Alessandro
simone.dalessandro@carsa.it

Pietro Greco
La Scienza e l'Europa. Dal secondo dopoguerra a oggi
L'Asino d'oro edizioni, Roma 2018, pp. 330, € 18

Se l'Europa dimentica Galileo. Storia di un declino (reversibile)

Roma, 19 luglio 1943. Mentre l'Europa si consuma tra odio, bombe e sangue, due ragazzi trascinano su un carretto le ragioni della sua futura rinascita. La cittadella universitaria, nel quartiere di San Lorenzo, è sotto una pioggia di granate e proprio lì dei giovani fisici hanno da poco messo a punto un apparato elettronico che promette di fare un po' di chiarezza nello "zoo di particelle" di cui si comincia a supporre sia fatta la materia dell'universo. Quello strumento va salvato, assolutamente. E così Edoardo Amaldi e Oreste Piccioni, poco più che trentenni, decidono di trasferirlo nel Liceo Virgilio, in via Giulia. Se riusciamo a trasferire l'attrezzatura nei sotterranei di una scuola a due passi dalla Santa Sede, pensano, il nostro lavoro sarà salvo. E così fu.
Mentre tutt'intorno il mondo si sfasciava, quei giovani studiosi avevano progettato e costruito un rilevatore di particelle non solo per tenersi aggrappati al mondo (facevano il loro lavoro nonostante tutto), ma per provare ad afferrarne, del mondo, la natura. E in effetti dagli scantinati del Liceo Virgilio vengono fuori scoperte incredibili. «La moderna fisica delle particelle nasce negli ultimi giorni della seconda guerra mondiale, quando un gruppo di giovani italiani comincia un esperimento davvero

importante», dirà l'americano Luis Alvarez nel suo discorso pronunciato in occasione del conferimento del Nobel nel dicembre del '68. Forte anche dei risultati di quegli esperimenti, Edoardo Amaldi sarà presto riconosciuto come un punto di riferimento di una comunità scientifica desiderosa di mettere insieme i cocci di un sogno infranto da trent'anni di guerra. Visionario e concreto al tempo stesso, Amaldi si farà portatore del progetto di una "fisica a scala continentale", perché è solo integrando in un grande centro di ricerca tutte le competenze europee che si può sperare di competere con gli Stati Uniti. È da quello sforzo e da quella intuizione che nel 1954 nasce il Cern, Conseil européen pour la recherche nucléaire, il "tempio della particelle". Amaldi fu il suo primo segretario generale e, fino alla realizzazione del mega laboratorio di Ginevra, l'Istituto di Fisica della Sapienza di Roma fa da sede provvisoria. Quel che il Cern ha significato non solo per la scienza ma per il nostro modo di vivere, dalla nascita del web alla scoperta della particella di Dio, è storia. «I fisici sono dunque i primi europei ad avere un progetto comune e l'Europa che promuove il Cern sembra proprio voler ripartire dalla scienza, uscita disastrata dalle vicende belliche e dall'avventura nazifascista» (p. 22) scrive Pietro Greco in *La Scienza e l'Europa. Dal secondo dopoguerra a oggi*, quinto e ultimo volume di un avvincente, appassionata, utile e ammirevole opera che attraversa la storia della scienza europea dalle origini ioniche ai giorni nostri.

La tesi di Greco in quest'opera (che, se posso permettermi, un po' gli rassomiglia: piena di sostanza, sempre rispettosa dell'interlocutore/lettore) è che scienza ed Europa sono due facce della stessa medaglia: oggi è in crisi l'una perché è entrata in crisi l'altra. Dal '600 agli inizi del '900 il Vecchio Continente ha detenuto il monopolio assoluto degli investimenti in ricerca, un indice che l'autore traduce nella formula "fiducia nella scienza", e proprio per questo ha detenuto la leadership economica

e politica mondiale. Nel XX secolo Usa, Unione Sovietica e Giappone hanno reso plurale la spinta verso l'innovazione, con più poli a sviluppare risorse scientifiche e tecnologiche. Dagli inizi del XXI secolo le cose sono cambiate e anche il ruolo di terza gamba del sistema scientifico planetario è andato perduto. Il libro è ricco di numeri e tabelle, ma ne bastano pochi per rendere l'idea del declino europeo. Oggi l'Europa è la parte del mondo che ha meno fiducia nella ricerca scientifica se è vero che investe in scienza l'1,69 della ricchezza prodotta contro il 2,32 delle Americhe e l'1,91 dell'Asia. L'Europa sconta una crescita inadeguata del numero di ricercatori, il 18 per cento del totale mondiale (1.300.990 contro gli 1,4 milioni rispettivamente della Cina e degli Usa) e, con buona pace del carattere spesso controverso dei ranking universitari, solo due atenei sui primi dieci al mondo sono europei (entrambi inglesi).

L'Europa sta dimenticando Galileo? Sembrerebbe di sì. Gli europei stanno vivendo un declino, anche se differenziale. Quando si parla di Europa si parla infatti di realtà molto diverse tra loro, almeno quattro. C'è un'"area teutonica", centrata sulla Germania e che si estende dal Mar del Nord alle Alpi, con un pil superiore a quello degli Usa, una percentuale di spesa in ricerca del 2,48 per cento della ricchezza prodotta e una quota dell'export mondiale hitech pari al 16,54 per cento. Un primato mondiale. Dati che però sbiadiscono con progressione esponenziale man mano che si passa all'"area anglo-francese", "mediterranea" e infine "orientale". La classifica dei brevetti è impietosa: in un anno l'area teutonica ottiene 247 brevetti per milioni di abitanti, contro i 50 di quella francese, i 16 di quella mediterranea e i 2 di quella orientale. Nonostante l'"isola" teutonica, il continente arranca e lo dimostra nella sua crudezza la stessa provenienza geografica dei Nobel: dal 1901 al 1933 sono 91 i Nobel europei e solo 9 provengono dal resto del mondo; dal 1934 al 1966 si contano 53 europei e 47 non europei; dal 1967 al 2017 sono solo 33 gli

