



Lo Sguardo.net
rivista di filosofia

N. 22, 2016 (III)

Antropocene

Fine, medium o sintomo dell'uomo?

a cura di Sara Baranzoni, Antonio Lucci, Paolo Vignola

LO SGUARDO – RIVISTA DI FILOSOFIA

Aut. Tribunale di Roma n° 387/2011 - ISSN: 2036-6558
EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

COMITATO SCIENTIFICO:

NUNZIO ALLOCCA (SAPIENZA Università di Roma) - ANTONELLO D'ANGELO (SAPIENZA Università di Roma) - LISA BLOCK DE BEHAR (Universidad de la República) PAOLO D'ANGELO (Università degli studi Roma Tre) - MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO (Universidade de Coimbra) - ROBERTO ESPOSITO (Istituto Italiano di Scienze Umane), - MIGUEL ANGEL GRANADA (Universitat Autònoma de Barcelona) - THOMAS MACHO (Humboldt Universität zu Berlin) - MARCELLO MUSTÉ (SAPIENZA Università di Roma) - MARIA TERESA PANSERA (Università degli studi Roma Tre) - FABIO POLIDORI (Università degli studi di Trieste) - LORENA PRETA (Psicanalista, membro ordinario SPI) - PAOLA RODANO (SAPIENZA Università di Roma) - WOLFGANG ROTHER (Universität Zürich) - EMANUELA SCRIBANO (Università di Venezia) - FRANCESCO SAVERIO TRINCIA (SAPIENZA Università di Roma) - NICLA VASSALLO (Università degli Studi di Genova) - DONALD PHILIP VERENE (Emory University)

CAPOREDATTORI:

Simone Guidi (Coordinamento editoriale)
Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

REDAZIONE:

Federica Buongiorno, Marco Carassai, Libera Pisano

Sito web: www.losguardo.net
Contatti: redazione@losguardo.net

“Lo Sguardo” è una rivista elettronica di filosofia *Open access* pubblicata da EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA. A partire dal 2010 la rivista pubblica con cadenza quadrimestrale numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono “Lo Sguardo” sono:

“Articoli”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a *peer review* dal Comitato dei lettori della rivista.

“Interviste”: la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.

“Contributi”: la sezione, attiva a partire dal numero di Giugno (IX, 2012) ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti ad un *doppia blind review* da parte del Comitato dei lettori e altri collaboratori, esperti nelle materie in questione, selezionati per l'occasione dai responsabili della rivista.

“Testi”: la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.

N. 22, 2016 (III)

Antropocene. Fine, medium o sintomo dell'uomo?

a cura di Sara Baranzoni, Antonio Lucci, Paolo Vignola

Indice:

L'Antropocene: fine, sintomo o medium dell'uomo?

Editoriale di Sara Baranzoni, Antonio Lucci, Paolo Vignola pp. 5-9

¶ Sezione Prima - *Primi passi nell'Antropocene*

Contributi/1: *La disarmonia del mondo. L'Antropocene e l'immagine premoderna della natura*, di Tommaso Guariento pp. 13-32

Articoli/1: *Mapping a Controversy of our time: The Anthropocene*
di Simone Belli pp. 33-49

¶ Sezione Seconda - *Cartografie filosofiche dell'Antropocene*

Articoli/2: *Des «fins de l'homme» à l'«invention de l'homme»: de la grammatologie à la néguanthropologie. Comment s'orienter dans la pensée, face au transhumanisme et dans l'Anthropocène?*, di Anne Alombert pp. 53-71

Articoli/3: *En sautant l'obstacle anthropique. Hypothèse d'un nihilisme athlétique à l'âge de l'Anthropocene avec Bachelard, Deleuze et Stiegler*
di Paolo Vignola pp. 73-85

Articoli/4: *Michel Serres: una filosofia su ciò che ci attende*
di Francesco Bellusci pp. 87-94

Articoli/5: *The Evil Berger in the Good Berger's Habit: Martin Heidegger, Peter Sloterdijk and the Apocalyptic Playground of the Anthropocene*
di Arianne Conty pp. 95-107

Contributi/2: *Per un'etica co-immunologica. La questione dell'antropocene in Sloterdijk tra sferologia e antropotecnologia*, di Marco Pavanini pp.109-122

¶ Sezione Terza - *Sguardi sull'Antropocene*

Articoli/6: *Always already Anthropocene? On the production of the things themselves*
di Riccardo Baldissoni pp.125-140

Articoli/7: *Lettere persiane agli abitanti dell'antropocene*
di Stefania Consigliere pp.141-157

Contributi/3: *Anthropozäne Architektur: Die Sichtbarkeiten des Anthropos*
di Dennis Pohl pp.159-169

Recensioni, discussioni e note pp.171-227

Editoriale

L'Antropocene. Fine, medium o sintomo dell'uomo?

Sara Baranzoni, Antonio Lucci e Paolo Vignola

Fin dal suo esordio, il termine 'Antropocene' si è presentato come un 'evento' (secondo la definizione data da Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz nel loro *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, edito nel 2013 per i tipi Seuil), tanto nel senso di uno *shock* rispetto all'umanità, quanto per ciò che concerne le risposte provenienti da discipline anche molto distanti tra loro. Coniato dal Nobel per la chimica Paul Crutzen nel 2000, e indicante la supposta era geologica, successiva all'Olocene, in cui l'uomo sarebbe diventato il principale fattore di trasformazione delle condizioni ambientali terrestri, l'Antropocene ha conosciuto negli ultimi quindici anni un enorme successo anche nelle scienze sociali e in filosofia. Se lo strato più superficiale del suo significato è direttamente connesso con il cambiamento climatico indotto dall'industrializzazione, le questioni soggiacenti riguardano, infatti, diversi nodi problematici su cui si è retta e continua a reggersi l'attitudine del pensiero occidentale, nonostante le scosse telluriche ricevute almeno da Nietzsche in poi: *in primis* l'opposizione tra natura e cultura e, come in un effetto a valanga, l'antropocentrismo, l'etnocentrismo, l'androcentrismo, il prometeismo, la razionalità illuministica, la stessa idea di *telos* e di storia universale nei suoi rapporti intrinseci con il Neolitico. In ultimo, ciò a cui l'Antropocene sembra chiamare, dagli scienziati naturali fino ai filosofi, agli economisti e alla politica, è la possibilità/necessità di pensare il futuro in quanto tale.

L'Antropocene richiede innanzitutto di pensare, a partire dalla possibile *fine* della vita umana sulla terra causata dall'uomo stesso, la radicale problematicità di una teleologia della ragione, di un fine cioè essenzialmente umano inscritto all'orizzonte dell'umanità. Oltre alla inaggrabile questione relativa all'entropia, e alla sua connessione con l'industrializzazione capitalistica, ciò che probabilmente rende l'Antropocene un concetto problematico e allo stesso tempo affascinante risiede in una constatazione contraddittoria: l'Antropocene svelerebbe in realtà la fallacia dell'antropocentrismo. In altre parole, nel momento stesso in cui si attribuisce all'uomo una regia catastrofica nei confronti della Terra, ci si rende sempre più consapevoli di quanto l'umanità e la sua esistenza dipendano

essenzialmente da entità non-umane, quali gli *agenti* atmosferici, le tecnologie, gli altri esseri viventi e lo stesso strato geologico su cui cammina. Secondariamente, a quale umanità si riferisce l'*anthropos* chiamato in causa come autore, non dei suoi fini, ma della propria fine? Se le cause dell'imminente catastrofe risiedono in un *determinato* insieme di attività umane, è evidente che non si possa indicare dietro l'*anthropos* l'umanità *astratta* e in generale 'colpevole' di avvelenare la terra. Non è solo una questione di etnocentrismo, per quanto necessario correlato dell'antropocentrismo, bensì di sfruttamento e di oppressione del vivente – ragione per cui è stato anche proposto il termine 'Capitalocene' (da autori come Jason Moore e Donna Haraway). È proprio tale valutazione, del resto, che permette probabilmente di sviluppare un discorso sui fini dell'uomo, ma solo per compensazione rispetto al difetto di finalità che l'*anthropos* mostra da sempre; compensazione, ossia costruzione di un futuro eco-logico ed eco-nomico che superi il capitalismo come rapporto sociale e geopolitico, e in cui l'essere umano e la ragione occidentale non solo non si pongano come sedicenti 'soggetti', ma risultino da un processo sempre in divenire di definizione della propria identità attraverso le loro alterità.

A ben vedere, il termine Antropocene risulta non solo problematico, bensì inconsistente per la geologia, la quale non ha ancora validato tale nozione, poiché determinare un'epoca geologica richiede metodologie specifiche, analisi letteralmente globali e su di una scala temporale diversa da quelle proposte dal team di Crutzen e dagli storici come Chakrabarty. Nelle scienze umane e sociali, tuttavia, l'Antropocene ha funzionato come un volano per lo sviluppo di nuovi filoni di ricerca, scorrendo parallelamente tanto alle declinazioni del post-umano (Marchesini, Haraway, Braidotti) quanto a quelle dell'ecologia politica (a partire da Guattari e Gorz) nonché come *medium* per rinsaldare il legame tra l'indagine ambientale e l'impegno socio-politico. Non solo, ma la genericità del riferimento all'*anthropos*, ossia all'uomo senza distinzioni, ha dato vita a una nuova ondata di riflessioni, di costruzioni e decostruzioni teoriche circa il rapporto tra natura e cultura, tra umani e non-umani, tra i generi, tra le culture e più in generale, come anticipato, riguardanti una presunta essenza o autenticità di qualcosa come "l'uomo". Medium, dunque strumento di condivisione interdisciplinare, ma anche luogo di incontro, milieu, brodo di coltura per dare vita a ibridazioni tra prospettive socio-antropologiche (Viveiros de Castro, Latour, Avelar), filosofiche (Colebrook, Parikka, Stengers, Stiegler, Szerszynski, Hörl, Haraway, Braidotti), e storico-politiche (Chakrabarty, Jason W. Moore).

Chiaramente non mancano dissidi profondi a fare da contrappunto a tali intrecci; al di là o al di qua del secolare diverbio tra scienze *hard* e scienze umane, anche all'interno delle seconde le controversie sono quanto mai accese. L'Antropocene, allora, se preso sul serio, ossia teoreticamente e politicamente – connubio a cui lo stesso concetto fa essenzialmente segno – non è da intendersi solo come un semplice medium comunicativo, e nemmeno unicamente come la parola d'ordine di una pop-cultura green, bensì come il *sintomo* di un triplice

disagio: innanzitutto, del *presente occidentale*, nevrotizzato dall'assenza di futuro e dall'angoscia della propria castrazione economica; della *mathesis universalis* a iniezione capitalista, la cui razionalità algoritmica sta desertificando le differenze singolari che compongono lo stesso *anthropos*; infine, dell'*interdisciplinarietà*, poiché sebbene l'Antropocene mostri come l'uomo non possa fare a meno delle sue alterità, è ancora da concretizzarsi una radicale e strategica ecologia, in grado di rispecchiare sul piano disciplinare e politico le relazioni tra tali alterità e, dunque, un altro mondo *pensabile*.

Un tema così mobile, magmatico e diagonale, nonché – fortunatamente – ancora profondamente *in fieri*, non poteva essere trattato con gli strumenti della sistematica filosofica. Non esiste *un* Antropocene, ma molti 'Antropoceni', che si sovrappongono e giustappungono nelle analisi dei ricercatori che ne fanno il proprio oggetto di ricerca. O meglio esistono solo *prospettive* sull'Antropocene: mantenendo la metafora geografica che si addice al concetto, dell'Antropocene, almeno per il momento, sono possibili solo 'cartografie', ricognizioni fattuali che rendano conto delle diverse posizioni del dibattito, diventando al contempo parte di esso.

Per questo motivo i contributi presenti nel numero de *Lo Sguardo* che il lettore si appresta a cominciare sono all'insegna della multifocalità, sia linguistica che di approccio al tema. Per noi curatori, infatti, di fondamentale importanza era – più che una, francamente impossibile, introduzione generale al concetto – il rendere conto della multidisciplinarietà di approcci che l'oggetto epistemologico in questione rende possibili e ugualmente legittimi.

Per questo motivo i due saggi posti come contributi introduttivi, a firma Tommaso Guariento e Simone Belli, danno due approcci estremamente diversi, eppure complementari, al fine di muovere quei 'Primi passi nell'Antropocene' che danno il titolo alla prima sezione del numero. Guariento, con una modalità esplicativa tipica dello storico delle idee, traccia una linea che unisce il dibattito moderno sull'immagine della Natura e quello attuale sull'Antropocene, situando questo evento epistemologico capitale della contemporaneità entro delle coordinate filosofiche di riferimento che aiutino a comprendere come esso possa essere letto in una certa continuità con le narrazioni filosofiche classiche, come quelle sulla Teodicea o sull'idea moderna della Natura come 'Grande catena dell'Essere' (Lovejoy). A questa prospettiva, che situa nel dibattito filosofico il tema dell'Antropocene, analizzandone al contempo alcuni degli interpreti più importanti, come Viveiros De Castro, Latour e Haraway, si affianca la prospettiva 'cartografica' di Simone Belli, evidente fin dal titolo del suo contributo: *Mapping a Controversy of Our Time*. La 'mappatura' che Belli porta avanti con gli strumenti applicati delle *digital humanities* ha un duplice merito: da un lato, di rendere conto, con strumentazioni ed analisi bibliometriche precise, dei maggiori contributi e autori che hanno firmato i testi basali del dibattito internazionale sull'Antropocene, dall'altro di mostrare paradigmaticamente – sull'esempio dell'Antropocene – come sia possibile analizzare scientificamente e con esattezza

l'evolversi di un dibattito transdisciplinare, ponendosi come 'osservatori di secondo ordine' (Luhmann) dell'Antropocene, che viene quindi analizzato dalla prospettiva delle maggiori voci che si sono espresse su di esso.

La sezione centrale del numero raccoglie un insieme di saggi che cercano di rendere conto delle premesse filosofiche dell'Antropocene, ma anche delle posizioni che diversi filosofi hanno preso nei confronti di esso. Il saggio di Anne Alombert, che apre la sezione, ritrova gli strumenti per 'orientarsi' nel pensiero che il tema dell'Antropocene provoca nella decostruzione derridiana, rispetto a cui – a parere dell'autrice – Bernard Stiegler avrebbe operato un decisivo passo integrativo in avanti, consentendoci di pensare il *couplage* originario tra l'umano e la tecnica. Alla tradizione francese si orientano anche i successivi due saggi della sezione: il primo, a firma Paolo Vignola, riprende la riflessione di Stiegler analizzata anche da Alombert, per declinarla in una direzione radicalmente critica nei confronti dell'Antropocene, interpretato (anche seguendo le riflessioni di Deleuze, Bachelard, Nietzsche e Rouvroy) come un'epoca di nichilismo, in cui la razionalità algoritmico-calcolante del capitalismo si pone come pensiero globale. Il secondo, di Francesco Bellusci, chiama in causa il pensiero di Michel Serres, riportando le riflessioni del filosofo francese sulla possibilità di ripensare il concetto di natura alla luce delle innovazioni apportate dalle biotecnologie. Al rapporto tra tecnica, umano e Antropocene sono dedicati i saggi di Arianne Conty e Marco Pavanini. Entrambi gli autori passano, con le loro analisi filosofiche, dal versante francese a quello tedesco della riflessione sul tema: mentre Conty si serve di un *close reading* dei testi heideggeriani sulla tecnica per aprire una possibilità di comprensione dell'Antropocene che, a suo parere, Peter Sloterdijk svilupperebbe già nel suo noto testo *Regole per il parco umano*, Pavanini dedica tutta la sua riflessione proprio al concetto di Antropocene nel pensiero di Sloterdijk, analizzandone la genealogia e le più attuali prospettive entro la produzione del pensatore di Karlsruhe. L'ultima sezione del numero presenta tre 'sguardi' sull'Antropocene, a partire da tagli tematici, posizioni teoriche e ambiti disciplinari estremamente eterogenei tra loro, che però – proprio grazie alla loro eterogeneità – possono rendere bene conto di quanto ancora abbia il tema dell'Antropocene da offrire alla ricerca. Riccardo Baldissoni si interroga, attraverso la lettura attenta di un racconto breve dello scrittore argentino Jorge Luis Borges, sullo statuto ontologico dell'oggettualità e della sua riproducibilità, e di come l'avvento delle speculazioni sull'Antropocene (ma anche dell'Antropocene stesso) metta in questione suddetto statuto ontologico. Una radicale messa in questione delle implicazioni etico-politiche del concetto di Antropocene viene portata invece avanti da Stefania Consigliere nel suo saggio, dove l'autrice, da una prospettiva antropologica che chiama in causa – tra gli altri – autori paradigmatici come Benjamin e De Martino, riflette sul potenziale apocalittico dell'Antropocene stesso.

In conclusione Dennis Pohl riprende i temi della riflessione sulla tecnica che già Conty e Pavanini avevano chiamato in causa, declinandoli però sul versante dell'architettura. Tramite una rilettura delle riflessioni classiche sulla

polis di Platone e Aristotele, e attraverso una loro riattualizzazione grazie al *close reading* di alcune scene dei film *The Social Life of Small Urban Spaces* e *Playtime*, Pohl mostra come la riflessione dell'architettura sull'interazione tra spazi naturali e spazi 'umani' non possa che essere parte integrante del dibattito sull'Antropocene.

Con questo contributo si conclude il numero de *Lo Sguardo* che stiamo introducendo, e che nei nostri intenti rappresenta uno sprone nei confronti del dibattito italiano su un tema – quello dell'Antropocene – che sempre più si pone come chiave interpretativa fondamentale della nostra contemporaneità.

Sara Baranzoni, Prometeo Researcher / SENESCYT
Universidad de las Artes - Guayaquil
✉ sara.baranzoni@uartes.edu.ec

Antonio Lucci, Humboldt Universität, Berlin
✉ lucciant@hu-berlin.de

Paolo Vignola, Prometeo Researcher / SENESCYT
Universidad de las Artes - Guayaquil
✉ paolo.vignola@uartes.edu.ec

¶ **Sezione Prima**

Primi passi nell'Antropocene

Contributi/1

La disarmonia del mondo

L'Antropocene e l'immagine premoderna della natura

Tommaso Guariento

Articolo sottoposto a doppia *blind-review*. Ricevuto il 28/06/2016. Accettato il 29/10/2016.

With this article, I propose an analysis of the *paradigm shift* implied by the Anthropocene, by focusing on the images of nature involved in its descriptions by climate sciences and humanities. The debates on Anthropocene are focused on the concepts of limit and rupture, by bringing back to the premodern images of nature as expressed in Lovejoy's 'Great Chain of Being' and in Spitzer's 'World Harmony'. In order to counteract the technocratic and promethean analysis proposed by Ecomodernists, Bruno Latour and Eduardo Viveiros de Castro refer to concepts whose major sources are the conservative thought and indigenous knowledges. After having problematized these proposals, we will consider the mythology of Chthulucene, recently adopted by Donna Haraway, which is able to provide a conceptual and narrative framework appropriate for the Anthropocene epoch.

Introduzione

L'Ordine è del Cielo la prima legge; e questo ammesso, Alcuni sono e debbono essere più grandi di altri, Più ricchi, più saggi; ma chi da ciò inferisse Che quelli siano anche più felici, cozzerebbe contro il senso comune. Ammettiamo l'imparzialità del Cielo rispetto all'umanità Se tutti sono uguali nel loro esser felici; Solo i bisogni reciproci aumentano questa felicità. Ogni differenza di natura conserva la pace naturale. Non è la condizione, la circostanza il punto; La felicità è la stessa nel suddito e nel re, In chi è indifeso e in chi difende, In chi è amico e in chi trova un amico: il Cielo ha infuso in ogni membro del tutto Una comune beatitudine, come un'anima comune. Ma se i doni della fortuna ognuno similmente possedesse E ognuno fosse uguale, quale sarebbe il contrasto?¹

Quando annunciamo un futuro svincolato dalla ripetizione del presente, militiamo per un ampliamento delle capacità, per spazi di libertà con una geometria più elaborata rispetto a quella della corsia, della catena di montaggio, della linea di alimentazione. Abbiamo bisogno di nuove possibilità concrete di percepire e agire, senza il paraocchi delle identità naturalizzate. In nome del femminismo, la 'Natura'

¹ A. Pope, *Saggio sull'uomo*, tradotto da A. Zanini, Macerata 1994, p. 79.

non sarà più un ricettacolo di ingiustizie o la base per qualsiasi tipo di giustificazione politica!

Se la natura è ingiusta, cambiala!²

Il termine 'Antropocene' designa, a seconda delle discipline cui facciamo riferimento, significati di volta in volta diversi, mostrando un'estensione semantica molto ampia, dovuta soprattutto alla scelta del prefisso '-antropo', che comporta delle implicazioni etnografiche, biologiche, economiche e politiche³. Nel passaggio dalle *hard sciences* come la geologia, la biologia e la chimica alle *human sciences* come l'antropologia, la sociologia delle scienze e la filosofia, il termine Antropocene viene ad assumere un significato allo stesso tempo più ampio e più sfumato rispetto alla definizione originaria di nuova era geologica proposta negli anni 2000 da Paul Crutzen ed Eugene Stoermer⁴.

A fini di chiarezza concettuale, nel corso di questo articolo faremo riferimento ad una definizione di Antropocene che consenta di mettere assieme le problematiche delle scienze naturali ed umane, costringendo la ricchezza evocativa del termine ad una restrizione semantica. L'Antropocene verrà inteso in quanto fenomeno che determina un cambiamento epistemico (un *paradigm shift* nei termini di Kuhn)⁵, una rottura concettuale che in un certo senso ripete la genesi della modernità e ci riporta alla situazione di ambigua oscillazione fra prospettive catastrofiche ed utopiche che si sono prospettate fra il XVI ed il XVIII secolo⁶. Secondo la definizione di Clive Hamilton:

L'Antropocene non comincia quando gli umani giocano per la prima volta un ruolo significativo nella formazione dell'ecosistema terrestre; esso inizia quando gli umani per la prima volta giocano un ruolo significativo nella formazione della *Terra*, cioè la Terra che evolve come una totalità, come un sistema complesso ed unificato composto dallo stretto legame fra atmosfera, idrosfera, biosfera e geosfera. Non si tratta di alterazioni negli ecosistemi [locali] se non in quanto cambiamenti negli ecosistemi che sono prodotti da cambiamenti nel funzionamento del Sistema Terra⁷

Molto di ciò che si dice e scrive sull'Antropocene ha uno stretto rapporto con i concetti di *limite* e *rottura*. Nel contesto delle *hard sciences* è stato lo studioso di *environmental science* Johan Rockström ad introdurre la nozione di *planetary boundaries* come definizione dei parametri biologici di sopravvivenza della specie umana (aumento della temperatura globale, concentrazione di anidride carbonica, acidificazione degli oceani, tasso di biodiversità, utilizzo dell'acqua,

² Laboria Cuboniks, *Manifesto xenofemminista*, traduzione di LES BITCHES – collettivo transfemminista* <http://www.laboriacuboniks.net/it/index.html#overflow/3>.

³ S. Lewis, M. Maslin, *Defining the Anthropocene*, «Nature» vol. 519, 2015, p. 171.

⁴ Ivi, p. 172.

⁵ C. Hamilton, *The Anthropocene as rupture*, «The Anthropocene Review», vol.3 n. 2, 2016.

⁶ Facciamo riferimento ad un articolo precedente sulla definizione di Antropocene come revisione del progetto moderno. T. Guariento, *Antropocene: il lato oscuro della modernità* in «Effimera» (15 Marzo 2016), <http://effimera.org/3548-2/>.

⁷ C. Hamilton, *The Anthropocene as rupture*, cit., pp. 5, 6. Le traduzioni dei testi citati, laddove non specificato, sono dell'Autore.

etc...). Comprendere le implicazioni dell'istituzione di queste limitazioni all'operare dell'umanità intesa globalmente come forza unificata di *agency* sulla struttura del Sistema Terra significa rispondere alla seguente domanda:

Quali sono le precondizioni planetarie non negoziabili che l'umanità deve rispettare al fine di allontanare il rischio di un deleterio o addirittura catastrofico cambiamento ambientale da una scala continentale ad una globale? Cerchiamo di formulare un primo tentativo di identificare le *planetary boundaries* come processi cruciali del Sistema Terra associati a soglie pericolose, il superamento delle quali potrebbe spostare il pianeta fuori dallo stato ottimale dell'Olocene [*desired Holocene state*]⁸

All'imposizione di queste necessarie limitazioni all'*agency* umana è possibile reagire seguendo due strategie: una volta alla *decelerazione* dei processi di vasta alterazione del Sistema Terra e l'altra di *accelerazione* dell'intrusione tecnologica. La prima posizione è condivisa sia dal gruppo di studiosi di scienze ecologiche che hanno stilato il rapporto sulle *planetary boundaries*, sia da esponenti delle scienze umane come Bruno Latour⁹ ed Eduardo Viveiros de Castro¹⁰.

La seconda posizione è invece appoggiata dagli autori del *Manifesto Ecomodernista*, che si autodefiniscono come:

[...] accademici, scienziati, attivisti e cittadini, scriviamo con la convinzione che 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.¹¹

Gli autori di questo testo, utilizzando la retorica del manifesto politico, elencano una serie di dati apparentemente ineccepibili intorno alla situazione politica, economica e tecnologia della condizione globale del pianeta. A partire da questo sguardo ecumenico, profetizzano sugli esiti positivi dell'instaurazione di un processo di *geoingegneria* della Terra, volto al dominio dei sintomi catastrofici che il cambiamento climatico comporta. Come ha fatto notare lo storico Dipesh Chakrabarty¹², in questa ed altre simili proposte si riflette un'ideologia di 'governo del rischio' appartenente più agli operatori dei mercati finanziari che agli esperti di biologia, climatologia e geologia. Non solo questa proposta è *sbagliata* dal punto di vista delle scienze ecologiche perché fallisce nell'interpretare l'Antropocene come un semplice incremento dell'alterazione antropica della natura; essa continua

⁸ J. Rockström et al., *Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity*, «Ecology and Society», vol. 14(2), n. 32, 2009.

⁹ B. Latour, *Face à Gaïa : huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris 2015.

¹⁰ E. V. De Castro, D. Danowski, *L'Arrêt de monde* in *De l'univers clos au monde infini* a cura di E. Hache, Paris 2014, pp. 221-339.

¹¹ AA.VV., *Manifesto Ecomodernista*, consultabile nella traduzione italiana a cura di P. Feletig all'indirizzo <http://www.ecomodernism.org/italiano/>.

¹² D. Chakrabarty, *Climate and Capital: On Conjoined Histories*, «Critical Inquiry», vol. 41, n. 1, 2014, pp. 4-9.

inoltre ad utilizzare la partizione moderna fra ambiente selvaggio e tecniche umane che il concetto stesso di Antropocene mette in discussione.

Il nodo centrale del concetto di Antropocene è l'opposto della concezione ecomodernista. L'Antropocene è innanzitutto non tanto una descrizione dell'ulteriore accrescimento dell'impatto umano sugli ecosistemi, quanto *una nuova epoca nella Scala Temporale Geologica*, un cambiamento di fase nel funzionamento del Sistema Terra [...] Non è una continuazione del passato, ma un salto nella storia bio-geologica della Terra [...] In breve, il Sistema Terra opera ora in un modo diverso e nulla di ciò che gli umani possono fare, nemmeno la fine della combustione di carburanti fossili, potrebbe far tornare indietro l'orologio geologico all'Olocene.¹³

Il manifesto ecomodernista descrive ancora la natura nei termini di un giardino selvaggio che deve essere preservato dall'operare intrusivo della tecnologia per scopi estetici e vagamente 'spirituali'.

Abbiamo scritto questo documento mossi da un profondo legame affettivo ed emotivo per il mondo naturale. Apprezzare, scoprire, sforzarsi di comprendere e avvicinarsi alla natura ha rappresentato per molti l'opportunità di uscire da se stessi. Anche coloro che non hanno mai avuto occasione di confrontarsi direttamente con il mondo selvatico, ammettono che la conoscenza dell'esistenza di questi luoghi procura loro un senso di benessere psicologico e spirituale [...]¹⁴.

In questo passaggio la natura è descritta come un'entità *separata* dalla conoscenza e dalla cultura, come oggetto estetico ed etico di contemplazione e come un mondo selvatico da difendere per il suo effetto rasserenante. La sociologia delle scienze e l'antropologia della natura hanno da tempo messo in discussione il valore universale di questo concetto, restringendolo ad un ambito storico e geografico molto preciso: quello della modernità europea.

In particolare, gli studi di Donna Haraway¹⁵, Bruno Latour¹⁶, Philippe Descola¹⁷ ed Eduardo Viveiros de Castro¹⁸ mettono in questione il *mononaturalismo* che si è sviluppato in Europa a partire dalla rivoluzione copernicana, dalla matematizzazione della natura galileiana, dalla colonizzazione delle Americhe e dalla trasformazione del concetto di sovranità da istituzione teologica a protezione contro l'emergenza dello stato di natura.

L'idea che la natura sia unica, passiva, resiliente e costretta da un sistema universale di leggi matematiche è *contingente*, sia da un punto di vista storico¹⁹

¹³ C. Hamilton, *The Anthropocene as rupture*, cit., p. 8.

¹⁴ AA.VV., *Manifesto Ecomodernista*, cit.

¹⁵ D. Haraway, *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*, New York 1991.

¹⁶ B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, Paris 1991; B. Latour, *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris 2004.

¹⁷ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris 2005.

¹⁸ E. V. De Castro, *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris 2009.

¹⁹ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, cit., pp. 60-90.

che antropologico. Gli studi etnografici di Descola presso gli Achuar²⁰ e di De Castro presso gli Araweté²¹ hanno condotto ad una progressiva *limitazione* del modello concettuale ereditato dallo strutturalismo di Lévi-Strauss. Questo modello considera la natura come una materia informe sulla quale vari sistemi linguistico-simbolici installano la propria partizione culturale, ammettendo però che solo i moderni conoscono la *clavis universalis* in grado di decriptare il fondo ultimo dei fenomeni, corrispondente alle leggi fisico-matematiche. È attraverso questa partizione fra una natura e molte culture che era possibile applicare il progetto antropologico di mutua traduzione fra le ‘visioni del mondo’.

Ciò che le ricerche etnografiche di Descola e De Castro apportano è invece una moltiplicazione dei modi di partizionare e le culture e gli ecosistemi.

Il relativismo culturale – un multiculturalismo – suppone una diversità di rappresentazioni soggettive e parziali, le quali incidono su una natura esterna, unificata e totale, indifferente alla rappresentazione. Gli Amerindiani propongono l'inverso: da un lato un'unità rappresentativa puramente pronomiale – è umano tutto ciò che occuperà il posto di un soggetto cosmologico; tutti gli esistenti possono essere pensanti come pensanti (esiste quindi pensa), ovvero come ‘attività’ o ‘agency’ di un punto di vista; dall'altro una diversità radicale reale o oggettiva. Il prospettivismo è un multinaturalismo, poiché una prospettiva non è una rappresentazione.²²

In numerose regioni del pianeta, umani e non-umani non sono concepiti secondo principi separati ed appartenenti a mondi incomunicabili; l'ambiente non è oggettivato come una sfera autonoma; le piante, gli animali, i fiumi e le rocce, le meteore e le stagioni non esistono all'interno della stessa nicchia ontologica definita dalla sua mancanza di umanità. E ciò sembra essere vero indipendentemente dalle caratteristiche ecologiche locali, dei regimi politici e dai sistemi economici, dalle risorse accessibili e dalle tecniche messe in opera per sfruttarle.²³

Considerare il prospettivismo amerindiano e la pluralità ontologica delle pratiche di ‘fare mondo’²⁴ è il prerequisito fondamentale per una revisione critica degli usi del concetto di Antropocene. La composizione di una molteplicità di collettivi umani e non-umani, naturali e culturali non costituisce necessariamente un processo di *livellamento* delle diversità volto a contrastare un pericolo globale. È questo un aspetto altamente problematico delle discussioni sull'attuale era geologica, ovvero la necessità di comprendere le modalità operative di un'azione globale dell'umanità, intesa come *specie*. Si tratta di una questione di responsabilità. Mentre gli *effetti* dell'Antropocene si manifestano in modo non-lineare in varie parti del pianeta, le responsabilità della crisi climatica – nonostante le affermazioni dei climato-scettici – sono legate principalmente al

²⁰ P. Descola, *Les lances du crépuscule relations jivaro, Haute-Amazonie*, Paris 1993.

²¹ E. V. De Castro, *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago 1992.

²² E. V. De Castro, *Métaphysiques cannibales*, cit., p. 39.

²³ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, cit., p. 56.

²⁴ Id., *Cognition, Perception and Worlding*, «Interdisciplinary Science Reviews», vol. 35, n. 3–4, 2010, pp. 334-340.

processo di industrializzazione che si è innescato in Europa a partire dal XVIII secolo²⁵.

Quello che l'Antropocene mette sotto scacco [...] è la nozione stessa di *Anthropos*, di un soggetto universale (specie, classe o moltitudine) capace di agire come un solo popolo. La situazione propriamente *etnopolitica* dell'«umano» come molteplicità intensiva ed estensiva dei popoli deve essere riconosciuta come direttamente implicata nella crisi dell'Antropocene²⁶.

Sarebbe assurdo considerare che esista un essere collettivo, la società umana, la quale costituirebbe il nuovo agente della geostoria, come fu in un'altra epoca il proletariato [...] Parlare dell'«origine antropica» del riscaldamento climatico globale non ha alcun senso, se si intende per «antropico» qualcosa come la «specie umana». Chi potrebbe pretendere di parlare dell'umano in generale, senza suscitare immediatamente migliaia di proteste? Delle voci indigene s'innalzeranno per dire ch'esse non si reputano in alcun modo responsabili di queste azioni a scala geologica – ed avranno ragione!²⁷

Nonostante le giuste critiche di Latour e De Castro-Danowski, non è possibile evadere così facilmente il problema degli effetti globali del cambiamento climatico. Parlare dell'umanità come *specie* può essere inteso sia in senso positivo che negativo. La versione positiva della proposta riguarda gli autori del manifesto ecomodernista, ed implica l'*agency* forte e tecnocratica di una *élite* di scienziati, ingegneri ed economisti che cerca di risolvere *dall'alto* i problemi globali del pianeta. Al contrario, Dipesh Chakrabarty – il quale considera ugualmente la possibilità di unificare l'umanità in un unico soggetto – tende a vedere questa unificazione in un senso puramente negativo. Questo significa che l'Antropocene è un evento che accade, che è già accaduto, e che comporta la necessità di rivedere i nostri modi di «fare mondo», ma anche di pensare le discipline umanistiche e scientifiche.

Sembra corretto affermare che la crisi del cambiamento climatico sia stata causata dal ricorso massiccio a modelli di consumo energetico elevati, modelli che l'industrializzazione capitalistica ha creato e promosso. Ma la crisi attuale ha portato alla luce altre condizioni necessarie alla vita nella sua forma umana, condizioni non intrinsecamente legate alla logica delle identità capitaliste, nazionaliste o socialiste. Esse sono connesse piuttosto alla storia della vita su questo pianeta, al modo in cui differenti forme di vita sono connesse l'un l'altra, e al modo in cui l'estinzione di massa di una specie può costituire un pericolo per un'altra.²⁸

²⁵ Com'è noto, questo punto è particolarmente controverso: le proposte di datazione dell'Antropocene sono molteplici e coincidono sempre con snodi centrali della storia globale. Se però intendiamo l'Antropocene come un *cambiamento di paradigma*, allora non possiamo né associarlo all'invenzione dell'agricoltura (una data proposta), né ad eventi come la conquista dell'America (un'altra data proposta), ma dobbiamo legarlo indissolubilmente con la rivoluzione industriale e lo sfruttamento massivo dei combustibili fossili. Si veda C. Hamilton, *The Anthropocene as rupture*, cit., pp. 3-12.

²⁶ E. V. De Castro, D. Danowski, *L'Arrêt de monde*, cit., p. 304.

²⁷ B. Latour, *Face à Gaïa*, cit., p. 161.

²⁸ D. Chakrabarty, *The climate of history: Four theses*, «Critical Inquiry» vol. 35 n. 2, 2009. Tradotto parzialmente dall'Autore e Michela Gulia per «Il Lavoro Culturale» <http://www.lavoroculturale.org/dipesh-chakrabarty-clima/> (13 Gennaio 2016).

A questo punto dobbiamo chiarire il senso della centralità dei concetti di limite e rottura nell'era dell'Antropocene. Per farlo è necessario considerare il rapporto che i discorsi sull'Antropocene intrattengono con la valutazione della modernità. Il progetto moderno è stato caratterizzato dalla progressiva rottura di limiti di vario tipo. Limiti geografici, con il passaggio delle Colonne d'Ercole; limiti cosmologici, con la rottura del sistema di sfere concentriche del cosmo tolemaico; limiti politici, con la soppressione delle gerarchie fra razze, classi sociali, di genere e sesso. Come sostiene Chakrabarty, la modernità rompe anche gli antichi vincoli alla terra ed alla sua coltivazione, attraverso l'introduzione delle risorse energetiche prelevate dai combustibili fossili. Infine la modernità rompe quel complesso di conoscenze e pratiche 'irrazionali' (alchimia, astrologia, filosofia naturale) che hanno preceduto l'avvento della scienza. Forse il singolo evento più importante della modernità è proprio questa tendenza diffusa alla soppressione dei limiti di ogni tipo, in una fuga verso la continua rivoluzione delle pratiche e delle costruzioni epistemologiche.

Tutto questo rappresenta però solo un lato del processo: vi è infatti un *lato oscuro* che comprende tutto ciò che la modernità si lascia alle spalle:

Il lato oscuro della modernità è quello che è stato catturato, escluso, ignorato, colonizzato, schiavizzato. Si compone di elementi eterogenei, umani e non umani, cognitivi e corporei, materiali ed immateriali. È innanzitutto la natura, intesa non come una semplice utopia retrospettiva di un'età dell'oro armoniosa [...] La natura [a cui facciamo riferimento] è invece l'insieme contraddittorio ed eterogeneo delle esclusioni inclusive che la modernità ha occultato ed assoggettato nel suo cammino devastante verso il progresso. È l'insieme delle conoscenze del pensiero selvaggio, catturate e screditate dalla scienza moderna; sono i corpi e le menti delle donne e delle popolazioni colonizzate; è infine l'ambiente naturale stesso, trattato come un fondo infinito di ricchezze da estrarre²⁹.

Il lato oscuro della modernità si oppone al progetto illuminista, di cui gli scrittori del manifesto ecomodernista si vogliono portatori:

La modernizzazione, più di ogni altro, ha affrancato persone dalla povertà e dall'agricoltura di sussistenza, emancipato le donne, liberato i minori e le minoranze etniche dall'oppressione e consentito alle società di sottrarsi a governi arbitrari e capricciosi. La crescente produttività unita al un tessuto sociale più tecnologico consente di soddisfare i fabbisogni umani con un minore consumo di risorse alleggerendo così l'impatto sull'ambiente.³⁰

1. L'Antropocene e le immagini della natura

La rivoluzione scientifica del XVII secolo, che ci avrebbe liberato dal 'mondo chiuso' gerarchico per introdurci nell' 'universo infinito' democratico, si è vista da un lato razionalizzata e capovolta da quella rivoluzione di palazzo che fu la filosofia critica. La mal chiamata [*mal-nommée*] 'rivoluzione copernicana' di Kant è, com'è noto, l'origine

²⁹ T. Guariento, *Antropocene: il lato oscuro della modernità*, cit.

³⁰ AA.VV., *Manifesto Ecomodernista*, cit.

ufficiale della concezione moderna dell'uomo inteso come *potere costituente*, [e come] legislatore autonomo e sovrano della natura, il solo capace di elevarsi al di là dell'ordine fenomenico della causalità che il suo stesso intelletto condiziona: l'eccezionalismo umano è un autentico stato di eccezione ontologico, fondato sulla separazione auto-fondatrice fra Natura e Storia³¹.

La Terra non era più relegata nei bassifondi di un mondo sublunare, circondata da cerchi di dignità di volta in volta più elevata, dai pianeti supra-lunari fino alla sfera delle stelle fisse, lontane di qualche grado soltanto da Dio. La Terra oramai aveva la stessa importanza di tutti gli altri corpi celesti, senza [che ci fosse] alcuna gerarchia fra questi - quanto a Dio, si poteva incontrarlo ovunque fra le vaste immensità del mondo³².

Abbiamo affermato che l'Antropocene conferisce particolare rilievo ai concetti di limite e rottura. Esso comporta inoltre una revisione del concetto moderno di natura e della stessa idea di modernità. La nostra tesi è che l'emergenza della crisi climatica conduca ad una riconsiderazione dell'immagine premoderna della natura. Ovviamente quando scriviamo 'natura', lo facciamo considerando la complessità semantica e storica del termine³³. La *natura* del XIII secolo o la *physis* del III secolo a. C. non hanno infatti le stesse caratteristiche della *nature* di un empirista inglese del XVII secolo.

Se ci atteniamo alla ricostruzione della *grande catena dell'Essere* elaborata da Arthur Lovejoy³⁴, ed a quella dell'*harmonia mundi* di Leo Spitzer³⁵, possiamo individuare alcuni nodi concettuali importanti per comprendere i discorsi scientifici ed umanistici sull'era dell'Antropocene.

È necessario precisare che queste due monografie appartengono alla metodologia della storia delle idee, una disciplina che ha prodotto senza dubbio dei risultati eccellenti ed ha contribuito alla ricostruzione di porzioni del pensiero europeo che altrimenti sarebbero state dimenticate. Dobbiamo però aggiungere che i suoi fondamenti teorici ed i suoi oggetti di ricerca sono stati messi in discussione dalla metodologia post-strutturalista³⁶, dalla storia concettuale ed implicitamente anche dall'etnografia.

L'aspetto più interessante, quello che ci concerne direttamente, è la messa in chiaro di alcuni problemi generali di ordine filosofico ed antropologico e la ricostruzione delle soluzioni storiche di volta in volta inventate per venirne a capo. Il problema che vorremmo affrontare è questo: in che senso è possibile affermare che la natura possiede dei limiti e delle gerarchie ed in che modo

³¹ E. V. De Castro, D. Danowski, *L'Arrêt de monde*, cit., pp. 240, 241.

³² B. Latour, *Face à Gaïa*, cit., p. 103.

³³ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, cit., pp. 60-90.

³⁴ A. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, tradotto da L. Formigari, Milano 1966.

³⁵ L. Spitzer, *L'armonia del mondo : storia semantica di un'idea*, tradotto da V. Poggi, Bologna 2009.

³⁶ Segnaliamo un caso di confronto diretto molto importante: si tratta del rapporto fra archeologia del sapere e storia delle idee evidenziato da Foucault. Cf. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969, pp. 177-184.

questi limiti e queste gerarchie sono oggetto di uno spostamento semantico dal campo della cosmologia e della biologia a quello dell'etica e dell'estetica?

La natura umana è situata nel punto dove l'umano ed il naturale si incontrano, ed è il nodo critico d'infinite controversie a proposito di come, perché e quando l'autorità della natura può essere applicata agli affari umani. Poiché la natura umana implica una specie, un'essenza o un programma [...] che è allo stesso tempo una descrizione ed una prescrizione di come agire, pensare e sentire, le discussioni sulla natura umana sono inevitabilmente degli sforzi di *costruire limiti*. Questi limiti sono quasi sempre delle *gerarchie*: fra gli uomini dotati di anima ed bruti, fra gli ominidi e l'*Homo Sapiens*, fra razze superiori e inferiori³⁷

Quando facciamo appello alla 'natura' come garante neutra, universale ed atemporale della veridicità o meno di un'affermazione, è necessario prestare attenzione al campo disciplinare cui facciamo riferimento. Nella disamina delle argomentazioni naturalistiche proposta da Daston e Vidal emerge un dato molto chiaro³⁸: non molti fra coloro che hanno ricevuto un'educazione scientifica sarebbero disposti a negare la realtà delle leggi della fisica, allo stesso tempo, quando si parla di questioni biologiche legate alla razza ed alla sessualità, le cose iniziano a complicarsi. Questo perché l'immagine più comune della natura (per un 'moderno') è contraddittoria, allo stesso tempo *neutra* ed *autoritaria*. È autoritaria quando ci permette di discriminare fra giusto e sbagliato, superiore e inferiore. Eppure queste distinzioni appartengono più all'etica e alla politica che alle *hard sciences*. Si tratta di ciò che Latour ha chiamato *visione bifocale* dei moderni³⁹.

2. La Grande Catena dell'Essere

Da dove trae origine questa immagine della natura, e perché ha a che vedere con limiti, confini, rotture e gerarchie? La nostra tesi è che il modello di riferimento della natura come gerarchia e come limite non risieda nell'immagine moderna del cosmo, quanto piuttosto in una forma di sopravvivenza della struttura premoderna.

[...] la concezione del disegno e della struttura del mondo che, per tutto il Medioevo e poi fino al tardo Settecento, molti filosofi, quasi tutti gli uomini di scienza e, addirittura, quasi tutti gli uomini colti, dovevano accettare senza discussione: la concezione dell'universo come una 'Grande Catena dell'Essere', composta di un immenso numero di anelli – o per la severa ma di rado rigorosamente applicata logica del principio di continuità, da un infinito numero di anelli – disposti in ordine gerarchico dal genere più esiguo di esistenti, che a malapena sfuggono alla non esistenza, attraverso 'ogni possibile' grado, fino all'*ens perfectissimum*; oppure, in una versione alquanto più ortodossa, fino al genere più alto possibile di creatura, la cui disparità dall'Essere

³⁷ L. Daston, F. Vidal (a cura di), *The moral authority of nature*, Chicago 2004, pp. 10, 11. Corsivi dell'Autore.

³⁸ Ivi, p. 6.

³⁹ B. Latour, *Face à Gaïa*, cit., pp. 193-238.

Assoluto si riteneva ancora infinita. E ciascun grado di questa gerarchia differiva da quello immediatamente superiore e da quello immediatamente successivo per il grado 'minimo possibile' di differenza.⁴⁰

Questa in sintesi è la descrizione del contenuto concettuale dell'immagine della natura che ha preceduto la visione scientifica del cosmo. Per essere più precisi: secondo Lovejoy l'idea della grande catena dell'Essere non costituisce un singolo nucleo definito in modo chiaro e conciso, quanto un insieme di principi che sono stati adottati inizialmente nella filosofia di Platone e Aristotele e che hanno avuto la loro sintesi completa solo nel Neoplatonismo. Questo nucleo comprende l'idea della trascendenza assoluta di un principio metafisico, la necessità per il cosmo di contenere la quantità massima di diversità ontologica e la gradazione continua fra le specie. La struttura gerarchica della natura si compone di un insieme di scalini in un'architettura che comincia dalla materia, procede con i minerali e le piante, si innalza con gli animali, trova la sua figura mediana nell'uomo e si conclude con una moltitudine di intelligenze superiori (costellazioni, demoni, burocrazie angeliche). Il punto più alto della catena è, a seconda delle interpretazioni, il Bene (Platone), il Motore Immobile (Aristotele), l'Uno (Plotino) e Dio (nella scolastica medievale).

L'idea della Grande Catena dell'Essere sopravvivrà nel pensiero europeo durante il Rinascimento, il Seicento ed il Settecento, ma le contraddizioni che la caratterizzavano dall'inizio della sua concezione si inaspriranno sino a rendere il suo contenuto concettuale ed etico inservibile.

La catena dell'Essere pone delle dicotomie irrisolvibili nella definizione della natura. Essa è continua o discontinua? Le sue divisioni sono reali o concettuali? Il principio che la regge è trascendente o immanente? È infinita o finita? Queste polarità diverranno più chiare dal momento in cui la catena verrà *temporalizzata*, in un processo che comprende una nuova formulazione della geologia (l'interpretazione dei fossili come tracce di animali arcaici) e della biologia (l'evoluzionismo). A questo punto si poteva ammettere che la natura possiede molte divisioni, e che queste sono frutto dell'opera del tempo e del caso e non di uno schema predeterminato da Dio o da un'armonia universale.

Il mondo dell'esistenza concreta, dunque, non è una imparziale trascrizione della sfera delle essenze, e neanche una traduzione della logica pura in termini temporali: tali termini essendo, anzi, di per sé la negazione della logica pura. Ha il carattere e l'ambito di contenuti e diversità che si trova per caso ad avere, e nessun motivo razionale ha predeterminato *ab aeterno* di qual genere avrebbe dovuto essere o quanta parte del mondo del possibile avrebbe dovuto comprendere. È, in breve, un mondo contingente: la sua grandezza, il suo disegno, le sue consuetudini, che noi chiamiamo leggi, hanno in sé qualcosa di particolare e arbitrario.⁴¹

⁴⁰ A. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, cit., p. 65.

⁴¹ Ivi, p. 335.

Ma torniamo per un momento al nucleo originario della catena dell'Essere ed alle sue contraddizioni. In un saggio intitolato *L'Antiporfirio*⁴², Umberto Eco riprende la questione della struttura gerarchica della natura, facendo esplicito riferimento al libro di Lovejoy⁴³, tuttavia egli non è interessato al problema *ontologico* di comprendere la motivazione metafisica di questa struttura, quanto alla questione delle *tassonomie*. Eco afferma che Aristotele pone il problema della definizione delle differenze fra gli enti secondo una forma logica (genere, proprio, definizione, accidente), ma questa forma *non* implica una metafisica gerarchica, che invece è stata sviluppata in modo compiuto dall'introduzione alle *Categorie* di Aristotele elaborata dal neoplatonico Porfirio nell'*Isagoge*.

È quindi a Porfirio che si deve la prima formulazione compiuta della Catena dell'Essere come dispositivo logico, biologico e fisico – in una parola, *ontologico*.

Con l'*Antiporfirio* Eco intende replicare nel campo della filosofia del linguaggio il gesto metafisico di Deleuze e Guattari in *Rhizome*⁴⁴, ovvero l'opposizione di un modello gerarchico, centralizzato e oppressivo ad uno reticolare, acefalo e libertario⁴⁵. Quello che si gioca in questi problemi di storia delle scienze e delle tassonomie ha evidentemente a che vedere con una revisione della 'visione bifocale' dei moderni. Il *rizoma* di Deleuze e Guattari è una concatenazione di enunciati che concernono linguistica, biologica, matematica, le modalità dell'azione politica radicale e la metafisica.

Allo stesso modo le concatenazioni della grande catena dell'Essere implicano un continuo spostamento fra varie discipline (fisica, biologia, etica) ed un'oscillazione nella definizione della natura come 'sostanza neutra' e come 'insieme di gerarchie e limitazioni' all'agire dell'uomo.

3. L'autorità morale della natura

Nei contesti più svariati la natura rappresenta l'ordine, alle volte sino alla tirannide; la divisione del lavoro fra insetti ed umani, il grande ciclo delle costellazioni e delle stagioni, la fissità dei tipi, il bilanciato *do ut des* dello scambio, la conservazione dell'energia, la gerarchia dei generi, la permanenza del luogo, la verità dei corpi, l'immanente giustizia di causa ed effetto. All'interno della struttura dell'autorità morale della natura, anche il disordine dei terremoti e delle inondazioni diventa parte di uno schema di vendetta causata dalle nefandezze umane. Che questo ordine venga percepito come armonico od oppressivo,

⁴² Inizialmente pubblicato nella raccolta G. Vattimo, P. A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano 1983, ed ora disponibile in una versione aggiornata ed ampliata in U. Eco, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano 2007, pp. 13-92.

⁴³ Ivi, p. 15.

⁴⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie, tome 2 : Mille Plateaux*, Paris 1980, pp. 9-38.

⁴⁵ T. Guariento, *La struttura della rete come forma ideologica*, «Janus. Quaderni del circolo glossematico», vol. XI-XII, n. 2013, pp. 115-137.

ineluttabile o mutevole, giusto o ingiusto è curiosamente insidioso. Il naturale è sinonimo di autoevidenza, perché mette assieme la consuetudine con il dovere. L'essere ed il dover essere [*The 'is' and 'ought'*] si mescolano assieme, nonostante gli sforzi di tenerli separati.⁴⁶

Che il riferimento alla natura implichi un'indistinzione fra piano morale e piano epistemologico è certamente chiaro agli autori del XVII e XVIII secolo⁴⁷. È infatti fra Seicento e Settecento che emergono i problemi della *teodicea* e della determinazione del *posto dell'uomo nella natura*. Testi come il *De origine mali* di William King (1702), l'*Essay on man* di Alexander Pope (1733-34), la *Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* di Soame Jenyns (1756) si muovono tutti nel territorio scivoloso che mescola la fisica e la biologia con l'etica. Secondo la ricostruzione di Lovejoy il problema che queste opere affrontano è quello della giustificazione morale della struttura della società. Questi autori fanno riferimento alle 'leggi della natura' come ad un imperativo biologico e fisico a *conservare* le limitazioni sociali e politiche vigenti. La questione dei 'limiti della natura' raggiunge nel Settecento la sua formulazione morale più completa: la natura possiede gerarchie e limiti così come le società umane e la loro alterazione o il loro sovvertimento porterebbe ad un caos cosmologico e politico.

I principi della pienezza e della graduazione potevano essere usati, fra l'altro, in questo modo, ai fini d'una sorta di pessimistica e retriva apologetica tanto dello *status quo* politico quanto della religione ufficiale; e servivano a spegnere lo zelo dei riformatori. Poiché gli uomini non sono angeli, né sono intesi ad esserlo, smettiamo di aspettarci che essi si comportino come se lo fossero, ed evitiamo l'errore di immaginare che per una alterazione della forma o meccanismo del governo si possa porre fine a quei limiti della natura umana che sono sostanzialmente ineliminabili, perché inerenti allo schema dell'universo che esige proprio una creatura siffatta, oltre che creature di tutti gli altri generi, per essere completo.⁴⁸

È inoltre importante ricordare che l'idea della Grande Catena dell'Essere e dei suoi principi formulati nelle filosofie di Platone e Aristotele viene ad essere completata da un nuovo principio (oltre a quelli di pienezza e continuità), il *principio di ragion sufficiente* di Leibniz. Secondo questo principio c'è una struttura ultima che permette di armonizzare il piano trascendente delle idee e le molteplici manifestazioni della natura: si tratta di una legge che implica la necessità degli accadimenti. Questo principio viene però rimesso in discussione

⁴⁶ L. Daston, F. Vidal (a cura di), *The moral authority of nature*, cit., p. 14.

⁴⁷ A. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, cit., pp. 152-245.

⁴⁸ Ivi, p. 218. Secondo Lovejoy questi autori non attribuiscono un valore *completamente* tiranico alle leggi naturali, ma segnalano comunque la forte dipendenza delle norme sociali da un complesso di limitazioni fisiche e cosmologiche. L'espressione usata dallo studioso tedesco per definire il rapporto fra leggi della natura e convenzioni politiche e morali è 'subordinazione senza servitù', cfr. Ivi, p. 222.

da Voltaire nel *Candide* (1759) a partire dal verificarsi di un evento catastrofico: il terremoto di Lisbona del 1755⁴⁹.

Le catastrofi naturali (terremoti, inondazioni, passaggi di comete) non erano completamente integrati nel paradigma scientifico seicentesco e settecentesco. Per questa ragione essi oscillano fra un'interpretazione moralizzante ad una puramente scientifica (il passaggio è tracciabile negli scritti di Kant⁵⁰). Il problema è che 'scientifico' in questo caso designa anche l'assenza di significato all'interno di un universo di senso. Il terremoto di Lisbona è un evento catastrofico di dimensioni talmente ampie da rimettere in discussione la giustificazione metafisica del male. In questo senso esso rappresenta qualcosa di simile all'Antropocene, un *iperoggetto*⁵¹ di vaste proporzioni che costituisce uno scacco alle nostre possibilità di pensarlo ed immaginarlo. È qualcosa che ci *costringe* a tematizzare i concetti di limite e rottura, a porci delle domande sulla nostra *agency* e sulle nostre possibilità.

4. Armonia e disarmonia

L'universo nel Medioevo cristiano era duramente, fermamente limitato nello spazio, nel tempo, nella conoscenza. Nel tempo, la sua estensione si limitava al periodo, piuttosto breve, che separava la creazione del mondo, datata circa cinquemila anni prima, dalla seconda venuta di Cristo che molta gente attendeva in un avvenire prevedibile [...] Questo mondo era limitato anche nello spazio dalla nona sfera, oltre la quale si estendeva l'empireo [...] Si assegnavano infine limiti non meno precisi al progresso del sapere, della tecnica, delle scienze, dell'organizzazione sociale; tutto ciò era concluso da lungo tempo [...] Ciò che fondava l'autorità degli antichi non è l'idolatria, bensì la convinzione di un sapere concluso, incapace di espansione [...] Da tutti i diagrammi precopernicani dell'universo esce sempre, con qualche variante, la stessa immagine familiare e piacevole: la Terra al centro, circondata dalle conchiglie concentriche della gerarchia delle sfere nello spazio e dalla gerarchia dei valori che è associata ad essa nella grande scala degli esseri. *Hic sunt leones*, là i serafini; ogni oggetto ha il suo posto assegnato nell'inventario cosmico. Ma in un universo senza limiti, privo di centro e di circonferenza, nessuna ragione, nessuna sfera si trovava 'più in alto' o 'più in basso' di un'altra, sia nello spazio oppure nella scala dei valori: Questa scala non esisteva più. La catena d'oro era spezzata, i suoi anelli dispersi nel mondo; allo spazio omogeneo corrispondeva la democrazia cosmica [...] *L'homo sapiens* aveva vissuto in un universo avvolto di divino come dentro a viscere materne: lo si sarebbe scacciato da quel grembo e da qui il grido d'orrore di Pascal.⁵²

L'idea della Grande Catena dell'Essere costituisce la struttura portante di un sistema epistemico diffuso in un'area geografica ed in un'estensione

⁴⁹ Ivi, p. 225. Per un'interpretazione degli eventi catastrofici fra seicento e settecento in chiave storico-culturale si veda M. Cometa, *Visioni della fine: apocalissi, catastrofi, estinzioni*, Palermo 2004, pp. 79-107.

⁵⁰ I. Kant, *Scritti sui terremoti*, traduzione di P. Manganaro, Salerno 1984.

⁵¹ T. Morton, *Hyperobjects: philosophy and ecology after the end of the world*, Minneapolis 2013.

⁵² A. Koestler, *I sonnambuli: storia delle concezioni dell'universo*, traduzione di M. Giacometti Milano 1982, pp. 216-219.

temporale molto ampie. La sua decadenza è dovuta a varie cause, che sarebbe impossibile trattare sinteticamente nel breve spazio di un articolo. Consideriamo però quanto abbiamo affermato precedentemente, ovvero che fra Seicento e Settecento alcune delle sue contraddittorie premesse di base si sono complicate fino a rendere inservibile la sua formulazione. L'idea della catena comprendeva anche una particolare dicotomia che giocava un ruolo centrale nella definizione del modello cosmologico premoderno, quella fra finito ed infinito. Nella formulazione medievale della Catena dell'Essere i vari anelli costituenti le specie naturali erano conchiusi in un sistema gerarchico di sfere incassate – il modello cosmologico tolemaico. La storia della distruzione di questo modello ad opera di Cusano, Bruno, Copernico e Keplero è stato l'oggetto di un libro molto importante di Alexander Koyré⁵³.

Gerarchia e chiusura del cosmo sono a fondamento di un'altra idea altrettanto importante che è stata elaborata per la prima volta nel pensiero greco (dai Pitagorici e poi da Platone) e che – come la catena dell'essere – viene a scomparire nel XVIII secolo: si tratta dell'*armonia del mondo*.

Il termine stesso di 'filosofia' è di origine pitagorica; lo stesso dicasi del termine 'armonia' in senso largo [...] L'essenza e la forza di questa visione risiedono nel suo carattere unificante; essa riunisce religione e scienza, matematica e musica, medicina e cosmologia, il corpo, lo spirito e l'anima in una sintesi ispirata e luminosa. Nella filosofia pitagorica, tutte le parti componenti si incatenano; si è in presenza di una superficie omogenea come una sfera, per cui non si sa da dove cominciare [...] Tuttavia il concetto di *armonia* non aveva esattamente il senso che noi attribuiamo all' 'armonia': non si tratta del gradevole effetto che produce un accordo [...] bensì di qualcosa di più austero: l'*armonia* non è altro che l'adattamento delle corde agli intervalli della gamma ed inoltre la figura della gamma stessa. Ciò significa che la legge dell'universo è l'equilibrio, l'ordine, non la voluttà.⁵⁴

Il concetto di *armonia del mondo*, elaborato per la prima volta dai Pitagorici nel sesto secolo a.C., ha una storia molto simile a quello della Grande Catena dell'Essere, con la quale condivide più di un elemento in comune. Nello studio di semantica storica di Leo Spitzer, l'analisi dell'armonia universale prende avvio dal tentativo di ricostruzione del campo semantico della parola tedesca '*Stimmung*'⁵⁵, apparentemente intraducibile nella sua complessità in altre lingue. L'armonia del mondo è strettamente legata alla Catena dell'Essere ed alla cosmologia tolemaica. Il suo significato originario è infatti il rapporto matematico prodotto dal movimento delle sfere celesti, una musica inaudibile eppure perfetta. In senso ampio l'armonia è un particolare tipo di rapporto che lega assieme tutti gli enti di un cosmo gerarchico, dalle stelle ai minerali.