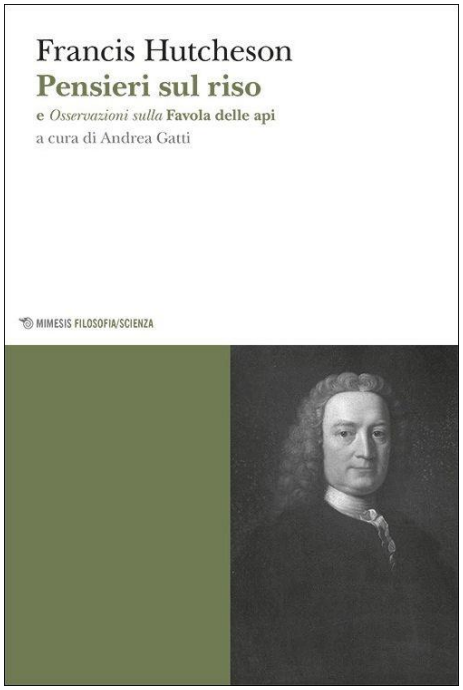
europei contro 77 “extra-comunitari”. E, si noti, in questa ultima tranche sono solo 7 i tedeschi e sono ben 50 gli statunitensi. I teutonici, insomma, anche da soli non potrebbero farcela.
Cosa è successo? Il mondo è cambiato e l’Europa non ha saputo governare la modernità. Sono tante le ragioni analizzate da Greco, ma una secondo me merita un po’ più di attenzione. Fino agli anni ’70 i rapporti tra scienza ed Europa erano saldi, poi qualcosa si è rotto con la prima grande crisi economica del dopo guerra. Una crisi, soprattutto se è grave, può avere tanti sbocchi, costringe a decisioni e può anche rivelarsi utile. «Purtroppo in quegli anni Settanta si perde l’occasione. Gli interventi sono di carattere difensivo. L’Europa cerca con determinazione di evitare il fallimento di grandi aziende finanziando la ristrutturazione o la riconversione di impianti» (p. 215) senza fare nulla però per ovviare alla sempre più evidente mancanza di massa critica in molti ambiti della ricerca dovuta alla frammentazione nazionale e alla dimensione troppo piccola delle imprese continentali. «Il mondo cambia – scrive il giornalista ischitano – e l’Europa non se ne accorge. Tura le falle del vecchio sistema ma non ne crea di nuovi. Non dove, almeno, è puntato l’indice dello sviluppo scientifico» (p. 225). A testimoniarlo sono per esempio le promesse che l’Europa ha disatteso di fronte a se stessa con la Strategia di Lisbona. Nel 2000 i capi di Stato si danno l’obiettivo di far diventare entro il 2010 il Vecchio Continente leader mondiale dell’economia della conoscenza. Si tratta di un piano elaborato ben dieci anni prima dalla Commissione Delors nel celebre *Libro Bianco su crescita, competitività e occupazione*. Sappiamo com’è finita e come sta andando, soldi spesi per drogare mercati che non hanno più senso di esistere piuttosto che puntare su ricerca di base, trasferimento tecnologico, formazione, lavoro altamente qualificato, creazione di hub metropolitani ad alto tasso cognitivo.

Tutto è perduto? Non sembrerebbe, il processo è reversibile dice Greco. Le ragioni sono quelle già indicate, la capacità di diagnosi delle stesse istituzioni europee non mancano, ma è mancata la forza di dar loro un seguito. A dare un segno di speranza però non è tanto o non è solo la fiducia che a una giusta diagnosi segua presto una altrettanto corretta terapia. Segni di speranza germogliano nelle pagine in cui Greco descrive le traiettorie del pensiero scientifico del XX secolo: gli sforzi teoretici e ingegneristici dei matematici (filosofi del nostro tempo) ispirati da Alan Turing e dal suo "On Computable Numbers" nella progettazione delle prime macchine pensanti, la creazione in solitario del primo calcolatore elettronico per mano di Konrad Zuse, l'elaborazione dell'architettura del computer così come oggi lo conosciamo per opera di Von Veumann (ungherese trapiantato negli States), le felici collaborazioni per l'elaborazione della "teoria matematica della comunicazione" fino alla nascita della matematica del caos; i progressi della chimica, l'invenzione della macchine molecolari, di nuovi materiali (il "Moplen" di Natta!) e poi le domande a cavallo tra fisica e biologia partorite dalle menti di Erwin Schrödinger, Niel Bohr e Max Delbruck su come funzioni la vita, la nascita della biologia molecolare, la scoperta degli acidi nucleici e del Dna; le teorie cosmologiche del Big Bang, («In un lasso di tempo inferiore a quello necessario per cucinare l'anatra e le patate arrosto si formano tutti gli elementi dell'universo», dirà il suo ideatore, l'eccentrico quanto geniale George Gamow, fisico russo anch'egli trapiantato negli Stati Uniti), la scoperta di una massa e di un'energia oscura e persino la loro calcolabilità, le costanti conferme delle visioni cosmologiche assolutamente controintuitive di Einstein; e, ancora, le imprese della medicina, il trionfo dei vaccini sulle malattie infettive, la costruzione di strumenti in grado di fotografare l'organismo e, addirittura, il cervello in funzione.

Non a tutti ma a moltissimi di questi processi hanno partecipato da protagonisti scienziati europei. Il dileggio per il sapere e l'idiosincrasia per la conoscenza sono alla moda e persino al potere. Eppure la storia ha un peso. E la storia ci lascia in eredità teorie, progetti, visioni, macchine, strumenti e concetti che ci hanno cambiato la vita più di quanto riusciamo a rendercene conto. La storia ci lascia in eredità testimonianze come quei due ragazzi che su un carretto salvano dalle bombe un apparato elettronico per misurare particelle subatomiche. Tutto questo continuerà a pesare più di scuole e università drogate di burocrazia, di politici che bazzicano "rettiliani", di malintese rivincite di popoli contro élite. Gli strumenti che ci aiutano a capire com'è fatto il mondo, a trasformarlo, sono frutto del lavoro di persone che provenienti da ogni dove hanno saputo ascendere al ruolo di élite della conoscenza cambiando le loro e le nostre vite. La faccio semplice: tutto questo continuerà a pesare di più del vociare clamante di schiere di cretini no vax.