La stessa visione musicale del cosmo permane anche nel XVI secolo e viene elaborata nella sua forma più complessa ne l'*Harmonices Mundi* di Keplero (1619):

⁵³ A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, traduzione di L. Cafiero, Milano 1970.

⁵⁴ A. Koestler, *I sonnambuli*, cit., pp. 23-26.

⁵⁵ L. Spitzer, *L'armonia del mondo*, cit., pp. 7-9.

Cosa intende esattamente Keplero per 'armonia'? Certe proporzioni geometriche che egli vede riflesse ovunque, gli archetipi dell'ordine universale da dove derivano le leggi planetarie, le armonie musicali, il colore del tempo, la fortuna e la sfortuna degli uomini. Queste proporzioni geometriche sono le *pure* armonie che guidarono Dio nell'opera della creazione; le armonie *sensibili* che percepiamo nelle consonanze musicali ne sono soltanto un'eco. Tuttavia l'istinto dell'uomo che fa sì che la sua anima vibri alla musica lo può informare sulla natura delle armonie matematiche da cui scaturisce.⁵⁶

L'armonia del mondo si lega concettualmente anche al principio di ragion sufficiente. Così come il male del mondo fa parte di un piano più alto che comprende la sofferenza e le contraddizioni quotidiane, allo stesso modo l'armonia universale è formata da elementi concordanti e discordanti. La *disarmonia* del mondo non è la stessa cosa di un semplice *disaccordo* fra le parti⁵⁷, essa è piuttosto l'eclissarsi dal sistema epistemico dell'Europa del Seicento e del Settecento dell'idea stessa di una connessione universale fra le parti del cosmo.

La storia di come cessò di esistere tale campo unitario (armonia del mondo – temperato equilibrio) non è che storia della civiltà moderna, della weberiana '*Entzauberung der Welt*' o descristianizzazione; e la nostra indagine ci mostra come sia necessario dare un nuovo assetto alla storia occidentale. Si vedrà che la distruzione del 'campo' omogeneo iniziò nel corso del Seicento e si compì nel Settecento; proprio questo periodo e non il Rinascimento, rappresenta la grande cesura della storia occidentale.⁵⁸

La temporalizzazione della Grande Catena dell'Essere, la sostituzione del mondo chiuso tolemaico con l'universo infinito e la scomparsa dell'armonia celeste e mondana costituiscono i tre processi principali di sostituzione dell'immagine premoderna della natura con una pienamente moderna. Questo processo di disincanto, disillusione e secolarizzazione ha come esito una polarizzazione dicotomica in reazione alla 'catastrofe epistemologica'.

Da un lato abbiamo una posizione *melanconica* – la nostalgia verso quel modello epistemico sorpassato fatto di limiti, gerarchie, confini ed armonia, e dall'altro abbiamo una visione *ottimista* e *manipolativa*. La natura scoperta dalla scienza è infinitamente più ampia, le sue leggi infinitamente più complesse, e, soprattutto l'uomo non è più costretto da limiti e gerarchie invisibili, ma può iniziare a *governare* la natura in un processo di *riprogrammazione* generalizzata di tutte le sue componenti.

La nostalgia per la natura premoderna è espressa nelle forme della cultura visuale barocca⁵⁹, in particolare nelle allegorie della vanità e della melanconia. In questi documenti visivi si manifesta una polarizzazione negativa del simbolo dell'armonia universale e della catena dell'essere. Le due idee infatti convergono nella singola immagine della lira cosmica, emblema del rapporto analogico

⁵⁶ A. Koestler, *I sonnambuli*, cit., p. 382.

⁵⁷ L. Spitzer, *L'armonia del mondo*, cit., pp. 93-99.

⁵⁸ Ivi, p. 83.

⁵⁹ Si veda il paragrafo '*Les ambassadeurs*' de Holbein in J. Baltrušaitis, *Les perspectives dépravées. 2, Anamorphoses ou Thaumaturgus opticus*, Paris 1996, pp. 125-160.

fra microcosmo e macrocosmo, della gradazione degli enti e della perfezione dell'universo creato. Fra il XVI ed il XVIII secolo le immagini della lira, dell'universo tolemaico (rappresentato dalla sfera armillare), e degli strumenti dell'astronomia e della geometria verranno associati alla morte ed alla vanità del sapere umano. Nella letteratura filosofica questo atteggiamento è espresso nelle posizioni scettiche dell'*Elogio della follia* di Erasmo (1509) e del trattato *Dell'incertitudine e della vanità delle scienze* di Cornelio Agrippa (1530).

5. Principio d'irragione

Un mondo in cui gli accadimenti casuali avessero tanta parte non avrebbe nessuna stabilità né sarebbe degno di fede; l'incertezza infetterebbe il tutto; qualsiasi cosa (tranne forse ciò che è autocontraddittorio) potrebbe esistere e qualsiasi cosa potrebbe accadere, e nessuna cosa sarebbe in se stessa neppure più probabile di un'altra. Un'ipotesi del genere non era tale che Leibniz potesse accoglierla se c'era una alternativa possibile: [...] il principio di ragion sufficiente doveva indubbiamente apparirgli come un postulato praticamente indispensabile, quand'anche non lo credesse una verità logicamente necessaria.⁶⁰

L'assoluto è l'impossibilità assoluta di un ente necessario. Non sosteniamo più una variante del principio di ragion sufficiente – ogni cosa ha una ragione necessaria per essere così e non altrimenti – ma piuttosto la verità assoluta di un *principio di irragione*. Niente ha una ragione per essere e restare qual è, ma tutto deve senza ragione poter non essere e/o poter essere altro da quello che è [...] Solo l'irragione è pensabile come eterna, poiché solo l'irragione è pensabile come anipotetica ed assoluta. Si può quindi dire che è possibile *dimostrare l'assoluta necessità della non-necessità di tutte le cose*. In altre parole: è possibile stabilire – attraverso una dimostrazione indiretta – l'assoluta necessità della contingenza di ogni cosa.⁶¹

Il processo di secolarizzazione e disincanto del mondo (la sua 'de-armonizzazione') si completa con la formulazione di un principio d'irragione. Si tratta di un evento che non era possibile immaginare nel XVII secolo – eliminare la giustificazione metafisica degli accadimenti mondani. Nel secolo barocco possiamo solo registrare una tendenza a *dubitare* del sapere precedente, tendenza che raggiungerà il suo apice nella filosofia empirista e poi kantiana. Tuttavia è solo mediante Nietzsche che il contraccolpo etico ed esistenziale della de-armonizzazione del mondo si farà sentire. Quello che il filosofo francese Quentin Meillassoux chiama *principio d'irragione* può bene spiegare una delle tonalità emotive più diffuse nell'epoca dell'Antropocene. La 'morte di Dio', la critica al principio di ragion sufficiente, la scomparsa dell'armonia del mondo, lo sciogliersi della Grande Catena dell'Essere compongono la concatenazione di eventi che ci porta nell'aspetto più melanconico della modernità.

⁶⁰ A. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, cit., p. 180.

⁶¹ Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine: saggio sulla necessità della contingenza*, a cura di M. Sandri, Milano 2012, pp. 80-82.

È questo il senso delle affermazioni introduttive de *Il clima della storia* di Chakrabarty⁶², nelle quali lo storico si domanda *da quale prospettiva* è corretto osservare il fenomeno dell'Antropocene, rispondendo: dalla prospettiva dell'assenza dell'umanità sulla Terra.

6. Immagini della natura nell'epoca dell'Antropocene

Come affermato nei paragrafi precedenti, l'attuale situazione epistemologica ha molto a che vedere con l'epoca della distruzione del sapere premoderno. Si oscilla fra una visione nostalgica della natura come sistema gerarchico e fragile (un giardino da preservare) ad un'interpretazione pienamente moderna, quella della totale manipolabilità dell'ambiente.

L'idea di una natura come oggetto d'infinite operazioni di estrazione, correzione e miglioramento da parte dell'uomo ha origine agli albori della modernità, con il concetto di *terza natura*⁶³. Si tratta di una nozione ricostruita dallo storico dei giardini John Dixon Hunt. Il termine viene utilizzato nei trattati di arte topiaria a partire dal Rinascimento per aggiornare una definizione di Cicerone nel *De natura deorum*. Lo scrittore romano delinea una partizione fra *prima natura* selvaggia, luogo incontaminato abitato dagli dei e *seconda natura*, il territorio striato dell'agricoltura umana. La *terza natura* è invece l'intersezione delle prime due per opera dell'*ars* umana. Essa rappresenta in modo più intensivo l'opera di governo ed alterazione della natura da parte dell'uomo perché il suo emblema è il giardino e l'ingegneria idraulica. La terza natura è l'imitazione dell'ambiente selvaggio per mezzo di un artificio umano. Mentre la seconda natura dell'agricoltura è ancora legata alla ciclica rotazione delle stagioni ed alla dipendenza dell'uomo da un ecosistema, la terza natura è la celebrazione del suo potere di *riprogrammare* l'ambiente – ad esempio spostando specie vegetali ed animali da un continente dall'altro. Con la terza natura comincia quel processo di trasformazione della natura da luogo armonico dell'interrelazioni fra generi e specie ripartiti in una rigida gerarchia ontologica a bacino di estrazione e sfruttamento delle risorse energetiche. È questa la natura tecnologizzata e ridotta a risorsa energetica che Heidegger criticherà aspramente:

Il disvelamento nella tecnica moderna è una pro-vocazione (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefördert*) e accumulata. Ma questo non vale anche per l'antico mulino a vento? No. Le sue ali girano sí spinte dal vento, e rimangono dipendenti dal soffio. Ma il mulino a vento non ci mette a disposizione le energie delle correnti aeree perché le accumuliamo. All'opposto una determinata regione viene pro-vocata a fornire all'attività estrattiva carbone e minerali. La terra si svela ora come bacino carbonifero, il suolo come riserva di minerali. In modo diverso appare il terreno che un tempo il contadino coltivava, quando coltivare voleva ancora dire accudire e curare. L'opera del contadino non pro-voca la terra del campo. Nel seminare il grano essa affida le sementi alle forze

⁶² D. Chakrabarty, *The climate of history*, cit., p. 197.

⁶³ J. D. Hunt, *L'art du jardin et son histoire*, Paris 1996.

di crescita della natura e veglia sul loro sviluppo. Intanto, però, anche la coltivazione dei campi è stata presa nel vortice di un diverso tipo di coltivazione (*Bestellens*) che richiede (*stellt*) la natura. Essa la richiede nel senso della pro-vocazione. L'agricoltura è diventata industria meccanizzata dell'alimentazione. L'aria è richiesta per la fornitura di azoto, il suolo per la fornitura di minerali, il minerale ad esempio è per la fornitura di uranio, l'uranio per l'energia atomica, la quale può essere utilizzata sia per la distruzione sia per usi di pace.⁶⁴

L'immaginario bucolico che Heidegger contrappone alla forma inumana della tecnica moderna è l'esemplificazione di un atteggiamento *conservatore* e *nostalgico* nei confronti della modernità. L'idea che emerge da passaggi come quello sopracitato è che la modernità abbia condotto ad una distruzione dell'armonia 'naturale' fra uomo e ambiente. È una prospettiva pericolosa e difficilmente accettabile, poiché l'esaltazione dell'universo contadino implica un'ideologia '*Blut und Boden*' dalle conseguenze politiche inaccettabili.

Eppure questo 'ritorno alla Terra' è anche la chiave centrale delle soluzioni politiche al problema del cambiamento climatico. L'Antropocene è un fenomeno globale che introduce un nuovo paradigma e nelle scienze climatologiche e nella distinzione fra scienze umane e naturali. È anche un fenomeno *difficile* da pensare ed apparentemente *ingovernabile*. L'estensione e la portata del cambiamento climatico ci spingono a reagire in modo estremo, ci costringono a riconsiderare il senso e l'esito della modernizzazione, e ci riportano infine ad una condizione di crisi esistenziale, epistemologica e cosmologica simile a quella dei primi secoli di assestamento della modernità. Di qui il riaffiorare di un'estetica della catastrofe e dell'apocalisse, di qui il rifugio in un'immagine armonica ed ideologica della natura premoderna, di qui la spinta utopica ad *accelerare* la modernizzazione per risolvere tecnologicamente problemi di natura sostanzialmente politica. Nel primo paragrafo abbiamo visto l'ipotesi ecomodernista assumere il ruolo di continuazione del progetto moderno (con tutti i suoi difetti) sino all'utopia della geoingegneria. Ma l'Antropocene non è più governabile con i soli strumenti che abbiamo elaborato politicamente e tecnicamente negli ultimi trecento anni, esso è un *cambiamento di paradigma* e come tale deve essere compreso.

L'immagine del multinaturalismo abbracciata da Latour e De Castro dovrebbe costituire una *terza via* fra l'ipotesi nostalgica e 'fascisteggiante' à la Heidegger e la tecnocrazia capitalistica del manifesto ecomodernista. Essa però presenta delle criticità che vorremmo esporre in via di conclusione.

6. Il ritorno dei confini

I limiti spaziali – è questa l'innovazione di Schmitt che ci interessa maggiormente – sono tracciati per il riconoscimento degli stranieri riconosciuti come altri 'in un senso particolarmente forte' (*hostis*) 'al punto che dei conflitti con loro siano possibili'.

⁶⁴ M. Heidegger, *La questione della tecnica* in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano 1976, p. 11.

Mettere in evidenza questi limiti è il solo modo di ripoliticizzare l'ecologia e di mettere fine alle semplici operazioni di conquista, di occupazione della terra o di pacificazione.⁶⁵

Se gli Amerindiani, come molti altri popoli non-moderni, condividono un generico obiettivo culturale fondamentale, questo è avere figli, costituire corpi di parentela [*constituer des corps de parents*], allarsi per mezzo del matrimonio ad altri corpi di parentela, proliferare nella discendenza, poiché le persone vivono *dentro* altre persone, con altre persone per mezzo di altre persone. Infine, gli Indiani preferiscono mantenere una popolazione relativamente stabile in luogo di aumentare la 'produttività' e di 'perfezionare la tecnologia' in modo da creare le condizioni ('l'eccedente') perché possano esserci sempre più individui, più bisogni e più preoccupazioni. Il presente etnografico delle società lente contiene un'immagine del loro avvenire.⁶⁶

L'uso delle fonti etnografiche come modello speculare della società moderna è uno stilema classico del discorso utopico. Tornare a Carl Schmitt, come afferma Latour o rivolgersi all'ontologia delle popolazioni amerindiane, come reclama De Castro, sono due strategie per disattivare la crisi del pensiero che l'Antropocene comporta. Schmitt è evocato da Latour come pensatore dello stato di guerra e come teorico dei confini forti. Secondo il sociologo francese nell'epoca dell'Antropocene la necessità di costruire nuovi confini (territoriali, ma anche ontologici) e limiti (ecologici, ma anche demografici) richiederebbe una riconsiderazione dei problemi evidenziati dal pensiero conservatore.

Allo stesso modo il riferimento alle regole di governo della parentela, alla 'lentezza' delle società non-moderne, e, soprattutto la caratterizzazione unificante di una comune 'economia della scarsità' sembra a De Castro la soluzione migliore per i problemi politici della crisi ecologica.

Entrambe le soluzioni sono concepibili come un tentativo di ripensare il passaggio fra premodernità e modernità in un modo non *prometeico*, ma intensivo. Se infatti ciò che caratterizza l'immagine della natura premoderna è l'istituzione ubiqua di limiti, gerarchie, interdetti, allora per far fronte alla crisi climatica innescata dalla tendenza alla *distruzione* ed alla *deterritorializzazione assoluta* della modernità dovrà essere controbilanciata ad una tendenza *intensiva*⁶⁷. Nella proposta filosofico-antropologica di De Castro e Danowski l'intensificazione si contrappone all'estensione, nel senso di una conversione della scienza moderna in un pulviscolo di 'scienze minori', di saperi locali.

Ma c'è davvero bisogno di questo ritorno al passato? Abbiamo davvero ancora bisogno di estrarre sapere dai collettivi non-moderni? Abbiamo ancora bisogno di Carl Schmitt? Tenendo fermo l'assunto che la modernità, così come si è sviluppata a partire dal XVI e dal XVII secolo, possiede un lato chiaro ed uno oscuro che ha portato alla conquista della libertà *per gli Europei* mentre innescava *fuori dall'Europa* un vasto processo di accumulazione primitiva e di devastazione ambientale, non possiamo provare a pensare diversamente?

⁶⁵ B. Latour, *Face à Gaïa*, cit., p. 312.

⁶⁶ E. V. De Castro, D. Danowski, *L'Arrêt de monde*, cit., pp. 318, 319.

⁶⁷ Ivi, p. 312.

Non possiamo *inventare* un progetto di ricostruzione di *alcune* premesse della modernità, narcotizzando le sue componenti deleterie?

È questa forse una *quarta via* per avvicinarsi all'Antropocene, quella prospettata da Donna Haraway: non una nostalgia per il passato gerarchico ed armonico, non una prometeica corsa verso la costruzione di una tecnosfera globale, ma nemmeno una 'nostalgia di secondo grado' complicata dall'uso dei saperi etnografici. La proposta di Haraway è quella di ricostruire una *mitologia*: non un semplice discorso ideologico, ma una nuova concatenazione biologica, archeologica, ontologica ed epistemologica che ha chiamato *Chthulucene*:

[...] diversamente dall'Antropocene o dal Capitalocene, lo Chthulucene è composto da storie e pratiche multispecifiche ininterrotte di divenire-assieme in tempi in cui si resta in gioco [*in times that remain at stake*], in tempi precari, nei quali il mondo non è finito ed il cielo non è ancora caduto. Siamo in gioco gli uni con gli altri. Diversamente dal dramma dominante del discorso dell'Antropocene e del Capitalocene, nello Chthulucene gli esseri umani non sono gli unici attori importanti, con tutti gli altri esseri in grado solo di reagire [*with all other beings able simply to react*]. L'ordine è riannodato [*reknitted*]: gli esseri umani sono con e della Terra, ed i poteri biotici e abiotici di questa Terra sono la stessa storia.⁶⁸

Haraway vuole raccontare una storia diversa della crisi climatica, che non sia semplicemente legata alla storia del capitale e che non *escluda* completamente l'uomo dal suo orizzonte. Lo Chthulucene indica una prospettiva sulla biologia, la climatologia, la mitologia e la filosofia che *comprenda* l'uomo come parte di una relazione interconnessa. Questo significa sostituire il concetto di evoluzione con quello di simbiogenesi nella biologia, la figura di Gaia con quella di *Potnia theron* (l'antica signora delle bestie) nella mitologia ed interessarsi alla natura non solo come giardino armonico da proteggere ma dal punto di vista ecofemminista della *giustizia riproduttiva*.

Haraway immagina una nuova mitologia che si fonda su immagini di divinità femminili antichissime e sulle teorie più recenti delle scienze biologiche, riplasmando il progetto moderno in una nuova storia, una storia di cui tutte le componenti erano già presenti, solamente per migliaia di anni sono state concatenante diversamente.

Tommaso Guariento
Università degli Studi di Palermo
✉ tommaso.guariento@outlook.com

⁶⁸ D. Haraway, *Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*, "E-Flux", #75, Settembre 2015, <http://www.e-flux.com/journal/75/67125/tentacular-thinking-anthropocene-capitalocene-chthulucene/>

Articoli/1

Mapping a Controversy of our Time: The Anthropocene

Simone Belli

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 04/07/2016. Accettato il 04/09/2016.

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.

Introduction

What is a controversy nowadays? For Bruno Latour¹, the word ‘controversy’ describes science and technology that is not yet stabilised. Controversy is useful and ‘expected’ in science and technology because it generates debate, conflict, and the sharing of knowledge between researchers from different disciplines. In normal conditions (without controversy) this dialogue is not produced. When a researcher observes a controversy, they need to observe where participants are positioned in respect to the controversy, but to do nothing else. Often, participants are not positioned just on two sides, but are distributed in multiple positions, such as on a map². Controversies are debates generated between disciplines. For this reason, Anthropocene (hereafter referred to as A) is a controversy; it is also a complex idea. In our institution, A debates grew from a discussion between colleagues from different disciplines as they sought to develop a Science, Technology, and Society (STS) syllabus for undergraduate students. The term ‘Anthropocene’ was discussed by members of different departments,

¹B. Latour, *Science in Action*, London 1987.

²B. Latour, *Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern*, «Critical inquiry», 30, (2), 2004, pp. 225-248.

who questioned if it should or should not be considered a scientific term, and whether it was valid or invalid within the scientific community. The geologists demanded greater scientific evidence, while the social scientists proposed an analysis of the significance of A as an idea. This contest was not just over data or definition; it was also proprietorial: a struggle between different scientists about who has the right to say something about this alleged epoch. Teachers of STS discussed this term in detail with students and, later, with other researchers from their university. Thanks to this particular controversy, it was possible to initiate an interdisciplinary discourse between scientists, who usually work separately and without consideration for other's perspectives.

Over the few months that this debate transpired, we began to create a picture about the controversy.

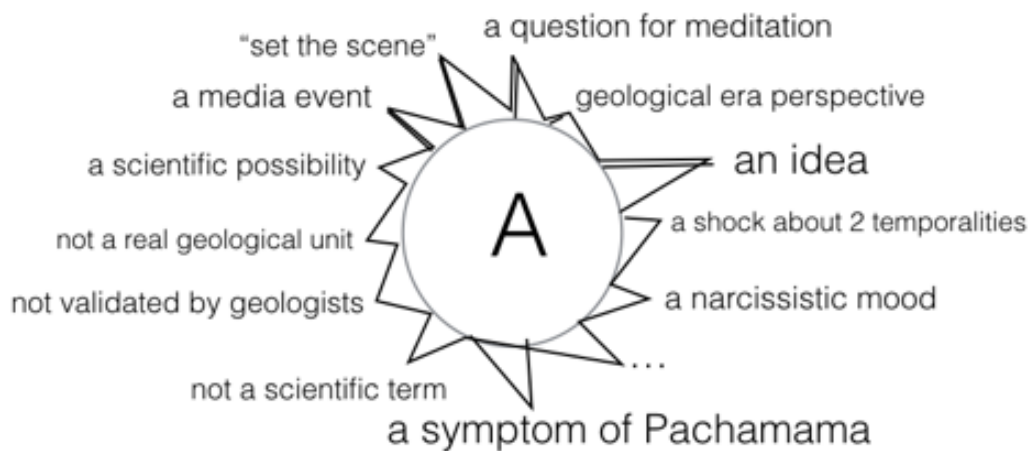


Figure 1 - *The controversy of A (Author's sketch)*

Looking at the sketch, we can start to focus on one of the multiple positions taken in the controversy; we have opened Pandora's Box! To try to move the debate from an epistemological account and into scientific territory, we offer a bibliometric analysis of the discipline and its authors. Bibliometric mapping is an interesting instrument for describing the scientific orientation of a research field across different disciplines. Thanks to digital tools, we will be able to comprehend this complex idea by drawing on existing literature and digital networks.

In order to appreciate the interdisciplinary character of the controversy, we will show clusters of co-cited publications, co-authors, and co-occurring terms from fields of social science, agricultural and biological science, environmental science, and Earth and planetary science. It is impossible to read A as an 'objective fact'³, not because the aforementioned disciplines are producing any evidence that enables the controversy to be resisted, but because A totally subverts objective facts.

³B. Latour, *Agency at the Time of the Anthropocene*, «New literary history», 45.1, 2014, pp. 1-18.

1. Methods

The first step in drawing a map is observing the territory⁴. We shall not restrain our observation to any single theory or methodology, but will observe it in its whole complexity, as a composition of multiple theories and actors. For this, a researcher needs to listen to each actor's voice before drawing a map. The cartography of controversy involves a set of techniques used to investigate public disputes around techno-scientific issues⁵.

But, when observation in scientific mapping becomes too complex to be managed, Venturini⁶ argues that exploration and representation come together to help us observe the cartography. When faced with a theoretical controversy arising from books and papers taking multiple positions, controversy erupts because scientific writings become weapons. We need to be careful not to damage the science:

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

Accepting this, we need to adjust our descriptions recursively during the observation of the territory, trying to simplify the complexity, attributing to each actor a visibility proportional to their weight, and providing descriptions that are adapted, redundant, and flexible⁸. We have digital tools to help us describe the complexity of a scientific controversy, and we will explain these in this paper.

The purpose of a mapping study is to uncover the cognitive structure of a research field. This paper analyses scientific publications on the topic of A that have been written by authors studying the controversy in different fields. It evaluates the leadership of the publications, the temporal evolution of the dispute, and the area and discipline covered. We will focus our search on scientific publications because they give an overview of the structure and dynamics of certain controversies. The results of these efforts will enable networks to be visualised and analysed, along with their temporal trends and principal authors. We suggest these steps for any researcher mapping a current controversy:

-An extensive bibliographic review, including the use of bibliometric analysis. If no result is available, this means that the controversy is new; in this case, we highly recommend mapping.

⁴B. Latour, *Why has critique run out of steam?*, cit.

⁵T. Venturini, *Building on faults: how to represent controversies with digital methods*, «Public Understanding of Science», 21.7, 2012, pp. 796-812.

⁶*Ibid.*

⁷Id., *Diving in magma: How to explore controversies with actor-network theory*, «Public understanding of science», 19.3, 2010, pp. 258-273: 260.

⁸Id., *Building on faults*, cit.

- Define the type of data/publications (papers, books, patents, etc.) where the controversy is presented. We suggest focusing the analysis on scientific papers because these commonly involve area and discipline collaborations.
- Define the keywords and glossary of the map. In our case, this is relatively easy because A is a relatively new and quite specific term.
- Once the search terms have been defined, they are put in a repository like Scopus (the largest database of multidisciplinary scientific data).
- Use digital tools to bibliometrically map the results. These tools will help to manage all of the generated information. Once this is done the analysis of these landscapes begins. For this reason, the cartography of controversies is highly dependent on digital methods.

According to Michel Callon⁹, digital techniques help to bring together the advantages of quantitative analysis (which allows the handling of significant amounts of data) and qualitative investigation (which remains open to the contributions and objections of the studied actors).

In the last decade, digital techniques have changed the way that researchers study a controversy. Nowadays digital tools are used to quantify bibliographic information.

For our cartography, we adopted the following techniques:

- A timeline showing the documents ordered by year (in order to know when the term came into use and when it became popular);
- A graph to identify the number of papers per author. We identified the four most prolific authors for analysis of their works;
- A graph showing the number of documents per year by source (to ascertain whether the controversy is specific to a particular discipline or if it is interdisciplinary);
- A network and a density map of bibliographic coupling (to classify the most transdisciplinary reviews);
- A density map of the most cited and co-cited works;
- A citation network of publications distributed along a timeline;
- A network and density map of co-authors to identify main collaborations;
- Cluster grouping of the co-occurrence of terms and the density of views;
- A comparison of the most representative works (as emerging from the previous network and cluster maps);
- A term co-occurrence item density map for the most prolific authors.

⁹ M. Callon, *Can methods for analysing large numbers organize a productive dialogue with the actors they study?*, «European Management Review», 3.1, 2006, pp. 7-16.

2. A first approach

For Venturini¹⁰, the evolution of a controversy is not uniform. Disputes can sometimes remain dormant for years before bursting into a sudden cascade of argument. The topic of A has followed this pattern. As observed in Figure 2, scientific papers regarding A increased exponentially from 2009.

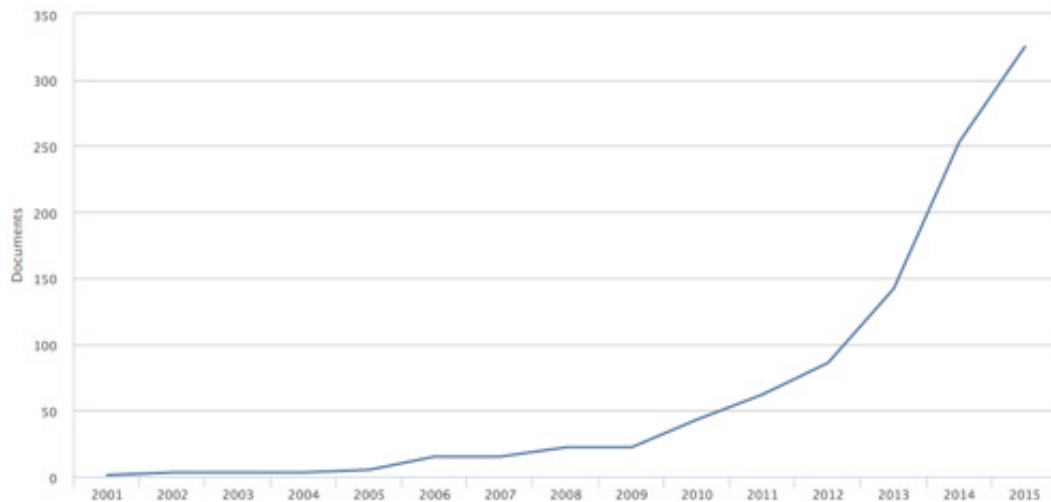


Figure 2 - Documents by year (Source: Scopus)

Falkowski et al.¹¹, Crutzen and Stoermer¹², and Codispoti et al.¹³ coined a new term for the present era: the A. Some of these researchers come from environmental science and Earth and planetary science backgrounds, and were focused on oceanic denitrification and on the climatic transition from the Holocene to the A. However, it was in 2009 that A become a 'popular' term in the scientific landscape. There are three high-impact works on A within environmental science and agricultural and biological science. Two of these works are focused on pastoralism in Tibet. Mieke et al.¹⁴ argued that, in the last two decades, synanthropes have been replacing forest and grassland in the pastures of Tibet. They linked current ecological indicator values of plants using palynological and pedological analysis. A new scenario for Tibet is possible thanks to the cooperation of palaeoecology, biogeography, and pedology. Schlutz

¹⁰ T. Venturini, *Building on faults*, 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*, «*Science*», 290.5490, 2000, pp. 291-296.

¹² P. Crutzen, E. Stoermer, *The Anthropocene*, «Global change newsletter», 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?*, «*Scientia Marina*», 65(S2), 2001, pp. 85-105.

¹⁴ G. Mieke, S. Mieke, 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*, *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, 276(1), 2009, pp. 130-147.

and Lehmkuhl¹⁵ introduced the term ‘nomadic A’ to describe how Tibetan nomads’ livestock breeding has influenced the monsoonal climate for 6000 years; the natural steppe-like vegetation has been transformed into *Kobresia pygmaea* pastures. Lovbrand et al.¹⁶ examined Earth system science as a novel way to approach global environmental change research from the perspective of Michel Foucault’s governmentality concept. She and her colleagues identified A as a central and ambiguous system of thought for Earth system science that harbours different strategies for sustainability. It seems that the considerable interest generating around A began with the question that Paul Crutzen and Will Steffen¹⁷ formulated as an editorial comment in 2003: *How long have we been in the A era?* For this author, the start of the A remains more arbitrary, and generates the current controversy.

In the last six years, we have observed how the production of literature in this area has grown exponentially, until now there are 1,036 documents in Scopus that mention the term ‘Anthropocene’.

Documents by author

Compare the document counts for up to 15 authors

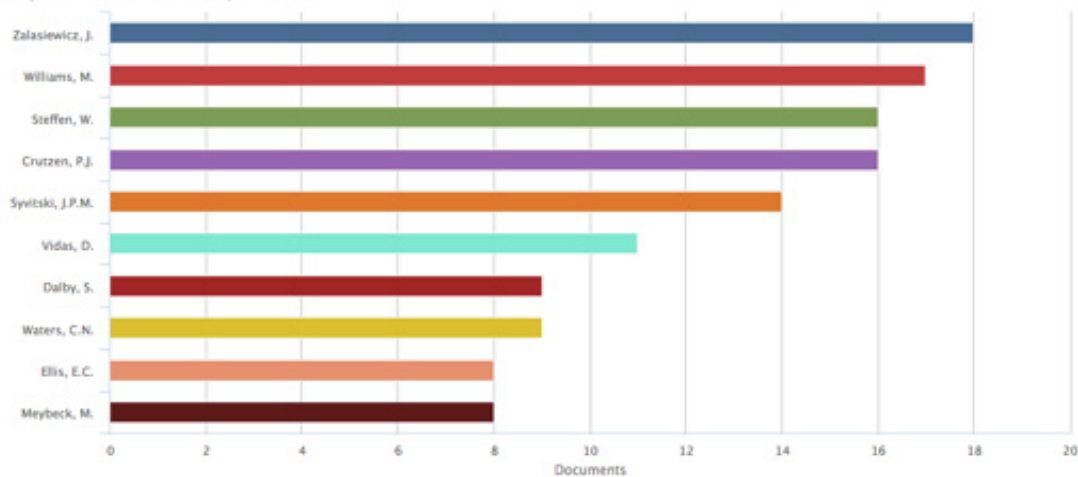


Figure 3 - Documents by author (Source: Scopus)

We found four authors with 16 or more publications on A. In mapping these prolific authors’ works we will focus our analysis on describing their trajectories and contributions.

¹⁵ F. Schlütz, F. Lehmkuhl, *Holocene climatic change and the nomadic Anthropocene in Eastern Tibet: palynological and geomorphological results from the Nianbaoyeze Mountains*, «Quaternary Science Reviews», 28.15, 2009, pp. 1449-1471.

¹⁶ E. Lövbrand, J. Strippel, and B. Wiman, *Earth System governmentality: Reflections on science in the Anthropocene*, «Global Environmental Change», 19.1, 2009, pp. 7-13.

¹⁷ P. Crutzen, and W. Steffen, *How long have we been in the Anthropocene era?* «Climatic Change», 61.3, 2003, pp. 251-257.

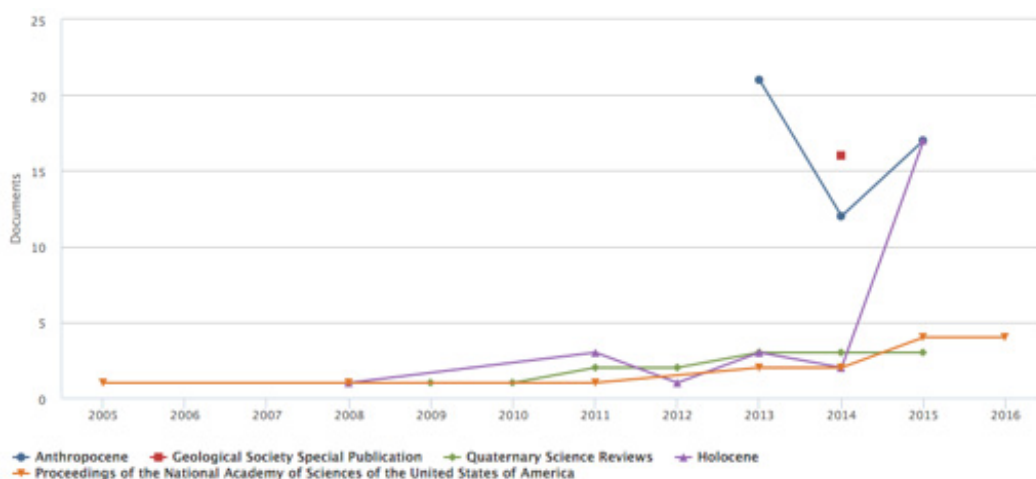


Figure 4 - Documents per year by source (Source: Scopus)

In the preceding years, many journals have published works on A, and in 2013 an ad hoc journal on A was instigated. During recent years, A has taken on a prime interdisciplinary position in scientific research, and is based on the interactions that people have with Earth processes. The most papers on A have been published in areas of environmental studies (41.9%), Earth and planetary studies (33.2%), social sciences and humanities (33%), and agricultural and biological science (21%). These include the significance of human activities in altering Earth's landscapes, oceans, and ecosystems over a range of time and space scales.

Just as the number of publications on A has grown exponentially, the opinions of internationally collaborating authors have diversified. This suggests that, in time and through the collective action of researchers themselves, more institutions and authors will join the international communication network that functions as a global self-organising system¹⁸. However, most of the publications are in English and produced in institutions in the United States, the United Kingdom, and Australia.

A great review for understanding the complexity of this controversy is the work of Smith and Zeder¹⁹, which summarises and compares the various approaches scholars across all disciplines have taken in the past decade in defining the Holocene to Anthropocene transition.

Despite mapping the first landscape of scientific production on Anthropocene, we still do not have an entire map of this controversy. Thanks to digital tools, we can observe how authors from different disciplines collaborate to create an interesting and interconnected landscape. One of the software

¹⁸ L. Leydesdorff, and C. Wagner, *International collaboration in science and the formation of a core group*, «Journal of Informetrics», 2.4, 2008, pp. 317-325.

¹⁹ B. Smith, and M. Zeder, *The onset of the Anthropocene*, «Anthropocene», 4, 2013, pp. 8-13.

packages chosen for the creation of these landscapes was VOSviewer, which allows the creation of two-dimensional maps.

For Venturini²⁰, verifying a graph requires moving from the chart to a calculator, from the calculator to the data table, from the table to the archive that held the notes, from the notes to the sampled population, and from the sample to the actual phenomenon. Each step involved different devices and required considerable effort. Thanks to digital tools such as VOSviewer, disaggregating becomes much easier, as all of these steps can be performed without moving away from the computer²¹.

Thanks to bibliographic coupling (Figure 5), we can observe the relatedness of items based on the number of references that they share. Two publications are bibliographically coupled if the same paper is cited in both publications²²; it is the overlap in publications' reference lists²³.

The clusters are interconnected across the four most representative areas, so it is concluded that A is an interdisciplinary controversy.

It is interesting to note that the most prolific authors (Zalasiewicz, Williams, Steffen, and Crutzen) are in the middle of the network. This means that their works are the most useful and emblematic papers for authors from different disciplines, rendering them the most interdisciplinary works on A.

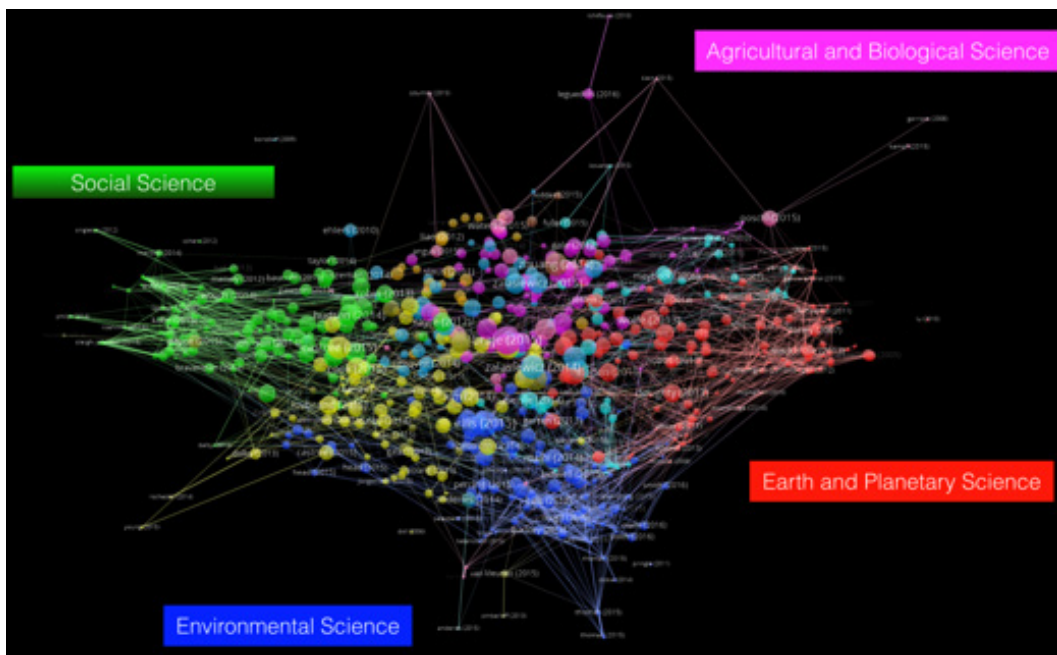


Figure 5 - *Bibliographic coupling (Elaborated with VOSviewer)*

²⁰ T. Venturini, *Building on faults*, cit.

²¹ *Ibid.*

²² M. Kessler, *Bibliographic coupling between scientific papers*, «American Documentation», 14.1, 1963, pp. 10–25.

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

However, in the middle of the bibliographic coupling map is a work by Todd Braje²⁴, published in the *Journal of Archaeological Research*, which reviewed scientific debate on the political, social, and institutional implications of A. Thanks to this review, we can map scholars from across academic disciplines in order to decode the complex interrelationships between natural and cultural systems and their effect on the future research agenda. Braje²⁵ added a new question to Steffer's previous one: «How long will the A last?»

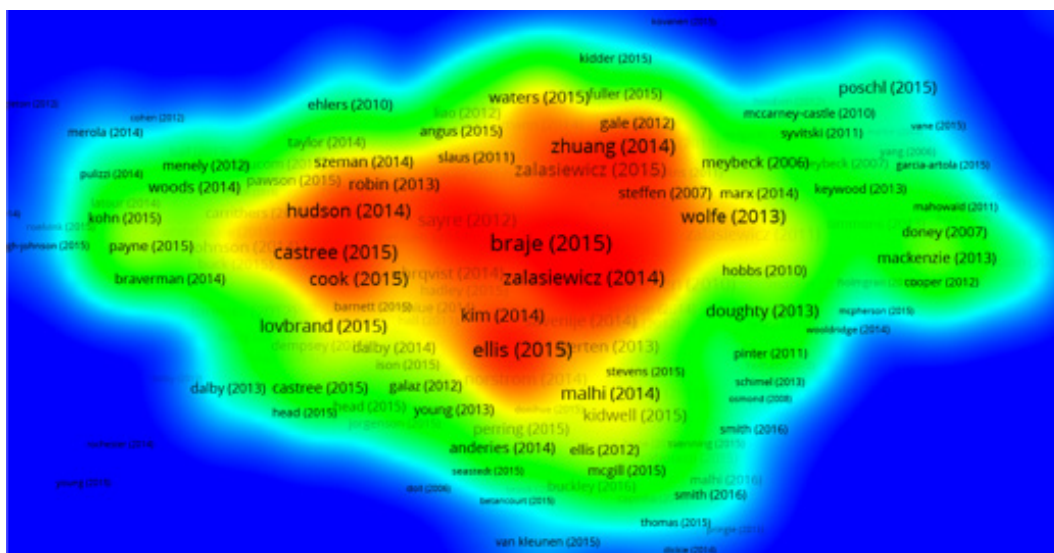


Figure 6 - Density visualisation of bibliographic coupling (elaborated with VOSviewer)

Figure 6 shows the same bibliographic coupling as in Figure 5, but in this case not as a network, but as a density visualisation. It is the same map, but density visualisation reveals its general structure, with the core in red and the periphery in blue. Red (darker) represents higher density, and the font size is proportional to the number of occurrences of a term. The font size is also proportional to the number of bibliographic couplings of an author. Authors occupying central positions deserve special attention because they have a better chance of shaping the controversy²⁶. However, authors in the periphery are also attractive because they offer original perspectives and question what is often taken for granted, such as Poschl and Shiraiwa's work²⁷, which focuses on reviewing the multiphase chemistry of the atmosphere in the A. Their conclusion was «that the A is not only about mitigating negative side-effects of human activities by abstinence but also about actively using scientific knowledge and technology to protect

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

²⁵*Ibid.*

²⁶T. Venturini, *Building on faults*, cit.

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

and shape planet Earth for a sustainable development and healthy future of humanity»²⁸.

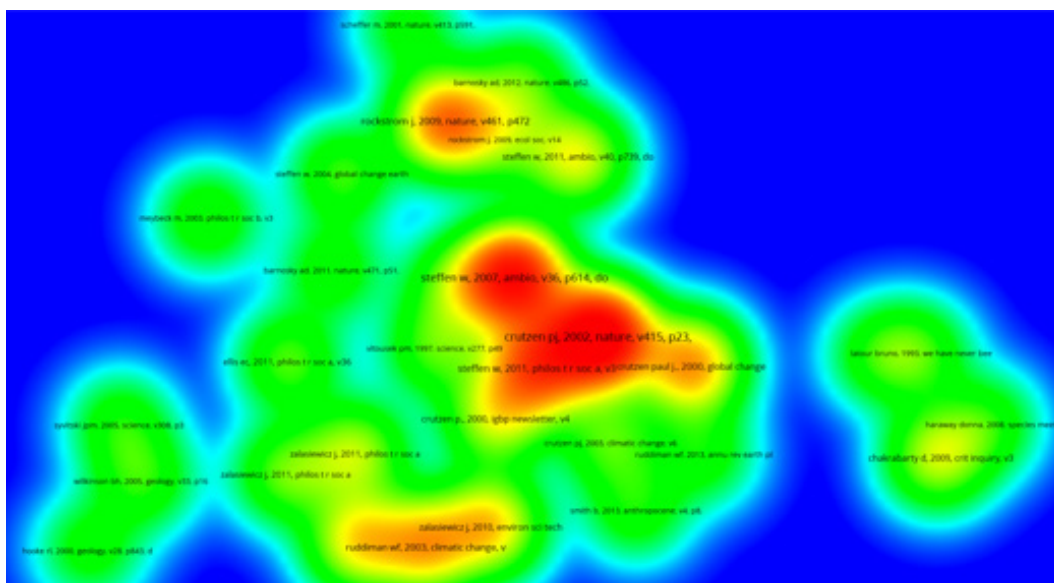


Figure 7 - Density of the most cited and co-cited works (elaborated with VOSviewer)

In Figure 7, we can observe the density of the most cited and co-cited works. Co-citation is defined as the frequency with which two documents are both cited in a third document. Two publications are co-cited if there is a third paper that cites both publications²⁹. The greater the number of publications in which publications are co-cited, the stronger the co-citation relation between the two publications³⁰. The use of co-citation analysis is useful to the study of relations between researchers³¹. Co-citation analysis builds on the idea that authors are frequently co-cited because they are similar. A high co-citation frequency between two authors does not necessarily mean that they share the same standpoint, but it indicates that they are part of the same discourse³².

In such controversies, not all positions are equal, and authors fight to occupy important areas of the controversy. Authors that occupy influential positions deserve particular attention in the debate because they have a better chance to shape it. In the visualisation, we find Williams, Steffen, and Crutzen in the red core. They collaborate on many works, and they represent the primary

²⁸ Ivi, p. 4457.

²⁹ I. Marshakova, *Bibliographic coupling system based on references*, «Nauchno-Tekhnicheskaya Informatsiya Seriya», 2, 1973, pp. 3-8; H. Small, *Co-citation in the scientific literature: A new measure of the relationship between two documents*, «Journal of the American Society for Information Science», 24.4, 1973, pp. 265-269.

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

³¹ K. McCain, *Mapping economics through the journal literature: An experiment in journal cocitation analysis*, «Journal of the American Society for Information Science», 42.4, 1991, pp. 290-294; H. White, and B. Griffith, *Authors as markers of intellectual space: Co-citation in studies of science, technology and society*, «Journal of Documentation», 38.4, 1982, pp. 255-272.

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

authors working on A, with many other authors quoting them. According to Scopus, Crutzen's 2002³³ work published in *Nature* is cited 257 times, while Steffen et al.'s 2007³⁴ work published in *Ambio* is quoted 248 times.

Nobel Prize winner Paul Crutzen's work, published in the 'Concept' section of *Nature*, gave a definition of A that generated a before and after in the study of the topic. Afterwards, in 2007, Steffen, Crutzen, and McNeill formulated a new question: 'Are humans now overwhelming the great forces of nature?'

The islands in green on the left side of this map are occupied by Zalasiewicz's works, most of which cite works in environmental science, and Earth and planetary science areas. Collaborating with Steffen et al.³⁵, Zalasiewicz discussed how various activities influence the Earth system and the need to change the human relationship with the planet. They suggested that the creation of an efficient governance system for planetary stewardship is likely to be polycentric and multilevel rather than centralised and hierarchical³⁶.

The island on the left side of the map is composed of Earth and planetary works. One of the most cited is Bruce Wilkinson³⁷. With 121 co-citations, his work about the deep-time perspective of humans as geological agents is emblematic in its field; he works with concepts of Anthropogenic activities.

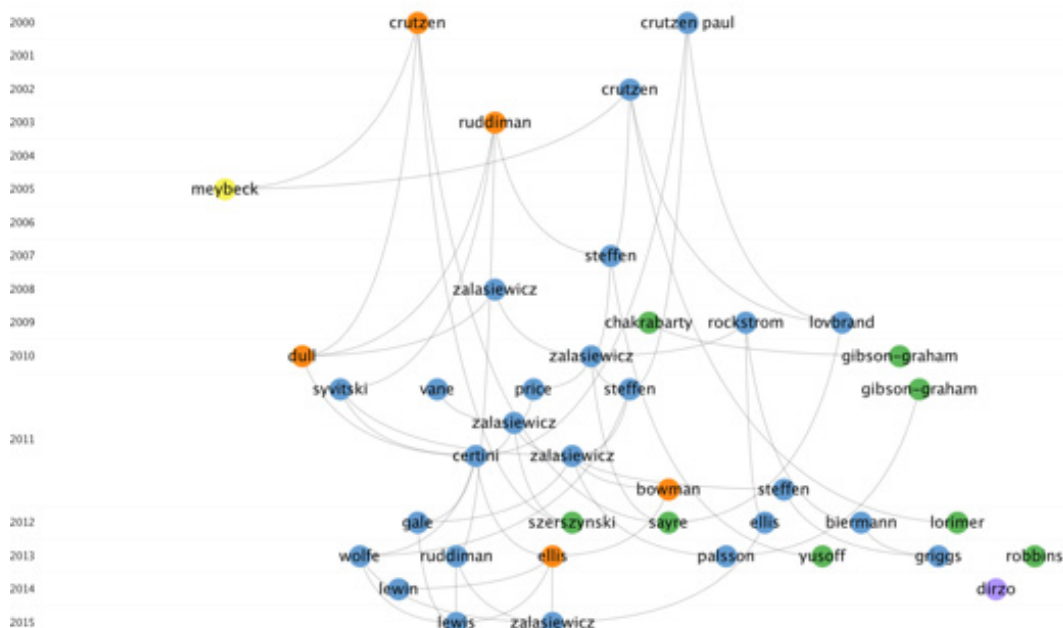


Figure 8 - Citation network of publications (elaborated with CitNetExplorer)

³³ P. Crutzen, *Geology of mankind*, «Nature», 415.6867, 2002, pp. 23-23.

³⁴ W. Steffen, P. Crutzen, and J. McNeill, *The Anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of nature*, «AMBIO», 36.8, 2007, pp. 614-621.

³⁵ J. Zalasiewicz, M. Williams, A. Haywood, and M. Ellis, *The Anthropocene: a new epoch of geological time?*, «Philosophical Transactions of the Royal Society of London A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences», 369.1938, 2011, pp. 835-841.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ B. Wilkinson, *Humans as geologic agents: A deep-time perspective*, «Geology», 33.3, 2005, pp. 161-164.

The island on the right is represented by social scientists and philosophers. Bruno Latour's³⁸ work is one of the most quoted texts on A; although he does not mention the term in the text, he ruminates on something similar. He mixed nature and society not as two opposite transcendences but as one element of mediation, which a decade later was denominated as A. His work represents a precursor to the term.

It does not matter how marginal an island on the map is, because periphery and discordant viewpoints can offer original perspectives and questions. In science, no controversy is an island; each is always composed of several sub-controversies, connected to several others situated in other islands or areas. In this way, controversies are not binary (0 or 1), but complex systems with multiple voices and authors.

In Figure 8 we observe a timeline of the citation network of publications from 1861 to 2016; from a time perspective, it can be seen how the controversy has been explored. The figure uses the same information as Figure 7 but, thanks to the timeline, we can observe how the principal works have been cited over time. As previously mentioned, A has only become a popular topic for researchers in recent years. This is evident in this timeline, as citations only start to be important in the last 10 years. Each circle of the network represents a publication. Only the 40 most-frequently cited papers are included in this visualisation. Six clusters are seen in the network, which relate to scientific area. The horizontal location of each publication is determined by its citation relations with other publications; this allows us to observe how selected authors have come to occupy the middle part of the flow (Crutzen, Steffen, Zalasiewicz).

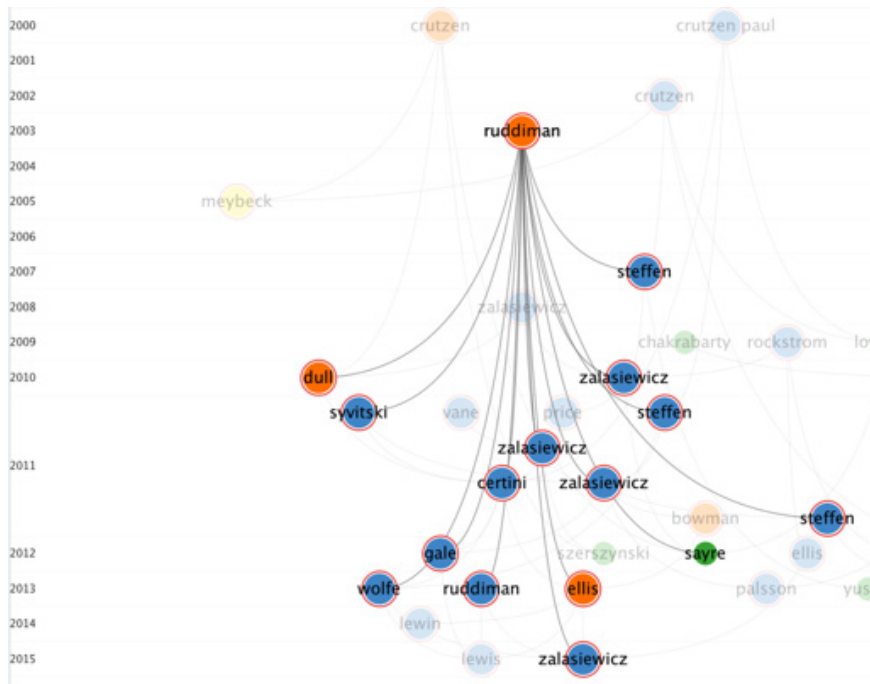


Figure 9 - Citation subnetwork of Ruddiman's publication (elaborated with CitNetExplorer)

³⁸ B. Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge 1993.

The vertical location of each publication is determined by publication year. This allows us to observe the distribution of quotations and generate a flow of specific works based on the most relevant citations. Starting in 2000, with Paul Crutzen's works, the term Anthropocene began to garner interest in academia. Analysing these data gives visibility to various viewpoints according to area, topic, and time. The basic tenet of a visualisation like this is that every actor can be categorised into a network and that every network can be connected tightly enough to become a single actor (as in Figure 9). We have selected the publications of just one author from Figure 8 to analyse in the Figure 9 timeline. The curved lines represent citation relations. Focusing on Ruddiman's work, we can observe how a flow has been created in the last 10 years, with publications generating different citation subnetworks in the following years. Ruddiman³⁹, as with Wilkinson, works with the concept of Anthropogenic activities, focusing on the greenhouse.

Ruddiman's subnetwork includes 15 publications, 12 of which are in an interdisciplinary area. Although his work is centred exclusively in environmental science, it generates an interest outside of its field.

Thanks to the interactivity of digital tools, it is not only possible to show the position of actors at a given moment in time, but also to show how this position changes through time and across area, and how this has affected the definition of the controversy itself.

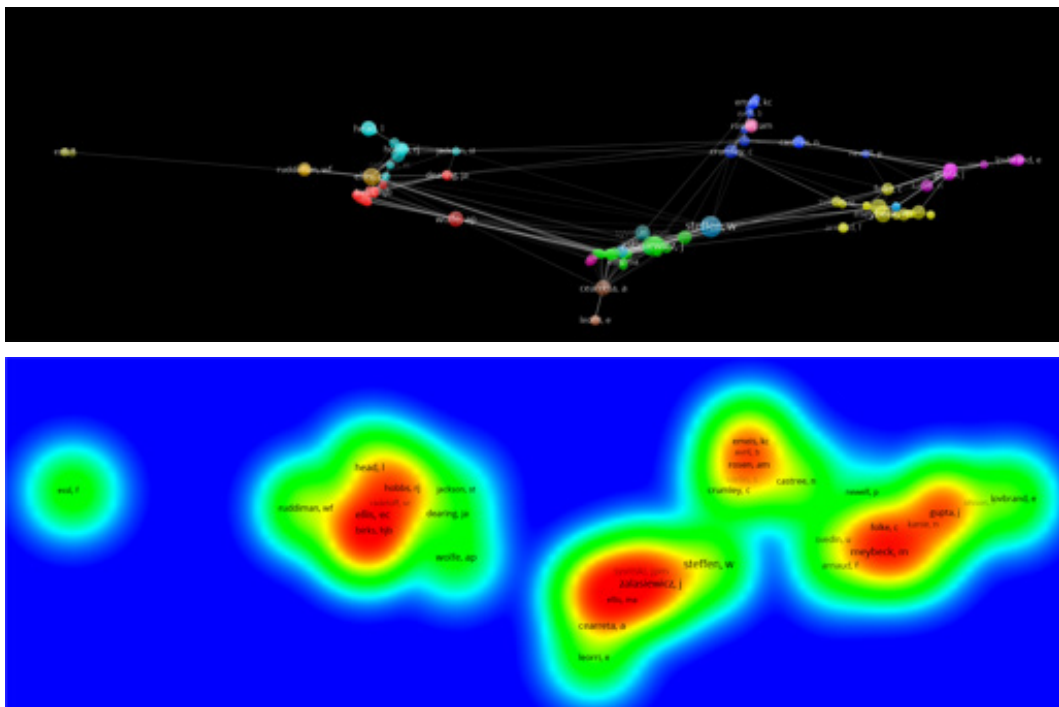


Figure 10 - Network and density of co-authors

³⁹ W. Ruddiman, *The anthropogenic greenhouse era began thousands of years ago*, «Climatic change», 61.3, 2003, pp. 261-293.

In Figure 10 we observe the network and density of the most productive co-authors on A who have more than two collaborations between them. Collaboration is more frequent in natural science than in social science, as can be observed in Figure 10. The most prolific collaborating authors are in the middle of this map. As we have seen before, many have collaborated during the last decade. Steffen is the author with the most co-authorship (78 collaborative works on A).

Up until this time, we have observed the relations between authors and disciplines during recent years, but we have not entered into why A is a controversy. For this reason, we need to analyse the networks constructed through the content of these works. By discussing this content we can observe that A is a controversy of our time.

We need to create maps based on a text corpus. These types of map use terms that appear in the title and abstract of each work. For this analysis, we decided to define a co-occurrence as comprising a minimum of ten term occurrences.

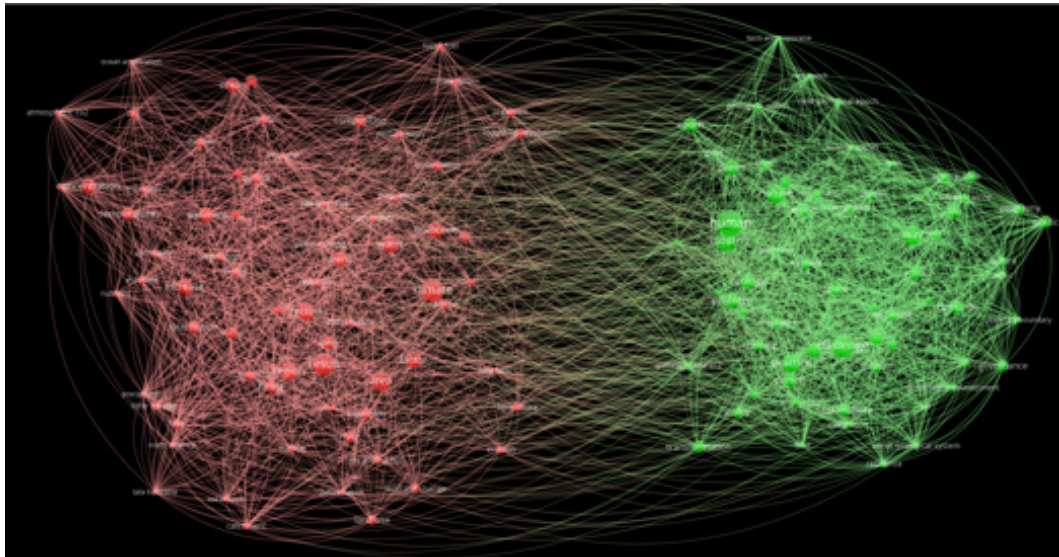


Figure 11 - *Term co-occurrence network map*

The number of co-occurrences of two keywords is the number of publications in which both keywords occur together in the title, abstract, or keyword list⁴⁰. In this map, the more important an item is, the larger its circle. Although we know that a controversy is something complex and not binary, in Figure 11 we observe two significant clusters, one in red and the other in green.