Cristian Fuschetto

Francis Hutcheson
Pensieri sul riso e Osservazioni sulla Favola delle api
a cura di Andrea Gatti
Mimesis, Milano 2016, pp. 100, € 10



A un primo sguardo, il testo curato da Andrea Gatti, *Pensieri sul riso e Osservazioni sulla favola delle api* edito da Mimesis, potrebbe mostrarsi come una raccolta di lettere di un medesimo pensatore, l'irlandese Francis Hutcheson, su due tematiche ben distinte: una disamina epistemica sul riso, in opposizione all'opinione hobbesiana che esso scaturisca da un sentimento di superiorità, datata 1725, e una critica all'impianto morale mercantilistico e proto-capitalista di Bernard de Mandeville, edita nel 1726. Tuttavia vi è un filo nascosto che sostiene l'ordito di queste due tele e che ne motiva la pubblicazione congiunta fin dal 1750. Hutcheson è un convinto sostenitore della natura benevola dell'uomo e difende a spada tratta questa posizione contro chiunque voglia mostrare la socialità antropica come un conveniente artificio. Le tematiche sul riso in Hobbes e la inevitabile e necessaria compresenza di vizi e virtù in una comunità fiorente in Mandeville sono l'esito logico di una lettura pessimistica e negativa dell'essere umano. Come rammenta lo stesso Gatti: Hutcheson «risulta ancora oggi ammirevole per la sua fede nel principio che la mente dell'uomo sia governata non tanto da un determinismo teleologico o da una propria capacità razionale, quanto da un senso comune o morale innato, istintivo, ma soprattutto "fondamentalmente virtuoso e benevolo"» (pp. 12-13). Il saggio, dopo un'ampia e

particolareggiata introduzione del curatore volta a favorire la contestualizzazione e l'esegesi degli scritti inglesi, si struttura nei due capitoli che danno il titolo all'elaborato complessivo. Lo studio del riso porta lo scrittore irlandese a inserirsi all'interno di un filone narrativo particolarmente rigoglioso tra XVII e XVIII secolo. Eppure, Hutcheson «fu tra i primi a produrre un'epistemologia del riso, a studiarne non solo le cause produttive, ma anche gli effetti individuali e sociali» (p. 19) al fine di mostrare l'inesattezza di quella che forse costituiva, all'epoca, la più influente teoria del comico: l'idea hobbesiana. Secondo quest'ultima la risata esprimerebbe il piacere di colui che la manifesta nel rinvenire, rapportandosi a qualcun altro, un sentimento di superiorità nella propria condizione. Si palesa anche in questo frangente il naturale egoismo dell'uomo-lupo leviatanico: il passaggio all'artificio assolutistico non eclissa completamente la connaturata superbia dell'*homo hobbesiano*, la quale si svelerebbe come sostrato latente nei rapporti interumani ordinari. Con un procedimento quasi eziologico, Hutcheson vaglia la proposta dell'autore del *Leviatano* attraverso esempi e situazioni quotidiane, giungendo alla conclusione che non si possa asserire in modo generale né che il riso sia riconducibile a un sentimento di superiorità, né, all'opposto, che dalla suddetta emozione scaturisca sempre il ridere. Quindi viene enucleata la "teoria dell'incongruenza", per la quale la risata sarebbe causata dalla «unione di immagini che presentano idee corollarie opposte e qualche somiglianza nell'idea principale» (p. 52). Una sintesi grottesca originerebbe il senso del comico, sia quando il contrasto è semantico, sia quando a cozzare sono i suoni: il cosiddetto gioco di parole. La teoria appena esposta, lungi dall'essere un mero esercizio dialettico, offre all'autore il modo di avanzare, in opposizione a Hobbes, la sua ottimistica antropologia, esibendo la funzione e il valore morale di questa peculiare espressione umana. Il coefficiente

edonico generato dalla risata costituisce un ottimo espediente catartico per il soggetto; inoltre la contagiosità di tale affezione partecipa nella fondazione della socialità, in quanto «se non siamo fatti bersaglio noi o i nostri amici, il riso ci dispone a una buona opinione della persona che lo suscita» (p. 57). Oltre a ciò il riso, accostando archetipi di grandezza e banalità, consente a chi ne è colto di prendere le distanze dall'oggetto del comico per riassegnarlo alla sua corretta posizione nella scala delle priorità. Ed è in ciò che il ridicolo rivela il suo valore gnoseologico. Condizionato dalle proprie passioni, dalla tensione all'infinito delle proprie facoltà, l'individuo spesso travalica ciò che l'esperienza e l'acume gli dovrebbero permettere di concludere: ridere di questa condizione rappresenta una zavorra ai voli pindarici a cui l'uomo troppo sovente si abbandona. Tale mansione è tanto autodiretta quanto eterodiretta poiché addolcisce ammonizioni e critiche inducendo una buona disposizione e una franca riflessione in colui che ne viene colpito. Ergo, anche nelle scelte retoriche si evince la naturale predisposizione alla socievolezza dell'*homo sapiens*. Nonostante le numerose qualità relazionali di questa affezione, il mittente si premura di mettere in guardia colui che non tiene conto delle differenti predilezioni e capacità cognitive dei suoi interlocutori. Mescolando idee opposte, il comico può portare a non discernere il meschino dall'aulico, esaltando ciò che è per natura infimo o degradando ciò che in sé è eccelso. Per questo è quanto mai necessario seguire alcune regole pratiche delucidate dallo stesso Hutcheson. Queste norme a conclusione del capitolo "Pensieri sul riso" guidano il curatore Gatti a ipotizzare un certo prospettivismo epistemico nello scrittore irlandese. Differenti gradi di consapevolezza e di inclinazione spirituale sono in grado di corrompere il benefico effetto del ridere, per cui, in quanto artificio retorico, colui che si avvale del ridicolo deve tenere conto delle peculiarità dell'uditorio. La