Before beginning an analysis of these terms, we think it is important to observe how nodes in each cluster connect to create two big polarities.

Finally, looking at Figure 12, we discover the existence of a large controversy. This map shows a huge controversy divided into two cores, dependent on the co-occurrence of terms. Figure 12 explains two different territories of the same topic, that is, two ways to understand and explain A.

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

The cluster density map shows the co-occurrence of terms. In the first cluster, to the left of the map and in green, are the most frequently occurring terms: water (70), result (69), data (64), concentration (58), climate (54), ocean (52) period (48), increase (37), Holocene (35), biodiversity (34), sediment (24), industrial revolution (14), and anthropogenic activity (13). We have related these terms to the works analysed in order to ascertain which cluster holds the works of each author. Thanks to Wordcounter software, we ranked the most frequently used words in these works. Comparing the map in Figure 12 with the most frequently used 25 terms (excluding small words like “the” and “it” and using only the roots of the words), we have observed that these terms are used by authors who did not mention A in their work, but mentioned something similar to anthropogenic activities⁴¹. These authors prefer using terms from environmental science to show the changes, caused by human activities, that have transformed the land and ecosystem.

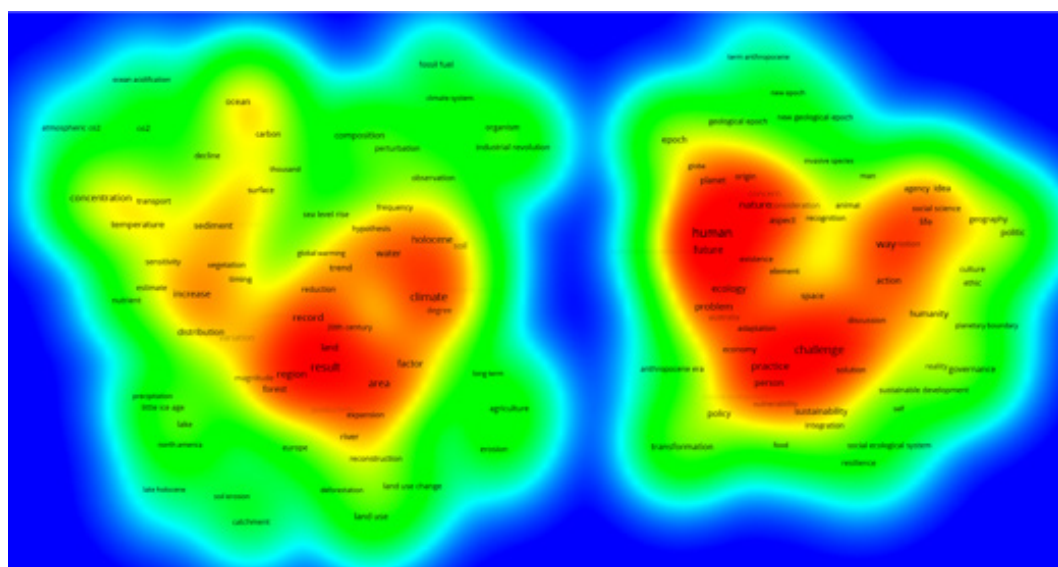


Figure 12 - Term co-occurrence item density map (VOSviewer)

On the right side of the map, we have the second cluster (red), where the most frequently occurring terms are human (141), science (115), future (98), challenge (83), concept (69), future (64), environment (40), geological (36), governance (35), action (34), epoch (25), resilience (21), man (21), and opportunity (18). Using the same method of comparison used with the other cluster, it appears that many authors we have previously cited⁴² use terms found

⁴¹ E. Ellis, D. Fuller, J. Kaplan, and W. Lutters, *Dating the Anthropocene: Towards an empirical global history of human transformation of the terrestrial biosphere*. «Elementa: Science of the Anthropocene», 1.1, 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*, P. Crutzen, *Geology of mankind*, cit.; P. Crutzen, and W. Steffen, *How long have we been in the Anthropocene era?*, cit.; P. Crutzen and E. Stoermer, *The Anthropocene*, cit.; *Earth System governability: Reflections on science in the Anthropocene*, cit.; U. Poschl, and M. Shiraiwa, *Multiphase Chemistry at the Atmosphere-Biosphere Interface Influencing Climate and Public Health in the*

in either the first or the second cluster. No ambiguity exists in the works of the most cited or prolific authors. Every author appearing in the previous maps, and who are important to A for several reasons, are divided into either the first or the second cluster. Combining the term co-occurrence item map with the word counter for each text, gives us a clear result: controversy about A exists. These two lists of terms are very different, and we can understand why the terms “Anthropocene era” or “human” never appear in the first cluster. In the second cluster, the terms “Holocene” and “climate” never appear. In a preliminary analysis, we can assume that the first map is composed of work that does not agree with A as a new geological era, believing in the continuation of the Holocene, or at least that we are in the late Holocene era. The second cluster appears to contain works that agree with this new geological era and find humans to be the core of this new period.

Scientific papers published on A are in one cluster or the other; they hardly have any connections.

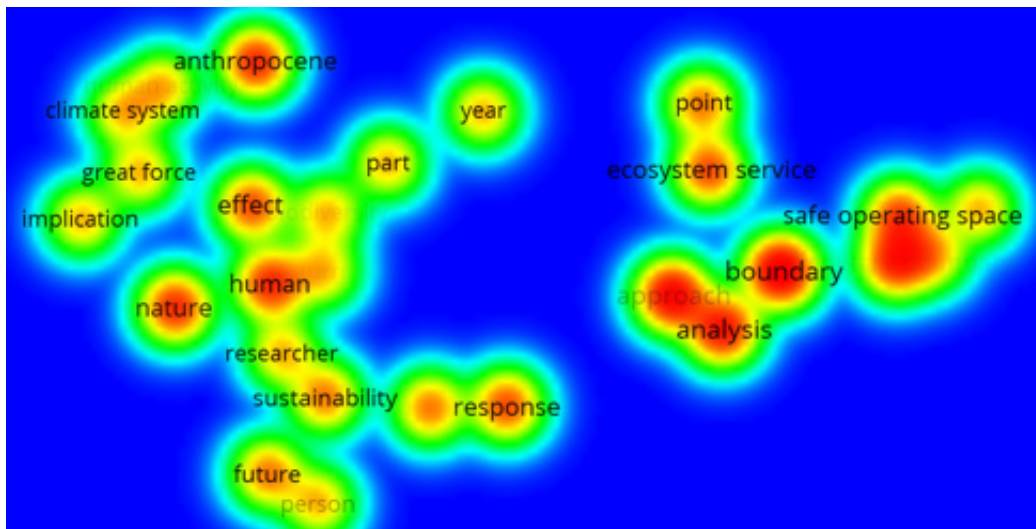


Figure 13 - Term co-occurrence item density map for the most productive authors (VOSviewer)

In Figure 13, we have analysed the term co-occurrence for the most prolific authors. Remembering that term co-occurrence is defined by a coincidence of more than five words, most of the terms that the authors use can be identified in the second cluster of Figure 12. The most productive and influential authors on A are positioned in the second cluster, in agreement with the concept of A. According to the cartography of controversies, Venturini⁴³ argued that when they are unremittingly engaged in tying and untying relations, arguing categories and identities, revealing the fabric of collective existence from multiple viewpoints and perspectives, contrasting notions and methodologies, and exploring where things get the most complicated, scholars are soon submerged by complexity.

Anthropocene, cit.; W. Steffen, P. Crutzen, and J. McNeill, *The Anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of nature?*, cit.; J. Zalasiewicz, M. Williams, A. Haywood, and M. Ellis, *The Anthropocene: a new epoch of geological time?*, cit.

⁴³T. Venturini, *Building on faults*, cit.

3. Discussion

Growth in the number of publications relating to A in the last decade has increased the controversy of whether A exists and represents a new era, as not all authors entirely agree. We applied different digital techniques in order to map this debate.

Firstly, we have observed a substantial increase in scientific publication. The multidisciplinary character of A 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 A, and offer a comparison of the emblematic works presented in the networks.

We have offered some scientific landscapes that make controversies exciting to investigate, particularly where cartographies and digital tools can help us to understand them. The best advantage offered by networks and maps is that they facilitate the reading of bibliometric information.

It is important to underline that exploration and representation always come together in cartography. Scholars are soon submerged by complexity as they are encouraged to take on multiple viewpoints and perspectives, to contrast notions and methodologies, and to explore things where they are most complicated.

These questions and this context has explored the relationships between scientific disciplines, between science and society, and between science and politics, as well as issues about thinking and understanding today's relationships between humanity, technology and planet Earth. We have tested the fruitfulness of digital bibliometric methods for mapping Anthropocene according to its status as a huge contemporary controversy.

Simone Belli
School of Social Science and Innovation, Yachay Tech
✉ sbelli@yachaytech.edu.ec

¶ Sezione Seconda

Cartografie filosofiche
dell'Antropocene

Articoli/2

Des «fins de l'homme» à l'«invention de l'homme»: de la grammatologie à la néguanthropologie

Comment s'orienter dans la pensée, face au transhumanisme et dans l'Anthropocène?

Anne Alombert

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 13/09/2016. Accettato il 20/10/2016.

In his article «Les fins de l'homme», published in 1968, J. Derrida shows that even though they have been shaped against humanism and anthropologism, Husserl's, Hegel's and Heidegger's phenomenologies remain anthropocentric, because they use the language of occidental metaphysics. Derrida's grammatology intends to transform this language, in order to release it from its logocentric presuppositions. While revealing its necessity, Derrida still does not manage to unfold the grammatological discourse which was supposed to exceed both metaphysics and humanism. B. Stiegler seems to carry on this project through an organology and a neguanthropology. These theories imply to question the invention of the «human» form of life through technical exteriorisation, and thus allow to consider a way out the Anthropocene.

«Devons-nous nécessairement nous rendre nous-mêmes à nouveau intéressants? Et pourquoi le devons-nous? Est-ce parce que nous sommes nous-mêmes devenus ennuyeux pour nous-mêmes? L'homme lui-même serait-il donc devenu ennuyeux pour lui-même?»

M. Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*.

«Le monde a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui»

C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*.

«Nous sommes peut-être entre ces deux veilles qui sont aussi deux fins de l'homme.

Mais qui, nous?»

J. Derrida, *Les fins de l'homme*.

«Force est de raisonner sur l'homme zoologique qui ne changera pas en un siècle et de chercher quelles portes de sortie s'offrent à lui s'il veut avoir un autre sentiment d'existence que la satisfaction d'être une cellule dépersonnalisée dans un organisme même admirablement planétarisé»

A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*.

«L'invention de l'homme (...) Apparemment, le «qui» et le «quoi» se nomment respectivement: l'homme, la technique. Pourtant, l'ambiguïté génitive impose au moins que l'on se demande: et si le qui était la technique ? et si le quoi était l'homme? Ou bien faut-il s'acheminer en-deça ou au-delà de toute différence entre un qui et un quoi?»

B. Stiegler, *La technique et le temps. La faute d'Epiméthée*.

«S'orienter signifie, dans le sens propre du mot: d'une région donnée du monde (nous divisons l'horizon en quatre de ces régions), trouver les trois autres, surtout l'Orient»

I. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*

Introduction

«Où en est la France quant à l'homme ?»¹

C'est avec cette question que s'ouvre la conférence intitulée «Les fins de l'homme» et prononcée à New York par Jacques Derrida en octobre 1968, lors d'un colloque portant sur le thème «Philosophie et anthropologie». La «France» ne désigne pas ici un pays déterminé par des frontières empiriques données, mais le lieu d'un mouvement ou d'une structure de la question de l'homme. Pour y répondre, Derrida tente de marquer une articulation entre deux motifs dominants deux époques de la pensée française. La période d'après-guerre se caractérisait selon lui par un accord implicite autour de l'humanisme et de l'anthropologisme. Dans les différentes doctrines philosophiques comme dans les divers discours idéologiques, tout se passait alors «comme si le signe homme n'avait aucune origine, aucune limite historique, culturelle, linguistique»². Des positions aussi diverses que l'existentialisme, le personalisme, le spiritualisme ou le marxisme classique ne pouvaient s'opposer que sur le fond d'un présupposé commun, celui de l'unité du concept d'homme. De même, sur le terrain des idéologies politiques, l'anthropologisme était le lieu commun inaperçu et incontesté du marxisme, du discours social-démocrate ou démocrate chrétien. Si la pensée française des années 60 s'inscrit en rupture avec ce moment, c'est qu'elle semble dominée par une mise en question de l'humanisme, contemporain d'une «extension dominatrice et fascinante des sciences humaines à l'intérieur du champ philosophique»³. Les apports du structuralisme et la relecture des sciences humaines invitent alors les philosophes à questionner le nom ou le concept d'homme.

Cette indétermination des limites de l'humain, que les philosophies dites «post-structuralistes» tentaient alors de penser, pourrait sembler se réaliser aujourd'hui, à travers ce qui se voit parfois qualifier de «post-humain». Dans la langue courante, ce terme désigne souvent les avancées technologiques à travers lesquels les apparentes limites de l'humanité semblent s'estomper. Ce terme paraît alors témoigner de la difficulté à penser quelque chose comme un «humain» quand l'intelligence est devenue artificielle, le langage automatisable, et les relations sociales connectées et quantifiées. Les fonctions qui avaient pu

¹ J. Derrida, *Les fins de l'homme*, in *Marges - de la philosophie*, Paris 1972, p. 135.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

être mobilisés pour penser la spécificité de l'homme (la raison, le langage, la vie en société) semblent aujourd'hui pouvoir être modélisées puis déléguées à des logiciels fonctionnant sur la base d'algorithmes, et rétroagissant en temps réel sur ceux qui s'appellent les hommes. Alors que l'esprit ou la pensée, qui avaient pu passer pour le propre de l'homme, semblent s'extérioriser dans des machines, le corps vivant et sensible, qui assignait à l'être humain des limites spatio-temporelles finies, semblent s'étendre ou s'augmenter démesurément, à travers les nouvelles technologies de télécommunications, les objets connectés, ou les innovations de la médecine 3.0. La révélation du caractère intrinsèquement prothétique de toute humanité va donc de pair avec le brouillage des frontières entre humains et non-humains. S'il invite à s'interroger sur la définition de l'homme, ce brouillage semble surtout inquiéter le geste même qui consiste à définir l'humain, c'est-à-dire, la possibilité de tracer les limites conceptuelles de ce terme, de le comprendre dans la forme d'un sens unifié. Bref, si les transformations de notre milieu mnémotechnique impliquent de se demander de quoi l'homme est le nom, elles semblent surtout mettre en cause la possibilité même, pour ce terme, de fonctionner comme un nom, et donc en fin de compte, la possibilité de penser quelque chose comme une humanité.

Car s'il s'agissait de se demander aujourd'hui «où en est la France quant à l'homme», c'est sans doute la question de la fin de l'humanité qui apparaîtrait comme le sol commun des discours contemporains. Il faudrait alors réinscrire cette question dans le contexte de la mondialatinisation annoncée par Derrida⁴, de l'époque de l'Anthropocène déterminée par Crutzen⁵, et de l'ouverture de l'Université de la Singularité⁶ à Paris. On verrait ainsi la «France» traversée par l'*Encyclique* du Pape François sur le changement climatique⁷, et par le manifeste du transhumanisme, traduit sous le nom de *La Bible du changement*⁸, dont l'auteur Raymond Kurzweil (par ailleurs directeur de l'ingénierie chez Google) a été surnommé «le pape». Ecartelés entre l'urgence de la sobriété écologique et les promesses d'augmentation bio- et nano-technologiques, ceux qui s'appellent les hommes se verraient ainsi mis face à la possibilité de leur fin, que ce soit à travers les conséquences de leurs excès «industriels» ou le dépassement de leurs limites «naturelles». Tout aussi contradictoires soient-ils, la mise en écho des discours de ces deux papes aurait le mérite de rappeler que c'est au sein de sociétés devenues incapables de «sauvegarder leur maison commune»⁹ que se font entendre, en creux, d'in vraisemblables projets d'immortalité: les programmes d'accroissement des capacités biologiques ou cognitives individuelles coïncident étrangement avec la destruction des idiomaticités culturelles et de la biodiversité, caractéristiques

⁴ Le concept de «mondialatinisation» est développé par J. Derrida dans *Foi et savoir. Les deux sources de la religion aux limites de la simple raison*, Paris 2000, notamment au § 30 et § 37, pp. 47-48 et 66-67.

⁵ <https://fr.wikipedia.org/wiki/Anthropoc%C3%A8ne>

⁶ <http://rue89.nouvelobs.com/2015/07/08/bientot-a-paris-tres-singuliere-universite-260181>

⁷ François, *Lettre Encyclique Laudato Si. Sur la sauvegarde de la maison commune*.

⁸ R. Kurzweil, *Humanité 2.0: la Bible du changement*, Paris 2007.

⁹ François, *Lettre Encyclique Laudato Si. Sur la sauvegarde de la maison commune*.

de la crise socio-environnementale. Que ce soit par la destruction des conditions de la vie sur sa planète, ou à travers les «progrès» de la convergence NBIC, c'est bien la disparition d'une supposée *humanité* qui s'esquisse à l'horizon de l'*Anthropocène* ou du *transhumanisme*.

Mais à une époque où la question de l'essence de l'homme n'a jamais été aussi suspecte, comment parvenir à penser ce qui se présente alors comme la fin de l'«humanité»? Et comment chercher à éviter ce que l'on ne parvient même pas à penser? Ce retour en force du nom de l'homme dans les discours, qu'ils soient religieux, scientifiques ou futuristes, ne serait-il pas le symptôme d'une incapacité à sortir de «la grande aventure métaphysique de l'Occident»¹⁰, dont Derrida avait pourtant dessiné la clôture?

1. Des «fins de l'homme» à la grammatologie

*Le contresens de la lecture humaniste
et anthropologiste de la phénoménologie*

Bien qu'il admette la nécessité d'interroger les limites culturelles, linguistiques et historiques du concept d'homme, Derrida ne se reconnaît pas dans le «reflux anti-humaniste et anti-anthropologiste»¹¹ qui caractérise son époque: il semble reprocher à ses contemporains de ne pas voir que la véritable question n'est pas celle de l'anthropologie ou de l'humanisme, mais bien du phono-logocentrisme¹², dont l'humanisme et l'anthropologisme ne constituent en fait que des symptômes. C'est autour de la critique derridienne de la réception française de la phénoménologie que ce désaccord se manifeste.

Derrida reproche en effet à ses contemporains d'amalgamer les philosophies de Hegel, Husserl et Heidegger à une «vieille métaphysique humaniste», et de prétendre ainsi pouvoir les rejeter. Selon Derrida, une telle lecture constitue un grave contresens, puisqu'elle empêche de voir le dépassement de la métaphysique humaniste qui était déjà à l'oeuvre dans ces pensées. Faute de saisir ce geste, on risque de croire pouvoir faire l'économie des démarches phénoménologiques, et de retomber ainsi en-deça de ce qu'elles avaient elles-mêmes permis de dépasser. Il ne s'agit plus, ni pour Hegel, ni pour Husserl, ni pour Heidegger, de déterminer les prédicats essentiels d'un étant situé parmi d'autres étants, et dont il s'agirait de penser la spécificité (par exemple comme un vivant qui posséderait des capacités linguistiques, rationnelles, culturelles, techniques). Les discours phénoménologiques de Hegel, Husserl et Heidegger ne portent pas sur quelque

¹⁰ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, p. 20.

¹¹ J. Derrida, *Les fins de l'homme*, cit., p. 141.

¹² Derrida désigne ainsi la «métaphysique de l'écriture phonétique» qui caractérise l'histoire de la philosophie: celle-ci s'affirme comme une tendance à rechercher l'origine de la vérité, de l'être ou du sens dans le *logos*, comme proximité de la pensée ou de la parole à elle-même, et à penser cette origine dans la forme de la présence (notamment à travers les figures emblématiques de la substance, du sujet, ou de la conscience). Voir J. Derrida, *De la grammatologie*, cit., notamment p. 22.

chose que l'on puisse appeler simplement l'homme, mais bien sur la conscience, la subjectivité transcendantale ou l'ek-sistence¹³.

Le problème des phénoménologues, pour Derrida, n'est donc absolument pas qu'ils continuent à penser une essence de l'homme ou à chercher ce qui distingue le sujet humain des autres vivants animaux, mais plutôt que le dépassement de l'anthropologie ou de l'humanisme ne peut se faire qu'au nom de la vérité ou du sens: la conscience comme vérité de l'homme chez Hegel, la réduction au sens chez Husserl ou la pensée du sens ou de la vérité de l'être chez Heidegger¹⁴.

Le problème du phono-logocentrisme

Si elles se distinguaient bien de la métaphysique humaniste, les phénoménologies ne faisaient en fait que répéter le geste qui consiste à se référer à une présence pleine, non plus sous la figure d'une essence ou d'un sujet, mais sous celle d'une conscience ou d'un sens. Elles ne constituent ainsi qu'une nouvelle époque de ce que Derrida appelle la «métaphysique de la présence». En effet, dans *De la grammatologie* – ouvrage publié un an avant cette conférence – Derrida a montré que cette référence à une présence première (sous la figure d'une essence, d'un sujet, d'une conscience ou même d'une ek-sistence) présupposait toujours, en dernière instance, la possibilité de ce qu'il appelle alors un «signifié transcendantal», c'est à dire un signifié pouvant avoir lieu dans son intelligibilité, avant sa chute ou son expulsion dans l'extériorité de l'ici-bas sensible, empirique, ou intra-mondain. Or, cette opposition entre un signifié et un signifiant ne prend sens que dans le milieu de l'écriture phonétique, dans lequel l'écriture semble constituer le «décalque plus ou moins fidèle», le «substitut empirique»,

¹³ Derrida rappelle ainsi que la phénoménologie de l'esprit est une science de l'expérience de la conscience, et se distingue donc de la science de l'homme que constitue l'anthropologie; que les structures transcendantales décrites après la réduction phénoménologique ne sont pas celle de l'étant intra-mondain appelé «homme»; et enfin, que l'ek-sistence du Dasein implique de questionner la distinction classique entre essence et existence, et ne peut donc être assimilé à une interrogation sur une «réalité humaine» ou sur une essence de l'homme. Il montre également que chez chacun des trois auteurs, le dépassement de l'anthropologie par la phénoménologie fait l'objet d'une réaffirmation explicite. Voir J. Derrida, *Les fins de l'homme*, cit., pp. 139-140.

¹⁴ Derrida montre ainsi que quand bien même l'anthropologie serait dépassée par la phénoménologie de l'esprit dans l'*Encyclopédie* hégélienne, la conscience qui fait l'objet de la phénoménologie n'est autre que la vérité de l'âme qui faisait l'objet de l'anthropologie: le dépassement de l'homme de l'anthropologie par la phénoménologie constitue en fait son accomplissement, par l'appropriation de son essence. Un même mouvement se retrouverait chez Husserl, dans la distinction problématique entre l'ego transcendantal et le moi psychique, naturel et humain, et la critique de l'anthropologisme métaphysique reconduirait finalement à l'affirmation d'un humanisme transcendantal. De même, chez Heidegger, le concept d'ek-sistence, qui s'inscrit en faux contre toute détermination métaphysique d'une essence humaine, servira finalement à restaurer la véritable essence de l'homme, comme proximité ou entente de l'être (ce qui devient clair dans la *Lettre sur l'humanisme*). Voir J. Derrida, *Les fins de l'homme*, cit., pp. 142-161.

le «représentant dérivé» d'une parole première conservant la présence pleine du sens¹⁵. C'est seulement au sein de ce modèle d'écriture, localisé dans le temps et dans l'espace, et dans lequel le signe écrit semble représenter le son émis, qu'il a été possible de penser la priorité chronologique de la parole et la secondarité de l'écriture, et d'opposer un signifié premier, présent, intelligible à un signifiant qui le re-présenterait secondairement, empiriquement, sensiblement. Les oppositions métaphysiques entre intelligible et sensible, transcendantal et empirique, existentiel et intra-mondain, sont en dernier ressort solidaires de la référence à une origine pleine et première de la vérité ou du sens, elle-même indissociable du privilège accordé à la parole sur l'écriture, dans un système de langue et d'écriture phonétique et linéaire.

C'est précisément ce phono-logocentrisme que Derrida s'emploie alors à déconstruire, en montrant (notamment à partir des apports de la linguistique) qu'il est impossible de mettre un terme (dans une parole, une pensée, ou un *logos* originaire) au renvoi de signe à signe qui règle le fonctionnement du langage: il n'y a pas, quelque part, hors du système, une origine pleine et présente à laquelle il serait possible de remonter. Le signifié n'est lui-même qu'un signifiant, et ainsi de suite à l'infini. L'origine du sens n'est donc plus à fonder dans une quelconque présence, mais au contraire, ce qui est premier ou originaire, c'est le renvoi, le jeu, c'est-à-dire en fait, le dérobement de l'origine lui-même. Une fois cette partition entre sens et signe inquiétée, non seulement il n'est plus du tout sûr que le signe «homme» puisse renvoyer à un quelconque «signifié», mais il ne semble plus possible non plus de rechercher l'origine du sens ou de l'être dans la figure d'une conscience, d'une subjectivité transcendantale constituant du sens, ou celle d'un Dasein dont l'ek-sistence se définirait par un accès au sens de l'être.

«Sortir» de la métaphysique de la présence ?

C'est donc cette métaphysique de la présence (et non pas simplement la métaphysique de la substance ou du sujet, qui n'en constituent que des époques) qu'il semble nécessaire de dépasser, pour éviter la «relève» phénoménologique de l'homme, sans ignorer la critique phénoménologique de la métaphysique humaniste. Néanmoins, un tel dépassement ne manque pas de poser problème. En effet, si Derrida a montré qu'il était impossible de remonter à une quelconque origine du sens, que celui-ci se dérobaît toujours dans un renvoi de signe à signe, il a aussi montré que l'histoire de la philosophie n'était autre que le mouvement d'occultation de ce dérobement d'origine, guidée par un désir de présence pleine. C'est le refoulement ou la répression de cette non-originarité originaire qui rend possible le fonctionnement du discours philosophique et et la logique oppositionnelle qui le caractérise: son déploiement n'est rien d'autre que la constitution en retour d'une origine (à travers les différentes figures de la substance, du sujet, du sens ou de la conscience) qui, n'ayant jamais été

¹⁵ J. Derrida, *De la grammatologie*, cit., notamment pp. 22-23 et p. 118.

présente, n'est pas pour autant absente. L'origine a toujours déjà été constituée en retour, à travers les diverses conceptions de la présence, au sein de ce que l'on a pris l'habitude de considéré comme «l'histoire de la philosophie». S'il s'agit de penser le dérobement originaire de l'origine, c'est donc de l'«histoire» de la métaphysique qu'il semble nécessaire de sortir.

Mais pour autant, croire que l'on pourrait «s'installer» purement et simplement «dans un au-delà de la métaphysique»¹⁶ reviendrait à oublier que le moindre usage de la langue suppose une pratique implicite du logocentrisme: c'est la langue usuelle qui fournit sa réserve conceptuelle et sa logique oppositionnelle à la métaphysique occidentale¹⁷. L'usage même d'un concept présuppose la référence à un sens (et accrédite l'opposition «métaphysique» entre signifié et signifiant). L'idée même de sortie semble problématique pour qualifier le dépassement de ce logocentrisme, puisque qu'elle présuppose une opposition entre un dedans et un dehors, qui constitue en fait la condition de possibilité de toute l'axiomatique métaphysique: elle est l'opposition qui rend toutes les oppositions possibles puisque «pour que des valeurs contraires puissent s'opposer, il faut que chacun des termes soit simplement extérieur à l'autre, c'est-à-dire que l'opposition dedans/dehors soit déjà accréditée comme la matrice de toute opposition possible»¹⁸. La notion de sortie appartient donc à la logique qu'il s'agit de dépasser¹⁹. Bref, une fois le concept de sortie inquiété, et l'usage même de concepts rendu problématique, ce que l'on convoquait comme un dépassement de la métaphysique ou de l'humanisme paraît bien difficile à penser: il semble à la fois nécessaire de ne pas rester dans le discours philosophique traditionnel et impossible d'en sortir, à la fois nécessaire de se passer des oppositions conceptuelles classiques, mais impossible d'utiliser de nouveaux concepts. Comment donc opérer cette transgression de la métaphysique logocentriste, qui seule peut véritablement permettre de dépasser l'humanisme et l'anthropologie ?

*La transformation de la langue de l'Occident:
le projet de déconstruction du «carnophallogocentrisme»*

C'est à cette question que Derrida répondra en 1971, dans un entretien retranscrit dans *Positions*. Il précise alors que la transgression du discours philosophique exigée dans *De la grammatologie* ne peut pas être envisagée comme

¹⁶J. Derrida, *Positions*, Paris 1972.

¹⁷«La «langue usuelle» n'est pas innocente ou neutre. Elle est la langue de la métaphysique occidentale et elle transporte non seulement un nombre considérable de présuppositions de tous ordres, mais des présuppositions inséparables, et pour peu qu'on y prête attention, noués en système», J. Derrida, *Positions*, cit.

¹⁸J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, in Platon, *Phèdre*, Paris 1997, p. 304.

¹⁹«La sortie «hors de la philosophie» est beaucoup plus difficile à penser que ne l'imaginent généralement ceux qui croient l'avoir opérée depuis longtemps avec une aisance cavalière, et qui en général sont enfoncés dans la métaphysique par tout le corps du discours qu'ils prétendent avoir dégagé» J. Derrida, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines in L'écriture et la différence*, Paris 1967, p. 416.

«un fait accompli», mais plutôt comme une limite toujours à l'oeuvre, comme la modification constante du champ conceptuel, et la production de «nouvelles configurations textuelles»²⁰ qui permette de retourner les concepts contre leurs présuppositions. Il ne s'agit donc ni de sortir de la langue de la métaphysique, ni de simplement continuer à l'utiliser, mais bien de la transformer. Il ne s'agit pas de rester dans les concepts classiques, ni de créer de nouveaux concepts, mais bien de désamorcer la logique et la structure du discours, d'en modifier l'économie. C'est pourquoi Derrida précise que les notions de trace, de différance ou d'archi-écriture ne constituent pas à proprement parler des concepts, mais plutôt des motifs, des leviers ou des ressorts, qui ne renvoient ni à une réalité ni à un sens déterminé, mais permettent plutôt de désamorcer les oppositions entre présence et absence, présent et passé, ou parole et écriture, qui allaient de soi dans le langage courant comme dans la langue de la métaphysique²¹.

Derrida distingue alors deux phases de la déconstruction: s'il s'agit dans un premier temps de déconstruire les oppositions philosophiques en montrant que l'un des termes commande l'autre axiologiquement, cette phase de «renversement» doit être suivie d'une phase de «déplacement positif», qui consiste quant à elle à opérer un déplacement général de l'organisation du discours, à faire travailler le système lui-même, au moyen de nouvelles notions qui ne se laisse plus comprendre dans le régime antérieur. Il ne suffit donc pas de neutraliser les oppositions métaphysiques binaires. Le déplacement général de l'organisation du discours doit finalement permettre de «réinscrire les vieux concepts dans de nouvelles chaînes de signification»²², afin de changer la portée des questionnements. La neutralisation première du sens, la dé-fonctionnalisation première du discours, doit conduire à une seconde phase de re-fonctionnalisation, productrice d'une signification nouvelle. C'est pourquoi Derrida soutient qu'aucun concept ne peut être dit métaphysique en lui-même, indépendamment du «travail textuel» auquel il donne lieu²³: les nouvelles configurations textuelles devront permettre aux termes déconstruits de retrouver un sens, hors des oppositions dans lesquelles ils restaient pris.

C'est dire que la déconstruction est tout sauf une «destruction»: elle invite plutôt à une relecture, qui soit aussi une réécriture des textes philosophiques, permettant de les faire fonctionner sans la référence implicite à une présence pleine ou à un sens premier, pour les émanciper du phono-logocentrisme (et donc de l'«ethnocentrisme»²⁴) qui caractérise la langue de l'Occident.

²⁰ «On ne s'installe jamais dans une transgression, on ne n'habite jamais ailleurs. La transgression implique que la limite soit toujours à l'oeuvre», J. Derrida, *Positions*, cit.

²¹ «Le motif de la différance ne joue ni à titre de concept ni à titre de mot. Cela ne l'empêche pas de produire des effets conceptuels et des concrétions verbales ou nominales. La différance se trouve prise dans un travail qu'elle entraîne à travers une chaîne d'autres concepts, d'autres mots, d'autres configurations textuelles», J. Derrida, *Positions*, cit.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ Le logocentrisme constitue la «métaphysique de l'écriture phonétique qui n'a été en son fond que l'ethnocentrisme le plus original et le plus puissant en passe de s'imposer aujourd'hui à

Et pourtant, le déplacement positif du discours, qui devait permettre de transgresser à la fois l'humanisme et le logocentrisme par une transformation progressive de la langue métaphysique ne semble pas se déployer dans les textes de Derrida. En effet, à la fin de *De la grammatologie*, la pensée vouée à transgresser la philosophie reste un «blanc textuel»²⁵, et trente ans plus tard, dans la conférence intitulée *L'animal que donc je suis*, Derrida affirmera être encore à la recherche de cette «grammaire» et de cette «musique» inouïes, destinés à passer les frontières de ce qu'il nomme alors le carnophallogocentrisme²⁶. Si le travail de Derrida s'apparente bien à la première phase de la déconstruction, qui permet de neutraliser les oppositions conceptuelles et de marquer l'appartenance des textes à la clôture de la métaphysique, de son aveu même, il ne semble pas parvenir à opérer le second geste, c'est-à-dire à réinscrire les vieux concepts dans de nouvelles chaînes de signification et à «changer la portée»²⁷ des questionnements.

2. Du renversement à la transgression

Néanmoins, ce second geste semble être à l'oeuvre dans les textes de B. Stiegler: son discours se caractérise par l'irruption de nouvelles notions, comme celles de rétention tertiaire ou d'épiphylogenèse, qui viennent inquiéter les oppositions traditionnelles entre mémoire et technique, épigenèse et phylogénèse, zoologie et anthropologie, esprit et matière, et demeurent incompréhensibles dans l'axiomatique de la métaphysique de la présence. Mais loin de simplement neutraliser ces oppositions, il semble que de telles notions permettent de relancer les concepts traditionnels vers d'autres horizons, en libérant leur sens de la logique oppositionnelle qui les tenait murés dans la clôture du logocentrisme.

La notion derridienne de trace inquiétait l'opposition entre présence et absence, empêchait de comprendre la perception immédiate (la rétention primaire, le présent, la réalité, le donné) en l'opposant au souvenir imaginé (la rétention secondaire, le passé, l'absent, le remémoré): leur différence devenait alors impensable, et les deux termes semblaient perdre leur sens²⁸. La notion de rétention tertiaire permettra de leur redonner respectivement sens, en les distinguant à nouveau, non pas sous la forme d'une opposition, mais d'une

la planète, pour des raisons essentielles et inaccessibles à un simple relativisme historique», J. Derrida, *De la grammatologie*, cit., p. 11.

²⁵ En dépit des incompréhensions auquel son projet a pu donner lieu, Derrida précisera bien que le but de ce livre n'était pas de produire une quelconque grammatologie, mais de montrer «l'absurdité de principe de toute philosophie portant le nom de grammatologie». Il précisera néanmoins à plusieurs reprises qu'il ne s'agissait pas pour autant de revendiquer une forme infra-philosophique de discours: si elle ne peut pas constituer une philosophie, la pensée de la trace ne peut cependant s'inscrire que *dans* la langue philosophique.

²⁶ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris 2006, p. 93.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Comme le soutient F. de Saussure dans le *Cours de linguistique générale*, un concept ne prend sens qu'en se différenciant des autres concepts: c'est de cette thèse de la différence comme source de valeur linguistique que Derrida tirera les conséquences dans le deuxième chapitre de *De la grammatologie*.

composition: la rétention tertiaire désigne la mémoire sédimentée, objectivée, matérialisée dans des supports inorganiques organisés, qui articule rétention primaire et rétention secondaire, perception et souvenir (le souvenir ne peut venir à la conscience que par la socialisation des supports de mémoire, et inversement, la conscience présente est toujours une remémoration, à partir des critères de sélection que constituent ces supports).

De même, la notion de différance inquiétait l'opposition entre animalité et humanité, en faisant de la conscience intentionnelle une étape dans le double mouvement de rétentions et de protentions que constitue la vie comme différance: bien que Derrida insiste sur la nécessité de penser l'abîme qui séparent «ceux qui s'appellent les hommes» de «ceux qu'ils appellent les animaux» hors d'un schéma oppositionnel, son texte ne permettait plus de penser leur distinction. La notion d'épiphylogenèse, qui désigne la conservation des expériences individuelles articulées entre elles dans les objets techniques, à travers l'organisation de la matière inorganique, va permettre de penser celui qui s'appelle l'homme comme une forme technique de la vie, qui accède grâce à ses supports de mémoire à un passé qu'il n'a pas vécu, mais qui pourra néanmoins devenir le sien, et à partir duquel pourra se constituer un rapport à l'avenir, et un accès à la temporalité. Il deviendra ainsi possible de saisir l'inscription de l'individuation psychique et sociale dans l'individuation vitale, comme une différance dans la différance, à travers l'ouverture d'un nouveau régime protentionnel.

Là où les notions de trace et de différance conduisaient à neutraliser les oppositions entre présence et absence, perception et souvenir, présent et passé, humanité et animalité, conscience et vie, et à suspendre ainsi le fonctionnement des discours philosophiques, les notions de rétention tertiaire et d'épiphylogenèse, semblent re-fonctionnaliser les textes, en articulant ce qui s'opposaient alors. Le texte de Stiegler enchaînerait ainsi sur celui de Derrida selon la logique suivante: alors que le premier permettait d'opérer la première phase de la déconstruction, en renversant les oppositions métaphysiques classiques et en dévoilant leur structure conflictuelle et subordonnante (déconstruction de renversement), le second viendrait, quant à lui, opérer le déplacement général de l'organisation, permettant de penser des compositions et des transductions, et de réinscrire ainsi les concepts dans de nouvelles chaînes de signification (déconstruction de déplacement positif ou de transgression).

Si l'on suit Derrida, une telle réorganisation du champ conceptuel ne pouvait s'opérer qu'en transformant la logique et l'économie des discours, afin de le faire fonctionner hors de la référence à une présence originaire, réprimant le dérobement originaire d'origine. Or, c'est précisément ce qui se joue ici, puisque les notions de rétention tertiaire ou d'épiphylogenèse, loin de désigner un sens ou de se référer à une présence, semble plutôt servir à exprimer ou à dire un défaut d'origine. Toujours selon Derrida, seule une telle transformation de la langue de la métaphysique pouvait conduire à une transgression du logocentrisme, qui soit aussi, nécessairement, celle de l'anthropologie et de l'humanisme: là encore, on verra que la question du défaut d'origine, qui n'est autre que

la question de l'invention de l'homme, permet de transgresser une pensée logocentriste et anthropocentriste, en ouvrant des perspectives organologiques et néguanthropologiques.

3. De «l'invention de l'homme» à la néguanthropologie

*La relance des questionnements phénoménologiques:
l'enracinement techno-logique de la temporalité*

On se souvient que selon Derrida, la transgression du discours philosophique traditionnel se devait de repasser par la critique phénoménologique de la métaphysique humaniste, et ne pouvait se contenter de rejeter les phénoménologies de Husserl, Hegel et Heidegger. C'est précisément une nouvelle interprétation des textes phénoménologiques qui semble se jouer dans le texte de Stiegler, à partir de la question de l'extériorisation technique. Les notions de rétention tertiaire et d'épiphylogenèse questionnent l'opposition entre mémoire et technique, qui prenait son origine dans le discours de Platon opposant l'anamnèse et l'hypomnèse, et qui se retrouvait chez Husserl et Heidegger. Elles impliquent de relancer les questionnements phénoménologiques à partir d'une nouvelle conception des rapports entre *logos* et *technè*: il ne s'agit plus d'opposer présent vivant et support mort, ou temporalité authentique et intratemporalité technique, mais de s'interroger sur les conditions techniques et sociales (organologiques) de possibilités d'un rapport au passé et à l'avenir, qui ne cesse de se transformer, à mesure qu'évoluent les artefacts et les sociétés.

En effet, les notions de rétentions tertiaire et d'épiphylogenèse nous apprennent que l'artificialisation du vivant ouvre de nouvelles possibilités de conservation de la mémoire. Dans le cas du vivant non technique, seule la mémoire de l'espèce se conserve, par l'intermédiaire du programme génétique, mais la vie de l'individu (l'individuation vitale de l'organisme) périt avec lui. Dès lors que le vivant s'artificialise, néanmoins, les expériences individuelles, les genèses des individus, s'articulent entre elles et se conservent dans les objets techniques. En organisant la matière inorganique, les individus vivants y engramment leurs gestes, leur parole, leur pensées, bref, leurs expériences temporelles, qui se spatialisent et se sédimentent ainsi, et deviennent dès lors partageable et transmissible aux générations futures. Ces générations peuvent dès lors s'approprier une expérience passée qu'elles n'ont pas elles-mêmes vécues, à travers des processus d'apprentissages, qui sont toujours des processus sociaux. Selon la manière dont ils reçoivent et interprètent ces expériences, les individus pourront ensuite les singulariser et transformer à travers leurs pratiques, réalisant ainsi des possibilités non déterminées par une programmation biologique, et ouvrant un avenir imprévisible et incalculable²⁹.

²⁹ Par exemple, c'est seulement parce que Derrida a pu se réapproprié le passé vécu par Husserl et Heidegger en pratiquant les supports de mémoire que constituent leurs textes qu'il a pu en produire une interprétation singulière et inscrire la déconstruction dans la mémoire collective

*Le paradoxe de l'invention de l'homme:
la nécessité de l'organologie pour penser le défaut d'origine*

Si Stiegler pense l'invention de l'homme à partir de l'artificialisation du vivant, ce n'est donc pas au sens où la technique pourrait être considérée comme le propre de l'homme. Il ne s'agit pas de penser un étant vivant, qui en plus d'autres capacités, posséderait la technique, et pourrait de ce fait être considéré comme humain. Il ne s'agit pas de penser un sujet présent à lui-même, ou une conscience intentionnelle qui fabriquerait des outils en fonction de fins prédéterminées. L'outil n'est ni le propre de l'homme, ni son moyen, mais un support de mémoire, qui apparaît à la fois comme résultat et comme condition de toute anticipation. La technicisation du vivant correspond à l'ouverture d'un nouveau régime protentionnel, celui du désir: l'amovibilité des organes techniques, devenus détachables des corps organiques, va permettre la désautomatisation des instincts, qui, dans la mesure où ils ne sont plus attachés à des objets déterminés, se constituent en pulsions, elles-mêmes susceptibles de se différer en désirs, par leur socialisation.

Selon Stiegler, c'est donc sur la base de l'extériorisation technique que se constitue l'intériorité psychique. Tout le paradoxe consiste à parler d'une extériorisation alors qu'il n'y a pas d'intérieur qui la précède, puisque celui-ci se constitue dans le mouvement même de l'extériorisation³⁰. Or, il n'y a pas d'extériorisation qui ne désigne un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur, et qui ne réintroduise par là-même la prévalence chronologique, logique et ontologique d'une intériorité. C'est donc la hiérarchie entre intériorité et extériorité, qui conditionnait la possibilité de l'opposition elle-même, et commandait toute la logique du discours métaphysique qui devient ici problématique. Le défaut d'origine est une manière d'exprimer ce processus d'extériorisation constitutif d'une intériorité, dans lequel aucun des deux termes ne précède ou n'est à l'origine de l'autre, mais où l'origine n'est autre que leur venue simultanée. Il devient alors nécessaire de parler d'une *invention* de l'homme, en conservant l'ambiguïté de l'expression: «l'invention de l'homme» ne nous dit pas qui invente et qui est inventé, elle évoque à la fois la technique comme invention de l'homme, ou l'invention de l'homme par la technique³¹. Il s'agit de penser un complexe originaire où les termes, loin de s'opposer, se posent du même coup, se composent. C'est grâce au concept de relation transductive³², hérité de Simondon,

des philosophes, en extériorisant sa propre expérience temporelle dans ses propres livres; c'est seulement parce que le Néanthrope s'était approprié les techniques de taille du silex pratiquées par ses ancêtres qu'il a pu les modifier en inventant une nouvelle façon de tailler les outils, qui a elle-même introduit une modification dans les conditions techniques de conservation de la mémoire.

³⁰ B. Stiegler, *La technique et le temps, t. 1 La faute d'Épiméthée*, Paris 1994, chapitre 3, *L'invention de l'homme*.

³¹ Ibid.

³² Les notions de relation transductive et de transduction sont notamment exposées par G. Simondon dans l'introduction à *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble 2005, p. 29 et pp. 32-34.

que Stiegler parvient à penser ce processus. La notion de transduction permet de sortir de l'opposition entre intériorité et extériorité en désignant non pas un rapport entre deux termes extérieurs l'un à l'autre, mais une relation dynamique constituant ses termes, qui n'existent pas hors de la relation mais la constitue comme les pôles d'une même opération d'individuation.

En s'extériorisant, la forme de vie technique n'exprime donc pas une intériorité subjective qui aurait précédé son extériorisation dans le monde, mais constitue en retour cette intériorité, en désorganisant et réorganisant ses organes psycho-somatiques, à travers la pratique sociale de ses artefacts, qui permet à son tour de les transformer, et de relancer l'individuation technique, qui rétroagira à nouveau sur les appareils corporels et psychiques. L'étude de ce triple processus d'individuation technique, psychique et collective, implique donc d'envisager les relations transductives entre organes psycho-somatiques, des organes artefactuels et des organisations sociales, et non plus de s'interroger sur un étant spécifique, un sujet, ou une conscience: c'est pourquoi elle semble exiger un passage de l'ontologie, de la métaphysique ou de la phénoménologie à une «organologie».

*La néguanthropologie:
la différence de l'avenir néguanthropique dans le devenir cosmique.*

Une fois remise en cause la question métaphysique de l'essence de l'homme et sa relève phénoménologique, la notion d'humanité semble problématique. Il ne semble plus possible de penser ni un vivant possédant certaines propriétés spécifiques, ni un sujet constituant du sens, ni un étant doté d'un certain rapport à l'être. Au contraire, la question qui se pose est celle du passage du vivant organique au vivant organologique, à travers le processus d'exosomatization. Stiegler pense ce passage comme une modification du rapport entre entropie et néguentropie, qui caractérisait déjà le vivant, et c'est ce qui le conduira à parler de néguanthropologie³³.

La néguentropie désigne alors une tendance à la différenciation, à la création de structure, à la production de nouveauté improbable, qui permet la transformation dynamique d'un système. L'entropie désigne la tendance inverse, c'est à dire une tendance à la répétition, à l'indifférenciation et à l'inertie, qui épuise les potentiels dynamiques d'un système. La loi de l'entropie sert ainsi, en physique, à décrire la dissipation irréversible de l'énergie dans l'univers, son inéluctable dégradation en chaleur. Bergson la décrivait comme «la plus métaphysique des lois de la physique»³⁴: elle indique «la direction où marche le monde», en montrant que la richesse et la variabilité des changements hétérogènes s'accomplissant dans notre système solaire céderait peu à peu la

³³ B. Stiegler, *La société automatique, t. 1 L'avenir du travail*, Paris 2015, notamment p. 31 et pp. 424-425.

³⁴ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris 2011, p. 244.

place à la stabilité relative d'ébranlements élémentaires et homogènes qui se répéteraient indéfiniment les uns les autres.

C'est pourquoi Bergson décrivait la vie comme une tendance anti-entropique: en emmagasinant de l'énergie pour la dépenser de manière instantanée et efficace, les organismes vivants retardent la dégradation de l'énergie, qui se serait dissipé plus tôt s'il n'avait pas été ainsi retenu et accumulé dans les organismes, puis relâché à travers leurs mouvements, introduisant ainsi de l'indétermination dans le devenir de l'univers matériel. La loi de l'entropie est ainsi suspendue, retardée, différée, à travers l'organisation, la différenciation, et l'évolution des organismes. Mais ce qui correspond à une production de néguentropie (ou d'organisation) à l'échelle de l'organisme vivant engendre tout aussi bien de l'entropie à une échelle plus globale, puisque l'organisme vivant a du détruire d'autres structures pour se nourrir par exemple. Les ordonnancements organiques improbables de matière que constituent les vivants produisent donc une forme de néguentropie en introduisant les structures et les différences qui sont à l'origine de l'évolution des espèces, mais ils ne se déploient qu'en intensifiant aussi des processus entropiques. Bref, la suspension de l'augmentation de l'entropie est toujours locale et provisoire, elle n'est jamais qu'un détour. Pour le dire dans les termes de Derrida, elle ne fait qu'espacer le temps et temporaliser l'espace, elle n'est jamais qu'une réserve ou qu'une différance.

En soutenant que l'artificialisation du vivant constitue un nouveau stade dans ce jeu entre entropie et néguentropie, et une nouvelle différance dans cette différance, Stiegler semble souligner que cette production de néguentropie n'a pas seulement lieu au niveau du vivant organique, mais aussi au niveau du vivant organologique qui s'exosomatise en sécrétant des organes artificiels. Selon la manière dont ils prennent soin de ces artefacts à travers leurs organisations psychiques et sociales, les vivants techniques peuvent soit précipiter indifféremment le déchaînement entropique, soit au contraire le différer. Stiegler répond ainsi à Lévi-Strauss, qui, dans la conclusion de *Tristes tropiques*, semblait décrire la civilisation comme un facteur d'entropie. Selon l'anthropologue, les œuvres de l'activité humaine ne feraient que précipiter une matière puissamment organisée (une nature profuse et féconde) vers «une inertie toujours plus grande et qui sera un jour définitive». L'homme devrait alors être décrit comme une machine travaillant à la désagrégation d'un ordre originel par l'intermédiaire de ses organes artificiels devenus industriels. «Les institutions, les mœurs et les coutumes» ne constitueraient ainsi qu'une «efflorescence passagère» vouée à se confondre au désordre. Lévi-Strauss proposait alors de renommer sa discipline «entropologie»: l'étude des réalisations humaines ne serait que l'étude «des manifestations les plus hautes d'un processus de désintégration»³⁵.

En montrant que la technique ne peut être un facteur d'accélération de l'entropie globale uniquement parce qu'elle est aussi, potentiellement,

³⁵ Sur les commentaires de ce passage de *Tristes tropiques* par B. Stiegler, voir *La Société automatique*, t.1, *L'avenir du savoir*, cit., § 107 et § 108, pp. 420-431.

productrice de néguentropie locale, Stiegler semble vouloir dire que le milieu mnémotechnique et industriel ne fait pas que dégrader les structures naturelles, mais a aussi la potentialité de mettre les individuations psychiques en relation, et de produire ainsi de l'organisation psycho-sociale, en inventant les structures et les règles que constituent toujours les institutions et les savoirs (faire, vivre, penser). En circulant entre les individus psychiques par l'intermédiaire des supports hypomnésiques, ces savoirs constituent des circuits métastables de transindividuation. Tant qu'ils sont transmis et exercés, ils se maintiennent dans leur potentiel néguentropique: les lois et les règles (juridiques, théoriques, pratiques, techniques) maintiennent la possibilité d'être modifiées et différenciées. Elles sont autant de manières d'interpréter et de transformer des faits, en les orientant vers un droit, une norme, une théorie, un idéal, qui reste néanmoins toujours à venir. Les individus psychiques qui transforment les savoirs constitués à travers leurs pratiques singulières introduisent ainsi un nouveau type d'indétermination dans le devenir entropique, en inventant de nouvelles formes d'organisations psychiques et sociales, qui transforment en retour l'environnement artificiel.

*L'adoption des chocs technologiques par la forme de vie technique:
vers le Néguanthropocène*

Stiegler soutient que ces transformations des artifices technologiques constituent des chocs, qui commencent toujours par détruire des circuits de transindividuation issus d'un choc précédent: lors de l'apparition de nouveaux systèmes techniques, les organisations sociales établies se révèlent obsolètes dans la mesure où elles ont été constituées pour adopter un milieu technique désormais transformé. Les chocs technologiques brisent ainsi les règles et les savoirs socialisés qui régissaient une époque. Pour qu'une nouvelle époque se constitue, les individus psychiques devront faire évoluer les savoirs qui semblent dépassés en se réappropriant la mémoire collective et en la transformant, afin d'inventer de nouvelles normes – qui sont autant de manières de vivre, de faire et de penser, introduisant de la diversité entre les époques et les sociétés. Néanmoins, entre le temps du choc et celui de l'adoption, cette évolution créatrice et indéterminée (néguentropique) se voit suspendue par la mise en œuvre d'automatismes technologiques, non encore individués psychiquement et socialement³⁶.

Une telle suspension semble particulièrement à l'œuvre dans le milieu mnémotechnique contemporain: le fonctionnement des technologies numériques mise au service de l'industrie des données repose sur la possibilité de prédire et de produire les comportements futurs des individus psychiques, sur la base de la collecte et du traitement algorithmique de leurs traces. Dans la mesure où les environnements numériques des individus s'adaptent en temps réel à leurs profils

³⁶ Sur cette question qui est celle du «double redoublement épokhal», voir notamment B. Stiegler, *La société automatique, t. 1, L'avenir du travail*, cit., p. 29 et ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue, *De la pharmacologie*, Paris 2010, p. 54.

automatiquement modélisés, et leur présentent un possible censé correspondre aux traces qu'ils ont laissées, la prédiction des actions futures tend à se confondre avec la reproduction des comportements passés. La dimension performative des prédictions algorithmiques ne se vérifie jamais aussi bien que dans les phénomènes d'auto-complétion ou de suggestions d'achats, dans lesquelles la machine semble prédire la recherche que l'individu prévoyait de faire, alors même que c'est l'individu qui se conforme aux injonctions d'une mémoire performative et extériorisée. Le fonctionnement du système technique tend ainsi à la répétition mimétique des actions les plus probables. Les possibilités de changements hétérogènes et improbables qui caractérisaient la forme d'indétermination néguanthropique sont ainsi éliminées par l'homogénéisation des conduites de «foules conventionnelles numérique»³⁷, à travers le fonctionnement entropique du système technique.

L'intégration des individus psychiques au système computationnel à travers le contrôle de leurs pulsions les empêchent de former des désirs singuliers, et d'inventer des manières de faire avec ou des façons de vivre dans ce milieu réticulé. Stiegler montre ainsi que l'accélération des innovations technologiques, exploitées par le capitalisme computationnel et le marketing stratégique, court-circuite aujourd'hui les temps de réflexion et de délibération essentiels à la constitution de nouvelles organisations sociales, économiques et politiques susceptibles d'adopter le *pharmakon* numérique, et d'amorcer une bifurcation vers une nouvelle époque³⁸. Le passage à l'adoption du choc technologique constitutif d'une époque ne peut donc pas s'opérer. C'est pourquoi le stade actuel de l'Anthropocène peut être décrit comme «l'époque de l'absence d'époque»³⁹.

L'adoption du système technique ne peut se faire qu'en rendant aux technologies numériques leur fonction de supports hypomnésiques, permettant de conserver et de transmettre la mémoire collective, ainsi que de partager et de produire des savoirs, à travers la constitution de communautés de pairs, de chercheurs ou d'amateurs. Au lieu d'instrumenter un dispositif de contrôle, le web pourrait ainsi devenir un espace politique de publication, un lieu de controverses argumentées et de conflits d'interprétations, constitutifs de tout débat public comme de tout savoir rationnel. Au lieu d'être mises au service de l'économie de données ou du capitalisme des plateformes, qui repose sur le court-circuit des structures sociales, les innovations technologiques pourrait être développées dans le cadre d'une politique économique et industrielle non disruptive, prenant soin des systèmes sociaux et des appareils psychiques, entre

³⁷ B. Stiegler, *La société automatique. t. 1 L'avenir du travail*, cit., § 21, p. 72.

³⁸ C'est à une telle suspension des systèmes sociaux que semble conduire le choc technologique produit par l'invention du web en 1993, telle qu'elle aboutit aujourd'hui à la *data economy* et au «capitalisme des plateformes»: le droit du travail semble court-circuité par le *digital labor*, les institutions scolaires se voient concurrencées par les développements des cours massifs en lignes, les modèles de redistribution des richesses sont remis en cause par le remplacement progressif des employés par des automates et le développement de l'économie des données, les formes de sociabilité sont prises de vitesse par les recommandations des réseaux sociaux, ect.

³⁹ B. Stiegler, *La société automatique. t. 1 L'avenir du travail*, cit., § 59, p. 219.

lesquels se trament des processus d'individuation psychique et collective, qui caractérisent ce qui s'appelle l'humanité. Une fois redevenu un support des processus de transindividuation psycho-sociale, le milieu numérique pourrait permettre aux individus psychiques de projeter collectivement un avenir qui diffère du devenir de l'Anthropocène, en le différant à travers une nouvelle époque, celle du Néguanthropocène⁴⁰.

Conclusion

Il s'agirait donc moins de s'interroger sur les futurs post-humains, que sur les moyens de socialiser les supports hypomnésiques, afin de sélectionner, de transmettre et de pratiquer une mémoire collective aujourd'hui automatiquement conservée dans des serveurs, sous forme de quantités massives de données rétro-agissant en temps réel sur des individus psychiques rendus par là même incapables de la partager, de la ré-approprier, de l'interpréter et de la transformer. La question serait moins celle de l'augmentation des capacités physiques et mentales des individus, que de l'adoption d'un nouveau milieu mnémotechnique par des sociétés, contraintes de faire évoluer leurs institutions, en développant de nouveaux savoirs (faire, vivre, penser) et en créant de nouvelles normes.

Car il n'y a peut-être jamais eu quelque chose comme un «humain» qui se serait doté d'une intelligence ou d'une mémoire artificielle, ou bien qui aurait augmenté son corps de prothèses: la mémoire n'a pu être intériorisée qu'en s'extériorisant artificiellement, et c'est la prothèse qui a constitué le corps comme un corps dit humain, qui se désorganisait et se réorganisait à mesure que ses fonctions psycho-sociales s'externalisaient. C'est seulement quand, «longtemps» après les premiers silex taillés, alors que le système d'écriture phonétique et linéaire s'était imposé en Occident comme une réussite technique offrant une plus grande sécurité et de plus grandes possibilités de capitalisation, que la forme technique de la vie a pu s'appeler «homme», et s'interroger sur quelque chose comme son origine, son essence ou sa propriété, oubliant par là-même la question de son invention, qui ne cesse pourtant de se rejouer.

Une telle question, que la philosophie occidentale a eu pour fonction de refouler, ne pourra donc plus être appréhendée en utilisant simplement le langage métaphysique ou ordinaire, qui plongent leurs racines dans la «langue de l'Occident». Pour la poser, il faudra entreprendre un travail de transformation du *logos* classique, qui, loin de le disqualifier, ébranle sa structure, modifie son économie, et relance sa conceptualité. Il semble que cette transgression, amorcée par le geste déconstructeur de Derrida, se poursuive à travers la pensée de B. Stiegler. S'il paraît dès lors illusoire de vouloir fonder une nouvelle doctrine philosophique, il ne s'agit pas pour autant de rejeter la philosophie dans les «ténèbres de la métaphysique»: au contraire, le déplacement positif du discours

⁴⁰ Sur la notion de Néguanthropocène, voir *La société automatique. t. 1 L'avenir du travail*, cit., p. 397 et suivantes.

qui s'opère alors permet de réinscrire les concepts que l'on croyait «périmés» dans de nouvelles chaînes de signification, hors de la logique oppositionnelle qui commandait à leur sens, et qui réprimait, par la référence à un signifié transcendantal, la possibilité de leur individuation.

Comment poser la question de l'homme une fois ce geste effectué ?