capacità di una verità di essere ritenuta oggettiva si fonda sempre in parte sul credito soggettivo che ciascuno è disposto ad affidarle. L'assolutamente vero non descriverebbe quindi ciò che si qualifica in quanto evidente in sé o incontestabile. Spostarsi da Hobbes a Mandeville, ovvero dalla prima alla seconda parte del saggio, significa esaminare una serrata critica contro la retorica demagogica di questo scrittore e soprattutto contro la sua corrosiva etica mercantilistica, foraggiera di una perversa valutazione del vizio. *La favola delle api* rappresenta l'allegoria di un alveare come società opulenta nella quale le perversioni connaturate alla natura orgogliosa delle api sono modulate e indirizzate dalla politica, mediante l'artificio delle pubbliche virtù, alla crescita e all'accumulazione di benessere. L'uomo che si cela dietro alla figura antropomorfa dell'ape è per Mandeville un essere principalmente dotato di uno smisurato amore di sé: questo è la fonte primaria dei malcostumi quali il lusso, l'invidia, la malizia. Il legislatore, più che arrischiare nell'utopico e controproducente tentativo di eliminare i vizi, dovrebbe direzionare i suddetti nella produzione di ricchezze, in special modo attraverso la buona educazione e il timore per la disapprovazione altrui, ossia la vergogna, il principale nemico dell'orgoglioso abitante dell'alveare mandevilliano.

Hutcheson palesa la fallacia di questa interpretazione e propone altri modelli possibili di organizzazione comunitaria che non implicano una giustificazione delle depravazioni. Innanzitutto è necessario distinguere tra appetizioni e affezioni o passioni: i bisogni del primo tipo «sono naturalmente determinati da un senso di dolore preliminare a qualunque opinione sulla bontà dell'oggetto in sé, desiderato al fine precipuo di rimuovere quel dolore»; i secondi «sorgono solo su una preliminare opinione che vi sia qualcosa di buono – per noi o per coloro che amiamo – nell'oggetto. Questi ultimi desideri possono tuttavia accompagnarsi al dolore quando l'oggetto che si immagina buono è

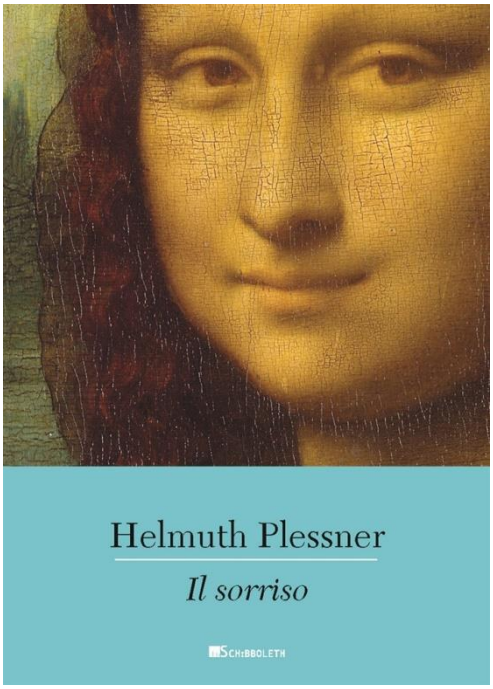
sfuggente» (p. 66). Il mancato assolvimento di queste esigenze apporta inevitabile dolore nel primo caso; nel secondo, ristabilendo l'importanza e le qualità intrinseche al movente e dissociandovi le opinioni false, è possibile prevenire la sofferenza. Da questa differenziazione emerge una morale di condotta sociale la quale non impone un'etica coercitiva verso le passioni, la quale, come ogni forma di proibizionismo, produrrebbe malcontento e rigetto; bensì la fede nella benevolenza antropica dell'autore affida all'autovalutazione individuale la competenza per assegnare alle proprie affezioni il giusto peso nella personale ricerca eudemonistica. Il mittente esibisce appunto una prospettiva mediale per la quale i piaceri non sono elementi da ostracizzare, purché essi non generino brame inutili e non si trasformino in abitudini deleterie per la persona e la società. L'eterogeneità delle comunità umane permette al consumo di svilupparsi anche attraverso la temperanza e la moderazione, qualità queste che divergono nei vari soggetti a seconda della loro condizione socio-economica. Difatti ognuno ha il dovere di concedersi alle passioni relativamente alle proprie possibilità e sempre tenendo bene a mente l'assunto, quasi proto-utilitaristico, che la felicità somma si realizza nella sua più ampia diffusione. La perniciosità di una allegoria quale *La favola delle api* appare evidente nella riflessione di Hutcheson: «lusso, intemperanza e orgoglio, nella loro accezione comune, sono vizi; [...] i lettori comuni immaginano ancora che quei termini denotino vizi; ma apprendendo che quanto essi confusamente immaginano come vizioso è in realtà necessario al bene comune, perderanno la loro avversione al male morale in generale e lo immagineranno ben compensato da alcuni dei suoi vantaggi» (p. 74). Non soltanto il testo di Mandeville non chiarifica in quale modo i vizi dovrebbero necessariamente essere compresenti alle virtù, ma tende a giustificare i primi sulla base del loro effetto economico-politico, mortificando l'idea di una eticità intrinseca all'atto e

svuotando di utilità qualunque intervento moralizzante. Le licenziosità divengono così qualcosa da tollerare e addirittura perpetrare. La fortuna della *Favola delle api* scaturirebbe dalle argomentazioni capziose e volte alla persuasione del lettore. Quest'ultimo resta confuso di fronte alle incoerenze e contraddizioni del testo, le quali vengono dischiuse dall'accurata analisi del pensatore irlandese e illustrate nella loro natura aporetica. Attraverso uno stile semplice e diretto, atto alla divulgazione, Hutcheson affronta non soltanto due dei teorici più famosi nella produzione filosofica britannica, egli prende parte a un dibattito che segna l'intera storia del pensiero umano. La condizione naturale dell'uomo, la sua antropologia, è la prima pietra di qualunque struttura filosofica. Politica, etica, gnoseologia non possono prescindere dalla preliminare definizione dell'essenza dell'individuo, perché se i sistemi posso crollare, vi sono sempre costruttori pronti a erigere nuovi palazzi del sapere, e il solo modo per poter arguire la forma della nuova struttura è studiando coloro che ne sono gli artefici. Per tale motivo questo libro può costituire un valido aiuto nella contemporaneità: in un'epoca di immoralità e degrado, in cui la speranza nell'altro scema fino a impedire di fidarsi di chiunque al di là di se stessi nell'inconscia supposizione filo-mandevilliana che nessun atto è mai disinteressato, considerare l'altro un essere simile a se stessi, con le medesime virtù e paure, ricordarsi che ognuno condivide la facoltà di ridere e che la presenza di tale espressione ha il compito precipuo di unirci e di aiutarci nella comprensione di ciò che conta nella vita, può portare ciascuno, quale costruttore dell'essere, a edificare, invece di una fortezza eretta sui vizi, un faro accogliente sulla rotta per una società più giusta. «A meno che tutta l'umanità sia pienamente dotata non solo di ciò che è necessario ma anche di tutte le innocenti comodità e dei piaceri della vita, è ancora possibile, in assenza di vizi, favorire notevoli consumi

prendendosi cura in maniera onesta della famiglia, degli amici o di qualche degna persona in difficoltà» (p. 76).

TOMMASO CORLEONI
203240@studenti.unimore.it

Helmuth Plessner
Il sorriso
con testo tedesco a fronte
Traduzione e cura di Vallori Rasini
Inschibboleth Edizioni, Roma 2018, pp. 96, € 10



Il sorriso pare essere un'espressione *al diminutivo*, un cenno che non esplode, silenzioso, sfumato, trascurato nella sua dignità ontologica, in quanto considerato spesso, cenno o *incipit* di qualcosa d'altro, un quasi riso, come indicherebbe la struttura della parola stessa in molte lingue, che richiama il riso, come se il sorriso accennasse semplicemente «alla fase iniziale» del riso o ne fosse una piccola traccia (p. 43). E tuttavia l'ermeneutica del sorriso conduce su strade affatto diverse rispetto alle espressioni più intense di riso e pianto.

Queste espressioni plateali, la cui causa scatenante risulta visibile, secondo Plessner ci dicono di una momentanea rottura della relazione fra persona e corpo; il corpo cessa a un certo punto di essere servo fedele dell'anima e manifesta la sospensione temporanea della capacità di trasformare l'emozione immediata in simbolo. Sospensione dunque di una capacità, quella simbolica, che più propriamente dice dell'umano. Nel parossismo del riso o del pianto emerge dunque il paradosso di una sospensione della facoltà più propriamente umana, che tuttavia proprio per questo pare dirci meglio cosa l'uomo sia.

Il sorriso, gesto polivalente, «che si colloca nella temperata zona intraumana» (*ibid.*), al contrario, trascende l'immediata

identificazione della causa che l'ha scatenato. Esso sorge in momenti diversi e segnala emozioni spesso antitetiche: si sorride di benevolenza, di scherno, anche di rabbia, e tuttavia queste emozioni variegate, paiono riuscire a esprimersi bene attraverso questo cenno del viso, che in ogni caso, sembra dare l'impressione «che si abbia a che fare con un rasserenamento e un'illuminazione del volto, con un rilassamento che porta con sé un'aura di serenità e liberazione» (p. 39).

A differenza della mimica esplosiva del riso, della perdita di controllo cui esso rimanda immediatamente, il sorriso «mantiene una garbata distanza dalla propria emozione e dall'altro, da ciò che lo suscita e da ciò a cui si rivolge» (p. 41). Il suo nobile distacco dall'immediata necessità delle leggi di causa ed effetto, si evince anche dal fatto che esso non vincola a una reazione.

Sebbene sia caratterizzato da una forma impulsiva debole, ciò non vuol dire che sia indice di emozioni deboli; spesso una mimica esplosiva ci dice di un sentimento debole. A ogni modo si tratta di una «forma espressiva *sui generis*» (p. 45), poiché «nell'esprimere, esso preserva una distanza dall'espressione» (p. 47).

Attraverso il sorriso la natura si fa arte, gioco, allusione, dissimulazione. Nel riso siamo assorbiti nell'espressione, ne siamo sopraffatti e fatichiamo ad affrancarcene; quando si sorride, al contrario, si mantiene un distacco dall'espressione che palesa il fatto di essere in relazione con essa e col proprio volto: «nel sorriso *noi stessi* scolpiamo i nostri sentimenti, *diamo* loro espressione nel campo di gioco del volto» (p. 53). Si tratta di un'allegoria, di un raffinato simbolismo consapevole di sé, che trasforma un atteggiamento naturale in un linguaggio comportamentale. È proprio tale distanziamento che rende il sorriso espressione di comunicazione, poiché «sorridendo ci si fa intendere» (*ibid.*); esso palesa un'avvenuta comprensione: «il suo retroterra è il medesimo de linguaggio: fa intendere, dice e

significa, sebbene in forma trattenuta, velata, inesplicita» (p. 55).

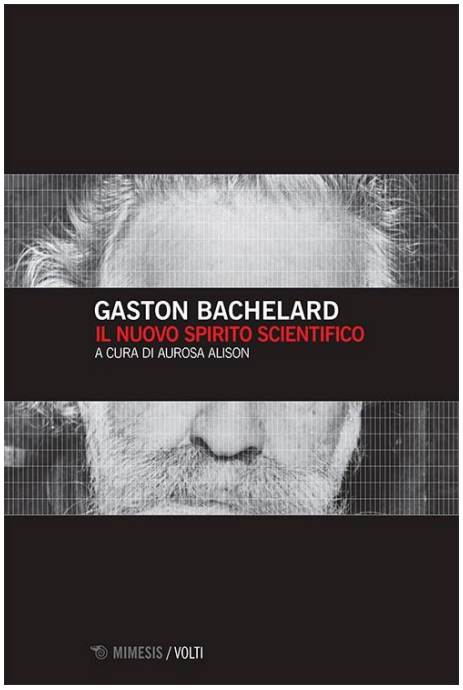
Proprio in virtù di questa sua peculiare capacità di lasciare delle tracce, di giocare con l'implicito, esso viene definito come la *mimica della posizione umana*. Il sorriso dunque rende manifesta l'eccentricità dell'*anthropos* e la sua peculiare posizione tra i gradi dell'organico.