Il ne semble dès lors plus possible de s'interroger sur les attributs essentiels d'un étant, sur les structures transcendantales d'une conscience ou sur le rapport à l'être d'une ek-sistence. Ce qui semble en jeu serait plutôt la question de savoir comment la technique invente l'homme à mesure que l'homme invente la technique, au cours d'un processus d'extériorisation constitutif d'une intériorité, qui ne peut être pensé que comme un défaut d'origine. Ce qui ne peut plus se comprendre comme une essence ni comme un sujet ou une conscience ne pourra plus faire l'objet ni d'une ontologie ni d'une phénoménologie. Ce qui ne se saisit plus comme une réalité humaine ne pourra plus se prendre pour objet dans une anthropologie. En revanche, le triple processus d'individuation (technique, psychique et collective) qui est ainsi mis au jour semble requérir une pensée organologique, et les nouveaux rapports entre entropie et néguentropie qu'il implique semblent devoir être appréhendés à travers une néguanthropologie. Celles-ci invitent à une relecture⁴¹, qui soit aussi une réécriture, de la tradition philosophique, libérée de ses schèmes substantialistes et de sa logique oppositionnelle. Elles supposent aussi une nouvelle articulation des savoirs positifs, qui ne repose plus sur le partage classique entre sciences humaines et sciences naturelles: penser les relations transductives entre les trois types d'organisations (psycho-somatiques, techniques et sociales) implique une coopération entre les sciences (anthropologiques, psychologiques, biologiques, sociologiques, technologiques, neuroscientifiques, économiques, informatiques), puisqu'aucune des sciences dites «régionales» ne peut penser à elle seule de tels agencements. Une fois réarticulés au sein d'une perspective organologique et néguanthropologique, les savoirs (philosophiques et positifs) pourraient permettre d'appréhender les conditions techniques, psychiques, sociales (et donc aussi politique et économique) qui permettent à la forme technique de la vie d'inscrire des bifurcations néguanthropiques dans le devenir entropique, à travers une interprétation de son passé qui soit aussi une réalisation de son avenir.

Si c'est seulement à travers les relations et les organisations sociales que le passé non-vécu mais extériorisé peut être approprié, et l'avenir anticipé, il ne faudrait pas s'étonner que la fin de l'humanité s'annonce au moment où le contrôle des supports de mémoire par les industries des données court-circuite les processus et les systèmes sociaux de transmission des savoirs. Ce qui se dit comme la disparition de l'espèce humaine désignerait en fait cette impossibilité

⁴¹ «Ce que je veux souligner, c'est seulement que le passage au-delà de la philosophie ne consiste pas à tourner la page de la philosophie (ce qui revient le plus souvent à mal philosopher) mais à continuer à lire d'une certaine manière les philosophes.», J. Derrida, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in *L'écriture et la différence*, cit., pp. 421-422.

d'envisager un avenir, faute de pouvoir recevoir et interpréter le passé. Alors que les scientifiques du GIEC décrivent l'activité humaine comme une force géologique majeure⁴², et que les fondateurs de la Singularity University proclament l'avènement d'une supra-intelligence artificielle, dépossédant les hommes d'un prétendu pouvoir sur leur destin⁴³, ces deux propos masquent peut-être une même incapacité à projeter les fins de ce qui n'aura jamais pu «commencer» à proprement parler. Entre les prédictions scientifiques d'une catastrophe inéluctable, et l'affirmation performative selon laquelle «le futur n'a pas besoin de nous»⁴⁴, il s'agirait donc de se demander comment *faire* époque, dans un milieu numérique et réticularisé. Les discours de l'Anthropocène et du transhumanisme révéleraient en creux la nécessité de se souvenir d'un défaut d'origine, pour continuer à s'inventer.

Anne Alombert, Université Paris Ouest Nanterre
✉ anne.alombert@gmail.com

⁴² <http://leclimatchange.fr/les-elements-scientifiques/>

⁴³ https://fr.wikipedia.org/wiki/Singularit%C3%A9_technologique

⁴⁴ <https://www.wired.com/2000/04/joy-2/>

Articoli/3

En sautant l'obstacle anthropique

Hypothèse d'un nihilisme athlétique à l'âge de l'Anthropocène avec Bachelard, Deleuze et Stiegler*

Paolo Vignola

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 01/09/2016. Accettato il 10/10/2016.

The paper suggests to use Deleuzian and Nietzschean theory of “reactive and active forces” in order to improve Stiegler’s analysis of the Anthropocene and “algorithmic governmentality” (Rouvroy) as symptoms of contemporary nihilistic capitalism. Two books are therefore strategic: *Genealogy of Morality* and *Also spoke Zarathustra*, that the paper suggests to read in their digital actualization. From this point of view, algorithmic governmentality pre-configure the future of the individuals, tailoring it from their profiles, bypassing wishes and affects of their living present. Just like Nietzschean reactive forces, the ‘force’ of algorithmic government consists in separating subjects from their capacities of willing and of behaving in an active way, that is to say of individuating themselves. Another issue of algorithmic governmentality, essentially linked to the first one, is the ideology of “immediate real” that the paper attempts to deconstruct through Bachelard’s concept of phenomenotechnics. The paper therefore ends with another Bachelardian concept, i.e. the epistemological obstacle, and attempts to use it as the theoretical-ethical pivot able to describe Stiegler’s performative concepts of Neganthropocene and neganthropology.

Depuis *De la misère symbolique I* et *Mécréance et discrédit I*,¹ Bernard Stiegler a essayé de comprendre le devenir technologique des sociétés industrielles comme le déploiement progressif et l’aboutissement de ce que Nietzsche avait appelé le nihilisme: ressentiment, réactivité, grégarité, misère symbolique, décadence sociale, sont alors les symptômes actualisant la prophétie nietzscheenne dans les sociétés hyper-industrielles. Une dizaine d’années plus tard, avec *La société automatique I*, Stiegler nous invite à penser le *mal-être algorithmique* qui caractérise le capitalisme devenu intégralement computationnel comme l’accomplissement

*This publication was sponsored by the Prometeo Project of the Secretariat for Higher Education, Science, Technology and Innovation of the Republic of Ecuador.

¹ Cf. B. Stiegler, *De la misère symbolique I. L'époque hyper-industrielle*, Paris 2004 ; Id., *Mécréance et discrédit I. La décadence des démocraties industrielles*, Paris 2004.

du nihilisme², tout comme l'Anthropocène, qui représenterait «l'ère géologique en quoi consiste la dévaluation de toutes les valeurs»³.

Cependant, le diagnostic stieglierien qui n'est symptomatologique qu'en étant aussi et d'abord pharmacologique, en poursuivant avec *d'autres moyens* la pensée nietzschéenne, considère l'accomplissement du nihilisme comme ce qui rend possible la pensée d'une transmutation de toutes les valeurs ou d'une transvaluation. Cela veut dire qu'au moment même où l'homme, voire le dernier homme de Nietzsche – à savoir l'homme européen ou occidental – est confronté au risque de disparaître lui-même, c'est avec la pensée nietzschéenne qu'après l'événement Anthropocène, comme âge du capitalisme planétarisé, il faut activer et affirmer une nouvelle transvaluation qui transforme le devenir entropique du social et de la terre en avenir néguanthropique, et qui permet donc de penser l'avènement de ce que Stiegler appelle «Néguanthropocène»⁴.

Stiegler poursuit le discours nietzschéen avec d'autres moyens, c'est-à-dire à travers une pensée de la technique qui à la fois *découvre* et *produit* un stade nouveau du nihilisme européen, plus proche du bouddhisme, donc plus passif, que celui des derniers hommes européens, encore réactifs. Il est passif parce que la volonté humaine semble vouloir disparaître, tant sous sa forme cosmique que sous sa forme sociale. Mais la technique ne découvre et ne produit pas ce stade du nihilisme sans donner aussi les moyens pour en penser un détournement, c'est-à-dire la possibilité de vivre autrement, en affirmant une volonté différente. Ce qui chez Nietzsche devrait être l'affirmation d'un nihilisme actif, expression des valeurs vitales, avec la pensée pharmacologique de Stiegler – qui pense la technique à la fois comme remède et poison⁵ – devient un nihilisme athlétique, dans la mesure où pour se constituer, il est obligé de sauter les obstacles qu'il a lui-même. Expliquer comment cela se donne, et surtout "qui" ou "quoi" peut développer cette forme athlétique de nihilisme sera le but majeur de cet article, même si ce ne sera qu'une hypothèse.

Comme nous le verrons, tout cela est lié à la pensée de Bachelard, pour deux raisons, dont la deuxième, face à l'aboutissement du nihilisme comme Anthropocène et gouvernementalité algorithmique, peut expliquer la première. D'abord et bien évidemment, la première raison est la notion d'obstacle épistémologique, qui empêche de penser et de critiquer: c'est seulement en sautant l'obstacle formé par un savoir constitué qu'il devient possible de dépasser une théorie précédente, d'installer un *non*⁶ et de différencier ou de faire bifurquer l'événement qui est en train de se manifester – dans notre cas, l'Anthropocène, la gouvernementalité algorithmique ou, comme nous le verrons, l'idéologie des Big Data.

² Id., *La société automatique I. L'avenir du travail*, Paris 2015, p. 49.

³ Ivi, p. 24.

⁴ Cf. Ivi, pp. 23-28.

⁵ Cf. B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Paris, 2010.

⁶ Cf. G. Bachelard, *La Philosophie du non*, Paris 1940.

La deuxième raison concerne la phénoménotechnique, à savoir la notion que Bachelard a développée pour rendre compte du rapport techno-logique à la base de tout savoir: pour le philosophe de la rêverie, dans la science comme dans la littérature il n'y a jamais de données pures, expression(s) de l'immédiateté du réel, mais chaque phénomène résulte au contraire d'un processus de transformation et de production, où la connaissance «doit reconstituer de toutes pièces ses phénomènes sur le plan retrouvé par l'esprit en écartant les parasites, les perturbations, les mélanges, les impuretés, qui foisonnent dans les phénomènes bruts et désordonnés»⁷. Aujourd'hui, le fait d'ignorer l'activité épistémologique de la phénoménotechnique conduit à épouser l'idéologie des Big Data, qui veut faire croire en l'immédiateté des données scientifiques soumises aux processus corréativistes et en la neutralité des données personnelles capturées par le web et exploitées par le capitalisme computationnel. Mais la notion de phénoménotechnique, si elle est conçue comme une écriture en général (l'écriture étant la première forme de phénoménotechnique⁸), est aussi fondamentale pour comprendre que le nihilisme lui-même est l'un de ses produits, et même l'un des plus sublimes. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'on peut affirmer, avec Stiegler, que l'Anthropocène et la gouvernementalité algorithmique représentent l'accomplissement du nihilisme⁹: non seulement parce qu'ils annihilent la vie et la volonté, mais aussi et d'abord parce que les technologies qui les produisent montrent depuis toujours le *nihil* de l'homme, c'est-à-dire sa propre non-essence – son défaut – qui a toujours requis un devenir-technique et un système de soin nécessaire pour compenser l'entropie produite par ce devenir lui-même. Faute de ce système de soin, qui fait de ce «défaut» ce «qu'il faut»¹⁰, le devenir-technique risque aujourd'hui de conduire l'être humain à ne plus être, à disparaître.

1. Entropie sociale

Stiegler établit un lien strict entre l'Anthropocène, qui définit l'homme en tant que facteur géologique désormais capable de détruire à la fois et intégralement son *bios* tout aussi bien que le *géos* lui-même, et le nouveau stade du capitalisme devenu computationnel. Ce lien est l'entropie, à la fois comme entropie physique, thermodynamique, et comme entropie sociale. Loin de distinguer ces formes d'entropie, pour Stiegler, la question semble être celle de trouver les auteurs qui peuvent tisser les mailles de leur armure. C'est pourquoi la présence d'un penseur cosmologique comme Whitehead est de plus en plus importante dans les derniers travaux stiegleriens¹¹. Néanmoins, la source du

⁷ Id., *Noumène et microphysique*, dans *Études*, Paris 1970, p. 19.

⁸ Cf. F. Chomarat, *Bachelard ou l'écriture de la formule*, «Implications philosophiques», www.implications-philosophiques.org.

⁹ Cf. B. Stiegler, *La société automatique I*, cit., pp. 9-25.

¹⁰ Cf. Id., *La Technique et le Temps I. La faute d'Épiméthée*, Paris 1994, p. 185.

¹¹ Cf. Id., *La société automatique I*, cit.; Id., *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou*, Paris 2016.

lien fondamental entre l'Anthropocène et le capitalisme computationnel, à savoir l'entropie, est déjà dans l'organologie générale¹² et elle se concrétise avec l'apparition de la machine à vapeur, en tant qu'événement thermodynamique majeur, qui conduit à une transformation sans précédent, à la fois sur les plans épistémologique, géologique et social¹³. Il en va ainsi car la machine à vapeur n'est pas seulement entropique au niveau de la thermodynamique, en impliquant une dissipation d'énergie et en inaugurant le problème de la pollution industrielle: elle est aussi à la base de l'entropie sociale. En effet, durant les 250 ans d'industrialisation qui ont suivi cet événement majeur, les savoir-faire des travailleurs manuels auront progressivement été dupliqués à travers leur transformation. Toutes les autres formes de savoirs, y compris les savoir-vivre et les savoirs théoriques, auront ensuite été dissipés à travers leur canalisation dans des protocoles informatiques. Ce processus de dissipation des savoirs est conçu par Stiegler comme une prolétarianisation généralisée, qui affecte la société dans sa totalité, et c'est précisément la 'généralité' de cette forme de prolétarianisation qui permettrait de parler de nihilisme au sein du capitalisme contemporain et de l'Anthropocène.

Or, si Stiegler nous indique que le sens philosophique de cette entropie sociale en tant que perte de savoir peut être retrouvé au carrefour de la *décadence* nietzschéenne et de la prolétarianisation de Marx, qui envisagent la question de la valeur¹⁴, il nous dit aussi que dans ce carrefour il y a la technique comme condition pharmacologique – donc comme *pharmakon*, facteur à la fois de prolétarianisation ou de décadence, donc entropique et toxique, et d'une possibilité de déprolétarianisation contenue dans sa valence négumentropique¹⁵. En ce sens, et en nous référant pour le moment au côté toxique de la technique, le nihilisme caractéristique du capitalisme computationnel peut être pensé comme une *organologie négative de la volonté*, où les rapports entre les organes psychiques, techniques et sociaux sont tournés vers l'anéantissement des valeurs sociales elles-mêmes, comme le désir, l'amitié, la responsabilité, le soin envers les autres, à une époque où le social est intégralement canalisé, sinon court-circuité, par le *social networking*. C'est pourquoi les réseaux numériques 'sociaux' canalisent progressivement les activités et les expressions sociales des individus en les modulant par l'intermédiaire des protocoles standardisés et *obligatoires*, auxquels cependant les individus psychiques adhèrent *volontairement* parce qu'ils sont

¹² L'«organologie générale», qui est présente dans tout le travail de Stiegler, consiste dans l'analyse conjointe de l'histoire et du devenir des organes physiologiques, des organes artificiels et des organisations sociales. Ces organes se trouvent dans une relation transductive car la variation d'un organe engage toujours et systématiquement la variation des termes des deux autres types d'organe. Cela signifie, par exemple, qu'un organe comme le cerveau, donc un organe physiologique n'évolue pas indépendamment des organes techniques et des organisations sociales.

¹³ B. Stiegler, *La société automatique I*, cit., pp. 24-28.

¹⁴ Ivi, p. 25.

¹⁵ B. Stiegler, *Dans la disruption*, cit., p. 79.

attirés *pulsionnellement* par «un effet *automatiquement grégaire*»¹⁶. Cet effet de réseau qui annéantit la volonté dans la gouvernementalité algorithmique est produit par le traitement automatique des données personnelles, qui consiste «à transformer les singularités individuelles en *particularités* individuelles: à la différence du singulier, qui est incomparable, le particulier est calculable, c'est-à-dire manipulable»¹⁷.

Cet anéantissement tendanciel du singulier incalculable ou incomparable au profit du particulier calculable représente aussi pour Stiegler une annihilation de la promesse du web, une promesse concernant la démocratie, la socialisation et le développement de toutes formes de savoirs. Mais d'un point de vue que l'on nommera post-nietzschéen, il s'agit plus en profondeur de l'annihilation de la faculté de promettre en tant que telle, telle que l'Anthropocène la révèle sur le plan le plus général, c'est-à-dire comme négation des conditions les plus élémentaires permettant de garantir – et donc de promettre – un avenir soutenable – et donc un avenir – aux nouvelles générations:

La gouvernementalité algorithmique s'avère être en fait l'anéantissement de cette promesse qui a été portée et proclamée dès le début du numérique, et l'anéantissement de toutes celles qui l'accompagnent, et, plus généralement, l'annihilation de la promesse politique et de la politique en tant qu'elle promet. [...] L'anéantissement algorithmique de la promesse est une *annihilation*, ce qui nous reconduit au fait que nous vivons l'époque de l'*accomplissement* du nihilisme, sinon du nihilisme *tout à fait* accompli: nous vivons la phase dans laquelle la *catastrophé* nihiliste est en train de se déployer.¹⁸

Afin de comprendre comment cet anéantissement de la faculté de promettre dépend de l'anéantissement de l'organologie de la volonté, j'essaierai de traiter les résultats des analyses menées par Antoinette Rouvroy et Thomas Berns comme des symptômes du nihilisme – symptômes qui peuvent être encadrés philologiquement dans la lecture que Deleuze donne du nihilisme nietzschéen: la gouvernementalité algorithmique et les Big Data peuvent ainsi être lus comme l'expression de forces réactives et l'immanentisation des idéaux ascétiques.

2. L'épuisement algorithmique de *La Généalogie de la Morale*

Pour Thomas Berns et Antoinette Rouvroy, la gouvernementalité algorithmique consiste en une nouvelle forme de gouvernance, ayant pour but d'anticiper, de moduler et de sélectionner les actions et les désirs des individus. Cela est censé advenir à travers toutes formes de profilage des utilisateurs, comme par l'intermédiaire du travail de surveillance globale des données et des métadonnées, fournies par l'immense quantité des sources fournies par les réseaux numériques.

¹⁶ Id., *La société automatique I*, cit., p. 72.

¹⁷ Ivi, p. 78.

¹⁸ «Élever et discipliner un animal qui puisse *faire des promesses* – n'est-ce pas là la tâche paradoxale que la nature s'est proposée vis-à-vis de l'homme? N'est-ce pas là le véritable problème de l'homme?»; F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, Paris 1966, p. 75.

L'élément choquant d'un point de vue philosophique, et notamment moral (au sens de Nietzsche), relève du fait que la gouvernamentalité algorithmique ne s'intéresse plus aux sujets, mais à des agrégats temporels de données, en se nourrissant «de données infra-individuelles insignifiantes en elles-mêmes»¹⁹. A la limite, le seul sujet dont la gouvernamentalité algorithmique ait besoin est un «corps statistique super-individuel et constamment reconfiguré», qui porte avec soi une sorte de «mémoire du futur»²⁰ pour assurer des comportements précis ou pour minimiser les expressions qui ne conviennent pas aux lois du Marché. Autrement dit, le but majeur de la gouvernamentalité algorithmique est d'anticiper et d'encadrer d'avance le futur, dérobant ainsi aux êtres humains leur faculté fondamentale d'émerger comme sujets individuels et collectifs²¹.

Cela semble réaliser ce que Nietzsche avait appelé les «forces réactives», dont Deleuze a donné une description claire. En effet, tout comme les forces réactives, la gouvernamentalité algorithmique sépare les sujets de leur capacité à faire ou ne pas faire les choses qui devraient précisément les caractériser en tant que sujets, comme se comporter, désirer, vouloir et donc vivre activement:

Les forces réactives, même en s'unissant, ne composent pas une force plus grande qui serait active. Elles procèdent tout autrement. Elles décomposent; elles séparent la force active de ce qu'elle peut; elles soustraient de la force active une partie ou presque tout de son pouvoir; et par là elles ne deviennent pas actives, mais au contraire font que la force active les rejoint, devient elle-même réactive en un nouveau sens. [...] Nietzsche consacrera tout un livre à l'analyse des figures du triomphe réactif dans le monde humain: le ressentiment, la mauvaise conscience, l'idéal ascétique; dans chaque cas, il montrera que les force réactives ne triomphent pas en composant une force supérieure, mais en «séparant» la force active. Et dans chaque cas, cette séparation repose sur une fiction, sur une mystification ou falsification. C'est la volonté de néant qui développe l'image négative et renversée, c'est elle qui fait la soustraction. [...] La force active est séparée de ce qu'elle peut par une fiction²².

De plus, à la différence d'il y a dix ans, l'usager du Web n'est pas seulement grégaire ou symboliquement prolétarisé: il semble être devenu purement adaptatif, non plus simplement aux autres, mais à lui-même, c'est-à-dire à ses choix d'achats, et à toute son activité passée en général, qui à permis de constituer son profil. Loin d'être une expression de force pour l'individu ou le sujet, s'adapter à soi-même, à savoir *répéter toujours le même* et donc se répéter, semble plutôt se rapprocher de ce que Simondon appelait une perte d'individuation. De ce point de vue, l'individu, qui ne peut plus se subjectiver, à savoir s'individualiser, devient un 'dividuel'. Selon la définition donnée par Deleuze et Guattari²³: le 'dividuel'

¹⁹ T. Berns, A. Rouvroy, *Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation : le disparate comme condition d'individuation par la relation ?*, « Réseaux », Vol. 31, n.177, p. 173.

²⁰ A. Rouvroy, *The end(s) of critique: data-behaviourism vs. due-process*, in M. Hildebrandt, M. & De Vries E., (eds.), *Privacy, Due Process and the Computational Turn. Philosophers of Law Meet Philosophers of Technology*. London 2013, p. 157.

²¹ Cf. *ivi*, p. 152.

²² G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962, pp. 64-65.

²³ Cf. *Id.*, *Post-scriptum aux sociétés de contrôle*, in *Pourparlers*, Paris 1990, p. 246.

est le concept qui décrit le résultat d'un procès de modulation numérique de la vie sociale et affective à l'intérieur des sociétés de contrôle, où les individus ne deviennent rien d'autre que des entités indexables et profilables. Ce qui peut être décrit comme un symptôme de l'annihilation du sujet, à savoir le dividual, relève aussi de l'activité mystificatrice et falsificatrice du *social networking*, décrite par Stiegler comme une trans-dividuation²⁴.

Il y a d'ailleurs un autre élément de mystification et de falsification réactive à l'œuvre dans la gouvernamentalité algorithmique et notamment dans ce que Rouvroy et Berns appellent le *Data behaviourism*: c'est le rapport au réel. Le *Data behaviourism* étant une idéologie technique qui «ambitionne de capter et décrire le monde sans aucune médiation ou intercession» – qu'elle soit institutionnelle, politique, symbolique, linguistique, etc. –, elle est critiquée par Rouvroy d'un point de vue phénoménoteknique, notamment quand elle affirme:

Les données, dans leur prolifération, effectivement, ne sont pas données. On l'entend à profusion. Les données sont travaillées, triées, etc. Il y a bien un travail extrêmement sophistiqué de production des données, y compris des données brutes, qui dans l'idéologie des big data paraissent des émanations spontanées de la nature. Il existe un vrai travail des *data scientists* autour du nettoyage des données, du tri. Ce nettoyage est, à mon avis, essentiellement une opération de purification dans laquelle les données sont expurgées de tout ce qui fait leur contexte, leur rapport avec la singularité des vies, leur signification singulière.²⁵

Et si, comme Rouvroy l'affirme, «le gouvernement algorithmique «créé» une réalité au moins autant qu'il l'enregistre», cette *réalité* semble être nihiliste de part à part. Finalement, cette idéologie sépare les sujets de leur capacité à créer des évaluations, donc des valeurs tout aussi bien que des critiques, à propos du monde et de leurs vies dans le monde. Encore avec Nietzsche, on pourrait considérer cette fiction d'un monde tout à fait saisissable sans aucune médiation comme la fiction qui déprécie et dévalorise la vie même des sujets dans leur faculté active de bifurquer – c'est-à-dire d'interpréter – ce qui leur arrive²⁶.

Les algorithmes semblent donc fonctionner comme des forces réactives qui capturent des volontés, des désirs, et même des points de vue. Or, être capturés par des algorithmes signifie être capturés par une autre forme d'individuation que la nôtre: chez Stiegler, qui prolonge et transforme la théorie simondonienne, il s'agit de l'individuation technique²⁷. Une fois capturés par l'individuation technique,

²⁴ «La gouvernamentalité algorithmique n'a pas plus besoin de signification que des individus psychiques et des individus collectifs à travers lesquels et par l'individuation desquels cette gouvernamentalité algorithmique ne se constitue qu'en les dividuant. C'est en cela que la «trans-individuation» automatique n'est plus ce qui produit du transindividuel, mais du «transdividuel», à travers une «dividuation» qui est le trait spécifique émergeant dans les sociétés de contrôle et s'imposant comme l'anormativité des sociétés d'hypercontrôle», B. Stiegler, *La société automatique I*, cit., p. 234.

²⁵ A. Rouvroy, B. Stiegler, *Le régime de vérité numérique*, «Socio», 4/2015, p. 115.

²⁶ F. Nietzsche, *L'Antichrist*, p. 15.

²⁷ Cf. B. Stiegler, *Temps et individuation technique, psychique et collective dans l'oeuvre de Gilbert Simondon*, «Futur antérieur», 5-6, 1993.

sans possibilité de l'adopter, nous finissons par perdre notre individuation psychique et collective – et donc la possibilité de la transindividuation – dans la mesure où nous ne sommes plus capables d'interpréter le monde d'une façon active. En revanche, nous sommes interprétés par l'individuation technique, par l'intermédiaire des données que nous laissons sur Internet, et nous devenons non plus des individus, mais justement des individuels soumis à la trans-dividuation.

Retournons-nous pourtant sur la modalité propre à la gouvernementalité algorithmique de diriger par avance le futur des individus en contrôlant leur pulsions, préférences et habitudes tracées et modulées par leur profilages. Dans cette programmation du futur à travers des traces, c'est la volonté du présent vivant qui semble être totalement annihilée, à travers une organologie de la volonté dont les rapports entre les organes sont de plus en plus calculés et rendus calculables, suivant la tendance à la «mise en nombres de la vie»²⁸ mise au jour par Rouvroy.

Face à cette anticipation du futur qui dénie la volonté du présent *dans* le présent, il semble alors légitime de se référer aux idéaux ascétiques, c'est-à-dire à l'expression de la volonté du néant réalisée par les forces réactives, «par lesquelles la vie doit se contredire, se nier, s'annihiler»²⁹. Ce qui est tendanciellement contredit, dénié et annihilé semble être la volonté des individus de prendre des décisions incalculables ou non programmées en avance. La tendance qui s'affirme semble plutôt être une sorte d'*hyper-sécurisation du soi*, ayant pour but d'empêcher les erreurs futures dans la vie personnelle et sociale, et qui advient par l'intermédiaire du *quantitative self*, c'est-à-dire des traces laissées par l'utilisateur, modulées par des algorithmes, devenant ainsi performatives dans la vie présente et future des individus. Les traces du passé déterminent à travers les algorithmes les choix futurs, en dépassant ou au moins en canalisant la volonté du présent, qui seule pourrait être encore imprévisible. L'ascétisme d'aujourd'hui, loin de viser une vie transcendante ou éternelle, semble alors consister en cette sécurisation de la vie matérielle qui a comme cible la volonté des individus. Autrement dit, cette sécurisation algorithmique épure la volonté de l'individu de tout ce qui peut être incalculable, en le rendant calculable et programmable pour le Marché et la finance. Si l'on peut bien parler en cela d'une dévaluation de toutes les valeurs vitales et d'une annihilation de la volonté, il faut aussi remarquer une espèce d'anomalie ou de paradoxe dans la réalisation actuelle des idéaux ascétiques, dans la mesure où ces derniers s'instaurent dans la vie des individus en faisant signe vers cette vie même et non plus vers une vie au-delà, c'est-à-dire vers la vie éternelle.

Nous assistons donc à une sorte d'épuisement du sens de *La Généalogie de la Morale*: d'abord puisque les idéaux ascétiques véhiculés par le *Data behaviourism* ne sont plus transcendants, dans la mesure où ils deviennent immanents à la vie terrestre des individus, en renonçant donc à la promesse d'une vie future,

²⁸ A. Rouvroy, B. Stiegler, *Le régime de vérité numérique*, cit., p. 117.

²⁹ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 145.

éternelle et supra-terrestre. En deuxième lieu – et cela relève des analyses de Stiegler précédemment évoquées –, c'est la faculté de promettre en tant que telle qui semble être annihilée, décrivant ainsi une parabole paradoxale de ce que Nietzsche avait appelé les «mnémotechniques»³⁰, à savoir les techniques de constitution de la mémoire sociale.

Nées et conçues pour construire dans l'homme – à travers la violence des signes et des *traces* brutales – une mémoire capable d'orienter ses comportements futurs, et donc de promettre, au long de l'histoire et des processus d'extériorisation de la mémoire elle-même, les mnémotechniques auront conduit, à leur stade numérique actuel, à une désorientation généralisée de la volonté totalement immanentisée qui ne peut plus *rien* promettre.

3. Aboutissement de *Ainsi parlait Zarathoustra*

Comme nous venons de le voir, l'Anthropocène et la gouvernementalité algorithmique peuvent être conçus d'un point de vue philologique – au moins si l'on s'en tient au Nietzsche de Deleuze – comme l'aboutissement du nihilisme. Il s'agit alors de comprendre de quel nihilisme il est alors question. Il s'agit aussi de distinguer l'événement Anthropocène du nihilisme proprement dit, car le nihilisme pour Nietzsche n'est pas un événement, mais l'histoire de ce qu'il appelle l'humanité³¹. Cela ne veut pas dire que Nietzsche est essentiellement pessimiste, parce que ce n'est qu'en poussant à bout cette histoire nihiliste qu'il devient possible de la renverser, c'est-à-dire d'effectuer la trans-valuation de toutes les valeurs. Du point de vue pharmacologique, cette différence entre histoire et événement semble fondamentale, et si elle n'est pas évidente, il faudra la faire. En effet, en ce qui concerne l'Anthropocène, il semble absurde et insoutenable de pousser jusqu'à son aboutissement – et même d'accélérer – un procès ravageur (à la fois humain et géologique) afin de le renverser. En revanche, soutenir qu'il s'agit d'un événement et non d'une histoire constitue une affirmation stratégique et performative, dans la mesure où cela nous conduit, même violemment, à trans-former notre volonté (à la manière de Derrida et de Deleuze) et nous pose immédiatement dans la responsabilité de vivre autrement, c'est-à-dire de penser *différemment* pour vivre *autrement*³². Pour le dire avec Deleuze, cela signifie trouver la façon de contre-effectuer cet événement³³, et donc d'y produire une bifurcation. Et c'est en considérant l'Anthropocène comme un événement, que l'on peut poursuivre la confrontation philologique avec le Nietzsche de Deleuze, qui fait de la contre-effectuation par l'intermédiaire de Zarathoustra son propre geste pour *vaincre le nihilisme*.