Per Plessner anche riso e pianto sono espressioni, o meglio esplosioni tipicamente umane e tuttavia esse vanno palesando l'umano nel momento della perdita del controllo. La sospensione della capacità razionale di controllo, conduce alla conclusione che solo chi è capace di dominio su se stesso può temporaneamente perderlo: «in questa perdita si manifestano l'essere distanziato e la spiritualità» (p. 63). Dunque riso e pianto manifesterebbero indirettamente, nella temporanea frattura tra corpo e persona, il distanziamento tipico dell'umano. Al contrario il sorriso è una manifestazione consapevole della distanza, emblema perciò di quell'ente irrimediabilmente scisso tra costrizione e libertà.

Come sostenuto da Vallori Rasini nell'introduzione al testo «il sorriso rappresenta dal punto di vista espressivo l'emblema più azzeccato della condizione antropologica; è la più autentica espressione dell'umanità dell'uomo» (p. 29).

Fabiana Gambardella

Gaston Bachelard
Il nuovo spirito scientifico
a cura di Aurosa Alison
Mimesis, Milano 2018, pp. 164, € 15



«Ogni uomo colto segue fatalmente una metafisica» (p. 33). Anzi due – aggiunge qualche riga più in là Bachelard – razionalismo e realismo. È l'incipit de *Il nuovo spirito scientifico*, giunto alla sua terza edizione italiana a cura di Aurosa Alison per i tipi di Mimesis. Un libro imprescindibile che pone l'accento sull'andamento evolutivo della conoscenza, sul suo inalienabile carattere storico. Come afferma Alison nell'accurata *Prefazione* «la scienza, così come i risultati che ne conseguono, non può essere concepita come un unico blocco ma come un continuo sviluppo rivoluzionario» (p. 16). Seguendo il gioco dialettico bachelardiano sarà allora possibile mostrare l'essenziale novità del pensiero scientifico contemporaneo: è questo, in fondo, il principale motore dell'epistemologia storica. Tesa, altresì, a rimodulare i rapporti costantemente cangianti tra scienza e filosofia. Una filosofia, quella della scienza, che non può restare nei perimetri angusti della teoresi, ma che si fa subito applicativa. La ritmica tra scienza e filosofia consente a Bachelard di individuare un preciso *vettore epistemologico*: «la scienza va dal razionale al reale e niente affatto inversamente, dalla realtà al generale, come professavano tutti i filosofi, da Aristotele a Bacone» (p. 35). In tal senso la scienza è deduttiva e non già induttiva o, meglio, *predittiva*. Tale predizione non è mai costituita a partire da una

conoscenza meramente soggettiva, la sua natura verificazionale si esprime nel passaggio dal soggetto al progetto, ossia la conoscenza scientifica si determina come parte integrante di un progetto, «la meditazione dell'oggetto attraverso il soggetto assume sempre, nel pensiero scientifico, la forma del progetto» (p. 40). La scienza è il realizzarsi del razionale e, in particolare, del razionale nell'esperienza fisica. Specularmente «l'esperienza fisica è in tal modo una ragione confermata [...], un ritorno del normativo nell'esperienza» (p. 36). Bachelard dipana il dichiarato intento dell'opera – «afferrare il pensiero scientifico contemporaneo nella sua dialettica e mostrarne così l'essenziale novità» (p. 41) – attraverso vari argomenti. La geometria non euclidea (I), la meccanica non-newtoniana (II), il rapporto fra materia e irradiazione (III), il rapporto fra i corpuscoli e le onde (IV), determinismo e indeterminismo nella scienza (V) e, infine, un'epistemologia non cartesiana (VI) che è precisamente quella che incarna la novità dello spirito scientifico contemporaneo. In fondo il testo di Bachelard è un impeccabile elogio del probabile, del mutamento, dell'errore, quali viatici della riforma della nostra conoscenza usuale. Bachelard inizia subito col riconoscere che la geometria non-euclidea non è fatta per contraddire la geometria di Euclide, «ma costituisce piuttosto una specie di fattore aggiunto che permette la totalizzazione, il completamento del pensiero geometrico, l'assorbimento in una pangeometria» (p. 37). La concezione dello spazio muta in rapporto alle nuove teorie fisiche e all'emersione del problema epistemologico. I concetti di misura occupano un posto di primo piano in cui la veridicità della dimensione geometrica dipende da fattori matematici. Il filosofo francese viene assorbito dalle considerazioni metafisiche e psicologiche introdotte dalla geometria non-euclidea, e così inizia a orientare la sua predisposizione per le geometrie razionali verso una geometria che implica l'uso di una quarta dimensione, ossia una

geometria che chiama in causa la nostra presenza nello spazio. È in particolare il riferimento alle teorie einsteiniane e newtoniane a rivelare la differenza sostanziale tra vecchio e nuovo spirito scientifico: «vivevamo nel mondo newtoniano come in una dimora spaziosa e chiara. Il pensiero newtoniano era a prima vista un tipo meravigliosamente chiaro di pensiero chiuso; non era possibile uscirne senza rottura» (p. 61). Il passaggio dalla dimora chiara e spaziosa all'universo incerto e ricco di ombre della scienza contemporanea passa per la consapevolezza che alcune nozioni geometriche, come quella di posizione o di simultaneità, devono essere colte in una composizione sperimentale. Il mondo, più che la nostra costituzione o rappresentazione, diviene la nostra verifica. Occorre abbandonare il *realismo elementare*, che è percepito da Bachelard come un errore. Nessuna qualità individuale va inscritta negli elementi, che saranno piuttosto definiti come parti integranti di un insieme, di una struttura. La dialettica tra determinismo e indeterminismo – affrontata in particolare nel V capitolo, ma che soggiace all'intero testo – è senz'altro quella che meglio illustra l'epistemologia bachelardiana. Ripercorrere la storia del determinismo significa elaborare una *filosofia del cielo stellato*, scrutare la profondità dei cieli, giacché «se vi sia qualche cosa di fatale nella nostra vita, quest'è, prima di tutto, una stella che ci domini e ci trascini» (p. 99). «Seguendo l'astronomia fino al secolo scorso – sostiene Bachelard – possiamo renderci conto del doppio senso implicito nel determinismo, preso ora come carattere fondamentale del fenomeno, ora come forma a priori della conoscenza oggettiva» (p. 100), e tutte le confusioni nelle discussioni filosofiche posso essere fatte risalire al «passaggio surrettizio dall'uno all'altro senso» (*ibid.*). È probabilmente dovuta a quest'origine astronomica l'incapacità dei filosofi rispetto ai problemi riguardanti le perturbazioni, gli errori, le incertezze. Il filosofo, sovrastato dal determinismo, occulta l'errore e mal si orienta nell'indeterminismo della

scienza e nella fenomenologia probabilistica auspicata da Bachelard. Perché in fondo «il sentimento del *determinato* è il sentimento dell'ordine fondamentale, il riposo della mente dato dalle simmetrie, la sicurezza dei legami matematici» (p. 101). E allora il vecchio spirito scientifico consisterà prevalentemente nei timori e nelle accortezze, nelle precauzioni prese affinché il fenomeno già conosciuto e definito si riproduca senza eccessive deformazioni. Ma probabilità e ignoranza non sono sinonimi, come non lo sono possibilità e contingenza. Bachelard ricorda le parole acute di Margenau secondo cui «vi è una grande differenza tra queste due espressioni: un elettrone si trova in un certo punto dello spazio, ma non so dove, non posso saperlo; e il dire: ogni punto è un posto ugualmente probabile per l'elettrone. L'ultima affermazione, infatti, contiene anche l'assicurazione che, se io eseguo un grandissimo numero di osservazioni, i risultati saranno regolarmente distribuiti in tutto lo spazio» (pp. 110-111). Cosa che fa emergere un sincero carattere positivo della conoscenza probabile. Insomma il principio di indeterminazione di Heisenberg rappresenta un vero e proprio smacco per l'io legislatore kantiano: se con *p* indichiamo la posizione dell'elettrone e con *q* la sua velocità, ne consegue che a) non è possibile stabilire con precisione l'una e l'altra contemporaneamente; b) *p* e *q* si compensano, cioè più informazioni si desiderano su una delle due, più se ne perdono sull'altra e viceversa. Vi è perciò «un'interferenza essenziale tra il metodo e l'oggetto» (p. 114) e, in secondo luogo, una *limitazione delle attribuzioni realistiche*. Vale a dire che le parole posizione e velocità non avranno un significato universale, non esisteranno come qualità prime, ma solo come qualità seconde, «poiché ogni qualità è solidale con una relazione» (p. 116). Infine è il tempo che fa le cose, nel nuovo spirito scientifico è il tempo a incaricarsi di realizzare il soltanto probabile, di renderlo effettivo. Si passa così da una legge statica, dove le possibilità si addizionano istante dopo

istante, a una legge dello sviluppo temporale. «In tal modo, la realtà, coadiuvata dalla durata, finisce sempre con l'incorporare il probabile nell'essere» (p. 111). L'elogio del probabile è compiuto.

ALESSANDRA SCOTTI

Norme Redazionali

I testi vanno inviati esclusivamente via email a
redazione@scienzaefilosofia.it
in formato Word con le seguenti modalità:

Abstract in inglese (max. 200 parole)

Testo	Le note vanno inserite a fine testo con:
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman	Carattere: Calibri o Times o Times New Roman
Corpo: 12 Interlinea: 1,5	Corpo: 10 Interlinea: singola

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi devono aggirarsi tra le 15.000 – 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli vanno sempre divisi per paragrafi. Anche le note devono essere essenziali, limitate all'indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e non dovrebbero contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo. È indispensabile un abstract in lingua inglese (max. 200 parole). A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli sono selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretendono, almeno nell'intenzione – per l'inconscio ci stiamo attrezzando – alcun rinvio didascalico.

Note

Norme generali
a) Autore: nome puntato e cognome in Maiuscolo/minuscolo tondo seguito da una virgola. Se si tratta di due o più autori, citarli tutti di seguito inframmezzati da virgole o trattino. Evitare l'uso di Aa.Vv. e inserire il curatore o i curatori come Autori seguito da "(a cura di)"
b) Titolo: Maiuscolo/minuscolo corsivo sempre, seguito da virgola.
c) Editore: occorre inserire la Casa Editrice.
d) Città e data: Maiuscolo/minuscolo tondo, non inframezzate da virgola. Le città straniere vanno in lingua originale.
e) L'anno di edizione. Nel caso in cui non si cita dalla prima edizione a stampa, occorre specificare l'edizione con un apice.
Esempio:
[1] G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
[2] A. Caronia, *Il Cyborg. Saggio sull'uomo artificiale* (1984), Shake, Milano 2008.
[3] E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), tr. it. Feltrinelli, Milano 2001.
[4] G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.
[5] P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998.
[6] G. Macchia, *Il paradiso della ragione*, Laterza, Roma-Bari 1961², p. 12. ["²" sta per seconda edizione].

Nel caso in cui si tratti di uno scritto già precedentemente citato, le indicazioni circa l'opera possono essere abbreviate con le seguenti diciture: "cit." (in tondo), "*op. cit.*" (in *corsivo*), "*ibid.*" o "*Ibid.*" (in *corsivo*).
Dopo la prima citazione per esteso si accetta il richiamo abbreviato costituito da: Autore, Prime parole del titolo seguite da puntini di sospensione e dall'indicazione "cit." (invariata anche nel caso di articoli di riviste).
Esempio:
[12] A. Caronia, *Il Cyborg...*, cit.

Casi in cui si usa "cit.":
Quando si tratta di opera citata in precedenza ma non nella Nota immediatamente precedente (per quest'ultimo caso si veda più avanti).
Esempio:
[1] E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, cit.

- Casi in cui si usa "*op. cit.*" (in *corsivo*):
Quando si tratta di un Autore di cui fino a quel punto si è citata un'unica opera.
Esempio:
[1] B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.
[2] G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.
[3] B. Croce, *op. cit.*, p. 230. [Il riferimento è qui chiaramente a *Discorsi di varia filosofia*, poiché nessun'altra opera di Croce era stata precedentemente citata].

Nel caso in cui, invece, siano già state citate due o più opere dello stesso Autore, o nel caso in cui in seguito si citeranno altre opere dello stesso autore, *op. cit.* va usato solo la prima volta, poi si utilizzerà "cit.".
Esempio:
[1] B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.
[2] G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.
[3] B. Croce, *op. cit.*, p. 230.
[4] Id., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1913, p. 44.
[5] P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, p. 120.
[Se a questo punto si dovesse citare nuovamente B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, per non creare confusione con *Saggio sullo Hegel*, si è costretti a ripetere almeno il titolo seguito da "cit."; la Nota "[6]" sarà dunque]:
[6] B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit., pp. 234-235.
In sostanza, "*op. cit.*" sostituisce il titolo dell'opera (è questo il motivo per cui va in *corsivo*) e comprende anche le indicazioni tipografiche; cit. sostituisce solo le indicazioni tipografiche (è questo il motivo per cui non va mai in *corsivo*).

- Casi in cui si usa "*ibid.*" o "*Ibid.*" (in *corsivo*):
a) Quando si tratta di un riferimento identico alla Nota precedente.
Esempio:
[1] B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1942, pp. 232- 233.
[2] *Ibid.* [Ciò significa che ci riferisce ancora una volta a B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233].
[N.B.: *Ibid.* vale anche quando si tratta della stessa opera, ma il riferimento è ad altra pagina e/o volume o tomo (che vanno specificati)]:
[3] *Ibid.*, p. 240.
[4] *Ibid.*, vol. I, p. 12.
b) Quando ci si riferisce a uno scritto diverso, ma dello stesso autore (ad esempio nelle raccolte moderne di opere classiche. In tal caso, inoltre, la data della prima pubblicazione va tra parentesi).
Esempio:
[1] F. Galiani, *Della moneta* (1750), in Id., *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, in *Illuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI, pp. 1-314.
[2] Id., *Dialogues sur le commerce des bleds* (1770), *ibid.*, pp. 345-612. [*ibid.* in tal caso sotituisce: F. Galiani, *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, in *Illuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI].
c) Quando ci si riferisce a uno scritto contenuto in opera generale (l'esempio classico sono i volumi collettanei) citata nella Nota immediatamente precedente:
Esempio:
[1] G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980, pp. 117-124.
[2] P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350. [*ibid.* in tal caso sostituisce: *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980].

Tutte queste indicazioni valgono non solo quando si tratta di Note diverse, ma anche quando, nella stessa Nota, si cita più di un'opera.
Esempio:
[1] Cfr. G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano-Napoli, 1980, pp. 117-124; ma si veda anche P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350.

Nel caso in cui si tratta dell'edizione moderna di un classico, è indispensabile specificare tra parentesi l'anno di pubblicazione e quindi il curatore, in particolare se si tratta di edizioni critiche.
Esempio:
[1] G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi* (1632), a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1970, pp. 34-35.

Opere in traduzione

Quando si cita dalle traduzioni è consentito omettere il titolo originale, ma occorre sempre specificare la data dell'edizione originale tra parentesi, e l'editore della traduzione preceduto dall'abbreviazione "tr. it.", "tr. fr." ecc.
Esempio:
[1] M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. Utet, Torino 1969, p. 124.
[2] Id., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), tr. fr. Gallimard, Paris 1985.

Articoli di riviste

La citazione completa è così composta:
Autore, Titolo del saggio, indicazione "in" seguita dal titolo della riviste tra *virgolette basse*, annata in numeri romani, numero del fascicolo in numeri arabi (sempre preferito all'indicazione del mese), numeri delle pagine.
Esempio:
[1] D. Ferin, *Profilo di Tranquillo Marangoni*, in «Grafica d'arte», XV, 57, 2004, pp. 22-25

Citazioni

Le citazioni nel testo possono essere introdotte in due modi:

1) se si tratta di brani molto lunghi o di particolare rilevanza possono essere trascritti con corpo più piccolo rispetto al resto del testo, preceduti e seguiti da una riga vuota e senza virgolette.
2) se si tratta di citazioni più brevi o interrotte e spezzettate da interventi del redattore dell'articolo vanno messe nel corpo del testo principale, introdotte da caporali: «Xxxxxxx»
   Nel caso 2) un'eventuale citazione nelle citazione va posta tra virgolette inglesi semplici: «Xxxx "Xxxxxxx"»

Segno di nota al termine di una citazione

Quando la citazione rimanda a una nota, il richiamo di nota deve venire subito dopo l'ultima parola nel caso 1, subito dopo le virgolette nel caso 2: solo dopo va introdotto il segno di punteggiatura che conclude la frase.
Esempio:
«Conobbi il tremolar della marina»[2].

Congiunzioni ("d" eufonica)

Si preferisce limitare l'uso della "d" eufonica ai soli casi in cui essa serva a staccare due vocali uguali.
Esempio:
"a essi" e non "ad essi"; "ad anticipare" e non "a anticipare".
È consentito "ad esempio", ma: "a esempio", in frasi del tipo "venire citato a esempio".

Bibliografie

Evitare le bibliografie, i testi di riferimento vanno in nota.

Avvertenza sulle note

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, le note devono essere essenziali e non introdurre nuovi elementi di analisi critica. Questi ultimi vanno solo ed esclusivamente nel testo.

Titoli e Paragrafi

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, gli articoli vanno titolati e suddivisi in paragrafi. Qualora l'autore non provvedesse, il redattore che cura l'editing dell'articolo è tenuto a dare il titolo all'articolo e a suddividere l'articolo in diversi e brevi paragrafi.

S&F_scienzaefilosofia.it

ISSN 2036 _ 2927

www.scienzaefilosofia.it