³⁰ Cf. F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, cit., pp. 75 et suivantes.

³¹ Ivi, pp. 190 et suivantes.

³² (Comme Bachelard le disait, cité dans l'esergo).

³³ G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969, pp. 127-175.

C'est pourquoi «Des grands événements» est le titre d'un chapitre d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Or, Bonneuil et Fressoz ont décrit l'Anthropocène comme un événement³⁴, en justifiant une telle définition par les arguments suivants: la façon performative par laquelle il a été présenté par Paul Crutzen dans les années 2000, la violence avec laquelle il nous désoriente et la coïncidence des divers processus qui l'ont fait surgir. Voilà trois composants fondamentaux d'un événement. Cela nous permet de considérer l'Anthropocène comme un événement nihiliste et de l'agencer à la lecture que Deleuze donne de *Ainsi parlait Zarathoustra*. Comme nous le savons, la doctrine de l'éternel retour est présentée par Nietzsche par l'intermédiaire d'une série de personnages – l'âne, le lion, le dernier homme, etc. - qui incarnent les différentes étapes du nihilisme avant la transvaluation de toutes les valeurs, dont Zarathoustra lui-même est le protagoniste. Ce qui peut nous intéresser est le processus qui conduit à cette transvaluation, et en particulier le rapport entre ce processus et nous-mêmes, habitants de l'Anthropocène gouvernés par des algorithmes. Ce processus consiste dans un dévoilement progressif de la volonté de puissance, dont nous ne reprendrons ici que l'essentiel, afin de comprendre en quel sens nous sommes arrivés à l'aboutissement de la prophétie de Zarathoustra.

Chez Nietzsche, toutes les formes du nihilisme dont l'homme a fait l'expérience, de la forme négative à la forme passive, en passant par le nihilisme réactif de la mort de Dieu, constituent encore une dimension inachevée ou incomplète, car ils n'arrivent pas à la véritable transvaluation ou transmutation. Cela vaut aussi pour le nihilisme bouddhique, même si cette forme de nihilisme, que Nietzsche appelle «passive» en tant que «néant de volonté» semble offrir les conditions de possibilité de la transvaluation. Cependant, ce que Nietzsche avait prophétisé, à savoir que l'histoire des «deux prochains siècles» serait marquée par l'avènement du nihilisme, semble se concrétiser aujourd'hui à travers toutes les tendances entropiques qui caractérisent l'Anthropocène. Nous sommes arrivés à l'accomplissement du nihilisme passif, mais ce nihilisme ne relève ni du bouddhisme ni du Christ, et ses conditions de possibilité ne sont absolument pas métaphysiques ou liées à quelque forme de transcendance. Nous sommes arrivés à la forme la plus avancée du nihilisme passif en Occident par l'intermédiaire de la *mathesis universalis*, qui s'incarne aujourd'hui dans la gouvernamentalité algorithmique et dans l'industrialisation entropisante. Il s'agit d'un nihilisme passif activement exercé, dont les conditions de possibilité sont strictement organologiques.

Or, en croisant la phénoménotéchnique de Bachelard et la pharmacologie de Stiegler, il semble possible de concevoir la technique – au sens de matière inorganique organisée³⁵ – comme ce qui produit et découvre à la fois le nihilisme en tant que discours de l'homme face au néant. Le fait d'avoir aujourd'hui atteint le nihilisme passif comme anéantissement de la volonté à travers l'anéantissement

³⁴ C, Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'Événement Anthropocène*, Paris 2013.

³⁵ Cf. B. Stiegler, *La Technique et le Temps I*, cit., pp. 151-184.

de ses conditions organologiques, signifie donc que cette situation a été *produite* tout aussi bien que *découverte* par l'intermédiaire de la technique. Cette situation étant celle du nihilisme passif où, selon Nietzsche, la transvaluation des valeurs devient possible, le moment semble être venu de *découvrir* tout aussi bien que de *produire* le côté positif de cette volonté, c'est-à-dire de l'affirmer en affirmant ses conditions organologiques, qui seules permettent une transmutation de l'économie industrielle autrement nihiliste. Cela constitue d'ailleurs le pivot implicite du nihilisme selon Nietzsche lu par Deleuze, qui nous fait connaître la volonté de puissance d'abord selon son *ratio cognoscendi*, à savoir par l'intermédiaire de sa symptomatologie:

Et à dire vrai, nous saurions peu de choses sur la volonté de puissance si nous n'en saisissons la manifestation dans le ressentiment, dans la mauvaise conscience, dans l'idéal ascétique, dans le nihilisme qui nous forcent à la connaître. La volonté de puissance est esprit, mais que saurions-nous de l'esprit sans l'esprit de vengeance qui nous révèle d'étranges pouvoirs? La volonté de puissance est corps, mais que saurions-nous du corps sans la maladie qui nous le fait connaître? Ainsi le nihilisme, la volonté de néant, n'est pas seulement une volonté de puissance, une qualité de la volonté de puissance, mais *la ratio cognoscendi de la volonté de puissance en général*.³⁶

Or, pour Nietzsche, le but de la pensée affirmative est de concevoir la volonté de puissance par-delà le Bien et le Mal, c'est-à-dire au-delà de la forme où nous la connaissons à présent dans notre situation nihiliste – en *dépassant* donc sa *ratio cognoscendi*:

Ce que nous connaissons de la volonté de puissance est aussi bien douleur et supplice, mais la volonté de puissance est encore la joie inconnue, le bonheur inconnu, le dieu inconnu. [...] L'autre face de la volonté de puissance, la face inconnue, l'autre qualité de la volonté de puissance, la qualité inconnue: l'affirmation. Et l'affirmation, à son tour, n'est pas seulement une volonté de puissance, une qualité de volonté de puissance, elle est *ratio essendi de la volonté de puissance en général*. Elle est *ratio essendi* de toute la volonté de puissance, donc raison qui expulse le négatif de cette volonté, comme la négation était *ratio cognoscendi* de toute la volonté de puissance (donc raison qui ne manquait pas d'éliminer l'affirmatif de la connaissance de cette volonté). De l'affirmation dérivent les valeurs nouvelles: valeurs inconnues jusqu'à ce jour, c'est-à-dire jusqu'au moment où le législateur prend la place du "savant", la création celle de la connaissance elle-même, l'affirmation celle de toutes les négations connues. - On voit donc que, entre le nihilisme et la transmutation, il y a un rapport plus profond que celui que nous indiquions d'abord. Le nihilisme exprime la qualité du négatif comme *ratio cognoscendi* de la volonté de puissance ; mais il ne s'achève pas sans se transmuier dans la qualité contraire, dans l'affirmation comme *ratio essendi* de cette même volonté.³⁷

Comme toujours lorsque l'on lit en profondeur les écrits ou les commentaires à propos du nihilisme, de l'éternel retour ou de la volonté de puissance, on est pris par une sorte de vertige et de désorientation. En greffant la technique

³⁶ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 198.

³⁷ Ivi, p. 199.

comme «matière inorganique organisée» dans le processus du nihilisme et dans la généalogie de la volonté, le vertige n'est plus métaphysique ou moral, mais organologique. Autrement dit, on n'est plus désorienté quant à *l'Être* ou au *Néant* (Heidegger, Sartre), ni au *Qu'est-ce que* ou bien au *Qui est-il* de la volonté de puissance (Deleuze). La question du vertige semble être celle du *Quoi* ou du *Qui*³⁸ détermine le nihilisme et affirme la trans-valuation.

Si l'on considère que cette trans-valuation advient au moment même de l'aboutissement du nihilisme, et si l'on considère aussi que la technique crée les obstacles et permet à la fois de les sauter, en produisant le nihilisme et en découvrant son dernier stade, il semble alors que le nihilisme athlétique soit la technique elle-même. Si l'on suit Deleuze et Guattari, c'est d'ailleurs avec la technique de l'écriture littérale que la volonté est devenue négative³⁹, et c'est aussi avec la presse et l'industrie que l'homme est devenu réactif, puis passif avec les télé-technologies et finalement presque nul avec le numérique. Mais loin de penser ce processus d'une façon 'scolastiquement' heideggerienne, c'est toujours avec la technique que l'homme peut détourner ce processus. Cette ambivalence de la technique semble être à l'œuvre aussi dans les livres de Nietzsche: elle épuise le discours de la généalogie de la morale en immanentisant les idéaux ascétiques, tout aussi bien qu'elle actualise ou accomplit la prophétie du dernier stade du nihilisme, comme nous venons de le voir. On peut donc considérer l'épuisement comme entropique tandis que l'aboutissement est négentropique: tout du moins prépare-t-il les conditions organologiques pour une pensée de la négentropie et de ce que Stiegler appelle la «néguanthropologie»⁴⁰ comme projet de critique radicale et donc de dépassement de ce qui a été défini comme *anthropos*.

Cependant, on a toutes les raisons de croire que le pivot de la transvaluation se situe moins dans la seule technique, que dans le rapport entre l'homme et la technique, où pour sauter l'obstacle, on a toujours besoin d'une perche. Or, si l'on demandait: «La perche est-elle l'homme ou la technique?», il n'y aurait pas de réponse, car la question serait mal posée. Au moins pour ce qui concerne *Ainsi parlait Zarathoustra*, qui est un livre: il constitue l'élément ou l'instrument phénoménoteknique qui prophétise et résout le nihilisme, et le contenu de cet instrument n'est pas un concept ou un discours statique, dénotatif ou descriptif, mais plutôt un acte performatif que le lecteur doit *faire* avec le protagoniste. Zarathoustra est ainsi un personnage conceptuel, le personnage qui *fait* la différence, qui détermine une bifurcation, qui sélectionne parmi les possibles signifiés de l'éternel retour, du nihilisme et de la volonté de puissance. Là est la grandeur de Nietzsche selon Deleuze: la grandeur d'un philosophe si proche de la pensée la plus haute et la plus vivante qu'il est pour cette raison-même un grand écrivain, capable de nous faire découvrir la plurivocité du sens par l'intermédiaire de ses personnages.

³⁸ Cf. B. Stiegler, *La Technique et la Temps I*, cit., pp. 145 et suivantes.

³⁹ Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Oedipe*, Paris 1972, pp. 174-251.

⁴⁰ Cf. B. Stiegler, *Dans la disruption*, cit., pp. 136, 209-230.

Ce que nous, habitants du XXI^e siècle, pouvons ajouter à la pensée de Nietzsche et à la formidable lecture que nous en offre Deleuze, est la prise de conscience que si le nihilisme doit être compris comme un processus historique qui déclenche une série d'événements, il décrit aussi et précisément un processus de dénuement de la volonté par la grammatisation⁴¹, d'abord celle de l'écriture littérale, puis de la presse, de l'industrie thermodynamique et enfin du numérique. Pour cette raison, ce changement radical ne peut se réaliser qu'en considérant la volonté comme toujours organologiquement formée, c'est-à-dire par l'intermédiaire de la co-évolution et de la dégradation des organes psychiques, techniques et sociaux. C'est bien ainsi alors que l'événement de l'Anthropocène découvre la *ratio cognoscendi* de l'organologie de la volonté et détermine en même temps la condition de possibilité organologique de l'accomplissement du nihilisme. À son tour, *ce nihilisme comme condition dans laquelle nous vivons*, qui relève de la technique et qui est *révélé* par la technique, ne peut se considérer véritablement accompli qu'une fois qu'il aura sauté l'obstacle qui l'empêche de *se* penser. Avec ce saut, il ne s'agit pas d'échapper complètement à l'Anthropocène, mais d'en sortir comme le poisson volant sort de l'eau⁴², d'une façon éphémère, comme chaque phénomène néguentropique, comme la convalescence de Nietzsche, qui lui a notamment permis d'écrire *Le Gai Savoir*, et qui lui a fait connaître le signifié le plus profond de la valeur, comme Canguilhem nous le rappelle dans *Le normal et le pathologique*: *valere* en latin signifie être en santé, dans une santé telle qu'il devient possible d'instituer des valeurs pour sa propre vie, des valeurs vitales.

Le nihilisme athlétique peut donc être l'expression de cette forme de santé, laquelle devrait aujourd'hui nous donner la force active pour essayer de sauter l'obstacle causé par un état de choc aussi grand que l'Anthropocène. Un obstacle que, comme toujours, l'homme crée, non pas pour se dépasser, mais, peut-être, comme toujours, pour se rendre malade, comme Nietzsche. Une fois sauté l'obstacle, c'est-à-dire sauté lui-même, l'homme qui se compose avec ce *nihil* de l'humain que la technique à la fois découvre et produit, pourra, peut-être, recommencer à promettre, c'est-à-dire à vouloir. *Incipit neganthropologia?*

Paolo Vignola, Prometeo Researcher / SENESCYT
Universidad de las Artes - Guayaquil
✉ paolo.vignola@uartes.edu.ec

⁴¹ La grammatisation est un des concepts clés de Stiegler (l'expression prolonge et détourne le concept homonyme de Sylvain Auroux). Le processus de grammatisation consiste en général dans la transformation d'un continu temporel en un discret spatial. Il s'agit de l'ensemble des processus de description, de formalisation et de discrétisation des comportements humains (des langages aux gestes) qui permet leur reproductibilité à travers leur extériorisation. En ce sens, le processus de grammatisation doit être conçu comme l'histoire technique de la mémoire.

⁴² Le poisson volant est le symbole de l'école de philosophie Pharmakon.fr dirigée par Bernard Stiegler.

Articoli/4

Michel Serres: una filosofia su ciò che ci attende

Francesco Bellusci

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 09/08/2016. Accettato il 06/11/2016.

The purpose of the article is to focus the two traits of the human condition in the Anthropocene and the possible developments that could arise, according the philosophical research of Michel Serres from *Le contrat naturel* to *Hominescence* (his two masterpieces): the change of the statute of nature and our relationship with it than the ancient and modern age and the ability of men to edit and create the living and the human 'nature' (life, death, body), thanks to the development of biotechnology and digital technologies.

1. Un contratto di simbiosi e di reciprocità: diritto e politica nell'era dell'antropocene

In un lungo libro-conversazione con Bruno Latour, pubblicato per la prima volta nel 1992, Michel Serres svela la sua idea sui compiti della filosofia e, nello stesso tempo, la cifra segreta e costante della sua produzione: «La filosofia è un'anticipazione dei pensieri e delle pratiche future. Altrimenti, si riduce al commento, cioè ad una sotto-sezione della storia, e neanche della migliore. Oppure ad una sotto-sezione della linguistica e della logica, e neanche delle migliori. Non solamente essa deve inventare, ma inventa il suolo comune alle invenzioni future. Ha la funzione d'inventare le condizioni dell'invenzione. Questo è vero per Aristotele, Descartes, Leibniz... fino a Bergson»¹. Proprio *Le contrat naturel*, scritto due anni prima, è l'esempio più maturo di questa esigente e ambiziosa concezione della pratica filosofica, ispirata ad un'originale griglia discorsiva che interseca continuamente scienze esatte e scienze umane, il registro narrativo e quello saggistico, ed è il libro quasi profetico e per questo da subito controverso, che anticipa il 'suolo' su cui germinerà l'invenzione del concetto di *antropocene*. Sin dalle prime pagine, Michel Serres chiarisce che il dato più eclatante e ormai imprescindibile per una riflessione aggiornata sulla condizione umana è l'impatto globale che le attività umane hanno iniziato ad avere sull'ecosistema terrestre e, nella fattispecie, i mutamenti del sistema

¹ M. Serres, *Eclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, Paris 1994, p. 129.

atmosferico globale, con la conseguenza di un surriscaldamento del pianeta per effetto dell'emissione e della concentrazione dei gas serra. Si tratta di eventi enormi che, se nell'immediato disorientano e 'stressano' i metodi d'indagine e i modelli previsionali delle scienze fisiche e chimiche, annunciano di sicuro una modificazione nello statuto della natura e nei rapporti di dipendenza e possesso che hanno caratterizzato il rapporto uomo-natura dall'Antichità ad oggi. Gli stoici distinguevano tra le cose che dipendono da noi e quelle che non ne dipendono affatto e ritenevano assurdo pensare di poter cambiare cose come il clima, le epidemie, il giorno della nascita o della morte. Abbiamo imparato dopo, con i progressi della scienza e della tecnica moderne, a renderci padroni e possessori della natura, secondo il precetto di Descartes, ovvero a far crescere in modo esponenziale le cose che dipendono da noi e a far diminuire proporzionalmente quelle che non ne dipendono affatto. Pervenuti al massimo di questo progetto di dominio sulla natura, ci accorgiamo, in una terza fase, di un effetto paradossale: noi dipendiamo alla fine dalle cose che dipendono da noi. Come nel caso delle modificazioni del clima, noi non riusciamo a controllare tutti gli effetti delle nostre azioni, che possono avere effetti di ritorno (come, ad esempio, la riduzione del buco d'ozono) capaci di compromettere nel lungo periodo la stessa sopravvivenza dell'umanità. Per definire questa terza fase, a vent'anni di distanza da *Le contrat naturel*, Serres ricorre proprio alla locuzione: *era dell'antropocene*².

Più in generale, Serres inquadra la svolta epocale che fa irrompere la natura nella storia e la storia nella natura in un modo nuovo di tematizzare la globalizzazione, di cui individua i due vettori fondamentali nelle tecniche del calore propagate e generalizzate dalla rivoluzione industriale e nell'incremento della fabbricazione degli oggetti-mondo. Si tratta di oggetti e mezzi tecnici dalle dimensioni spaziali, temporali, energetiche adeguate ai fenomeni del mondo: un satellite si rapporta alla scala planetaria per la velocità, una bomba atomica per l'energia, Internet per lo spazio, i residui nucleari per il tempo. Questi vettori non solo modellano un nuovo universo tecnico, fisico, umano, ma, appunto, provocano nella natura effetti di ritorno, nuovi 'fenomeni', che incidono sui vincoli globali della nostra sopravvivenza, ponendoci di fronte a un mondo che non possiamo più trattare come 'oggetto' passivo. Dall'età prometeico-cartesiana del dominio sulla natura passiamo ad un cortocircuito di dominio e dipendenza, dove noi *soggetti* diveniamo *oggetti*, vittime delle nostre vittorie, bersaglio degli effetti perversi delle nostre azioni, e l'*oggetto globale* (la terra assunta all'icona di 'Terra' grazie all'occhio delle tecnologie satellitari e ormai interiorizzata dal nostro immaginario) diventa *soggetto* perché reagisce alle nostre azioni, come un partner. Contestualmente, grazie alle reti mondiali di comunicazione e alla formazione di nuove e sempre più estese comunità virtuali di dialogo, alla Terra fa da pendant e corrisponde l'*umanità*, che da nozione astratta o sentimentale o potenziale diventa concreta. La costituzione di due entità *globali*, la Terra

² Id., *Tempo di crisi*, trad. it. di G. Polizzi, Torino 2010, p. 40.

e l'umanità, e del loro rapporto inedito di coimplicazione mette in crisi il paradigma che tiene insieme oggetto *locale*, conoscenza scientifica *localizzata* e metafisica antropocentrica inaugurata da Cartesio, sollecitando innanzitutto la filosofia ad attuarne il superamento. Un compito che si assegna lo stesso Serres con la 'profezia' del contratto naturale, che tratta la natura non più come oggetto, ma come soggetto di diritto. Infatti, di fronte al rischio di una catastrofe naturale globale e dell'estinzione della specie umana e altre specie viventi, come epilogo dell'era dell'antropocene, la proposta di Serres non fa appello all'ennesima declinazione dell'etica della responsabilità e della cura del mondo, ma prospetta il più possibile realisticamente la via d'uscita *giuridica* di un contratto che non si limita più ad essere *sociale*, ma convoca al tavolo negoziale i due attori emersi con la globalizzazione, l'umanità e la natura, il 'mondo mondano' e il 'mondo mondiale', ormai 'equipotenti'. La proposta del contratto naturale si accompagna esplicitamente all'invito alle nazioni del 'mondo mondano', ripiegato su se stesso, a cessare di duellare, con guerre o con la competizione geoeconomica sfrenata, alla stregua dei duellanti col bastone del quadro di Goya, che non si avvedono di essere destinati entrambi ad affondare nella palude, vincitore e vinto. Allo stesso modo, i popoli e le nazioni verrebbero alla fine inghiottite dalla palude di un mondo naturale con la biosfera irrimediabilmente compromessa dalle distruzioni belliche e dall'inquinamento, a meno di non ricorrere ai ripari e, cioè, fare pace con la natura: 'Ritorno alla natura quindi! Il che significa aggiungere al contratto esclusivamente sociale la stipulazione di un contratto naturale di simbiosi e di reciprocità in cui il nostro rapporto con le cose lascerebbe dominio e proprietà per l'ascolto ammirativo, la reciprocità, la contemplazione e il rispetto, in cui la conoscenza non presupporrebbe più la proprietà, né l'azione il dominio, e l'una e l'altra non presupporrebbero i loro risultati o condizioni stercoarie. Contratto d'armistizio nella guerra oggettiva, contratto di simbiosi: il simbiote ammette il diritto dell'ospite, mentre il parassita – nostro status attuale – condanna a morte colui che saccheggia e abita senza rendersi conto che al termine condanna se stesso a scomparire. Il parassita prende tutto e non dà nulla; l'ospite dà tutto e non prende nulla. Il diritto di dominio e di proprietà si riduce al parassitismo. Il diritto di simbiosi si definisce invece per reciprocità: tanto la natura dà all'uomo, tanto il secondo deve rendere alla prima, divenuta soggetto di diritto'³. Il contratto naturale finisce per prevenire uno scontro incerto e comporre un equilibrio tra le forze degli elementi della natura e la potenza fisica e materiale delle 'piattaforme umane e dense', delle megalopoli, che costellano il pianeta dopo la rivoluzione industriale, equivalente ormai a quella di oceani o di placche tettoniche. Gli obblighi verso la natura assunti in virtù di questo contratto presuppongono peraltro il riconoscimento da parte di tutti i popoli, di tutte le nazioni, di tutte le collettività, di vivere e lavorare nello stesso mondo globale delle altre, e implicano immediatamente il diritto alla parola al nuovo soggetto giuridico, ribattezzato recentemente da Serres col nome *Biogea* (Vita e Terra), ovvero a chi può prenderla

³ Id., *Il contratto naturale*, trad. it. di A. Serra, Milano 1992, pp. 54-55.

in suo nome e in sua rappresentanza (secondo Serres, solo scienziati laici che giurino di non servire alcun interesse militare né economico⁴), nel seno delle nuove istituzioni internazionali: una sorta di Parlamento dei territori o di ONU allargata ai rappresentanti di Aria, Acqua, Terra, Flora e Fauna, che dovranno sedersi e negoziare con i rappresentanti dei governi degli Stati e, magari, un Tribunale Penale Internazionale che giudichi non solo i 'crimini di guerra' e i 'crimini contro l'umanità', ma anche i 'crimini contro il mondo'. La prospettiva stessa di un governo mondiale, ancora solo *politica*, va riconsiderata allora nei termini più ampi di una 'cosmocrazia'.

Il contratto naturale è il punto di approdo possibile della modificazione dello statuto della natura e della sua percezione nell'era dell'antropocene, che culminano nel riconoscimento ad essa di pari dignità con l'umanità nella stipulazione di un contratto. Per Serres, ci sono le condizioni per immaginare nel futuro prossimo un graduale superamento del 'naturalismo' tipico dell'Occidente, ovvero di quella ontologia emersa in Europa dal XVII secolo in poi, così definita dall'antropologo Philippe Descola⁵, che ammette una continuità fisica tra umani e non-umani (la natura), mentre assegna solo ai primi la prerogativa del possesso di un'interiorità e di ciò che ne deriva (stati affettivi e mentali). Per Serres, questo superamento può avere il risvolto di un ritorno ad una specie di animismo, cioè alla controparte del naturalismo, o meglio di una ri-sacralizzazione e feticizzazione della Terra che seguirebbe una via diversa ovviamente da quella delle religioni arcaiche, in quanto rimanderebbe alla nuova *soggettività* che la natura manifesta in reazione al nostro progetto di manipolarla tecnicamente: «Sempre più plasmata dalle nostre pratiche, la Terra resta un dato che agisce in risposta ai nostri progetti o alle nostre realizzazioni, in maniera ciclica; modellata dalle nostre mani, si comporta come se fosse dotata di una potenza trascendente rispetto alle nostre manovre; è plasmata, ma sembra agire indipendentemente, esattamente come un feticcio. Persino ciò che un tempo e fino a poco fa era impossibile conciliare, ossia il costruito e il dato, il realismo e l'idealismo sul piano filosofico, si trova qui, davanti a noi, non solo realmente unito ma urgente, a volte tragico. Pianeta: laboratorio, habitat e altare. La sottile intuizione di Auguste Comte, che alla fine della vita, suscitando lo scherno dei detrattori, definì la Terra il Grande Feticcio, anticipava il nostro nuovo mondo»⁶. L'utopia concreta del contratto naturale viene affiancata da quella di una «nuova religione feticista»⁷. In conclusione, nell'era dell'antropocene, dopo cinquecento anni di copernicanesimo, l'umanità si salverà se rimetterà al centro la Terra, se tornerà al geocentrismo non più astronomico, ma giuridico, politico e *mutatis mutandis* 'religioso'.

⁴ Id., *Tempo di crisi*, cit., pp. 62-79.

⁵ P. Descola, *Oltre natura e cultura*, trad. it. di E. Bruni, Firenze 2014, pp. 187-212.

⁶ Id., *Il mancino zoppo. Dal metodo non nasce niente*, trad. it. di C. Tartarini, Torino 2016, p. 90.

⁷ M. Serres, *La guerre mondiale*, Paris 2008, pp. 161-164.

2. «Homo causa sui»: etica e antropologia nell'era dell'antropocene

Il fatto inedito di cui la filosofia deve prendere atto e su cui riflettere, secondo il *Contrat naturel*, come si è visto, è rappresentato dal cambiamento di statuto della natura rispetto ai nostri predecessori, sia antichi sia moderni. Prima, essa appare un ordine trascendente che ruota su se stesso e fornisce un modello di regolarità. Successivamente, da Cartesio in poi, appare come un insieme di fenomeni oggettivabili che possiamo padroneggiare mediante la conoscenza. Oggi, nella misura in cui il nostro dominio scientifico e tecnico sulla natura ne ha modificato ordine e leggi, per rendercene meno dipendenti, gli effetti collaterali di questo dominio paradossalmente ce ne hanno reso di nuovo e ancor di più dipendenti. Il filosofo del contratto naturale non teme di trattare la 'totalità', o meglio le 'totalità' che emergono dai cambiamenti globali: l'umanità, la natura, l'intreccio di continuo e discreto che li lega. A dieci anni di distanza, con la pubblicazione di *Hominescence*⁸, affinando lo strumento del viaggio enciclopedico in tutti i saperi, ossia di quello che ha sempre chiamato, con una metafora, 'passaggio a Nord-Ovest'⁹ (il passaggio tra l'oceano Atlantico e l'oceano Pacifico, tra le scienze dure e le scienze umane, tra i campi disciplinari che l'opinione filosofica dominante ha pensato separati e inconciliabili) e fondendo in un unico 'grande racconto' le storie dell'universo, del pianeta, della vita e delle civiltà umane, il filosofo francese giunge alla scoperta di un altro tratto caratterizzante dell'era dell'antropocene, anche se in termini non strettamente geologici ma antropologici. Al termine delle innumerevoli biforcazioni evolutive della vita sulla terra, segnate sempre dal *mélange* di caso e necessità, e della lunghissima parabola di ominazione, l'*Homo sapiens*, proprio a partire dallo scarto recente e innovativo delle rivoluzioni moderne scientifica, politica e industriale, appare imporsi in modo più evidente come l'unica specie vivente capace di auto-evoluzione e, attualmente, sulla soglia di una metamorfosi indotta dalle biotecnologie e dalle nuove tecnologie della comunicazione, che pongono di fronte a noi sfide etiche, bioetiche e culturali immense e inedite. Questa soglia, già varcata, prende il nome incoativo di 'ominescenza' nel lessico serresiano e rinvia soprattutto all'impatto delle trasformazioni recenti della seconda metà del XX secolo: la fine della civiltà rurale, il controllo della natalità, la possibilità di un controllo programmato della riproduzione, l'emancipazione sessuale, la decostruzione dei generi maschile e femminile, l'allungamento della durata di vita, la scomparsa del dolore come dato costitutivo dell'esistenza e della morale, l'avvento di un nuovo corpo. Queste trasformazioni ci hanno messo nella condizione nuova di produrre autonomamente ciò che fino a quel momento ci era dato: il nostro corpo, la vita, la morte, la natura, e, sebbene recenti, si riconnettono alle conseguenze di un *boucle* fondamentale nel processo di ominazione: l'invenzione tecnica. A cominciare dal taglio della prima pietra,

⁸ Id., *Hominescence*, Paris 2001.

⁹ Id., *Hermès V: le Passage du Nord-Ovest*, Paris 1980.

la tecnica ha permesso di fatto di *uscire* dall'evoluzione, perché gli strumenti tecnici hanno condensato quel tempo necessario (fino a milioni di anni) allo sviluppo o al potenziamento biologico di organi adatti alle funzioni surrogate con la tecnica e 'risparmiato' la morte inevitabile di milioni di esseri della nostra specie, nel lunghissimo processo di adattamento richiesto. Seguendo la logica di una sorta di 'exodarwinismo'¹⁰, gli strumenti tecnici hanno costituito un mondo a parte che abbiamo trasformato e che ci ha trasformato a sua volta e che ha invaso tre ambiti: l'inerte, nella scala entropica, dalla pietra tagliata all'aereo; la conservazione o circolazione dei segni, nella scala informazionale, dalla pergamena a Internet; infine, il regno del vivente, dalla transgenesi alla clonazione. Fuoriusciti parzialmente dall'evoluzione, con l'exodarwinismo e la costruzione di oggetti-mondo, abbiamo inserito la finalità in una natura che non ha né scopo né disegno, abbiamo interferito con l'aseità della natura, come la chiamava Leopardi nello *Zibaldone*. E l'ultima tappa di questa parabola exodarwiniana, che coincide con la diffusione delle tecnologie digitali, annuncia una rivoluzione profonda in tutti gli ambiti della vita sociale, paragonabile a quella seguita all'avvento della scrittura e della stampa, con la novità, ancora ricca di conseguenze imprevedibili, che grazie a queste tecnologie gli uomini non esternalizzano solo funzioni corporee, ma le loro stesse abilità cognitive (memoria, ragionamento, calcolo, immaginazione) nelle macchine. 'Dolci' e 'immateriali' queste tecnologie promettono anche il superamento dell'età dura culminata nella rivoluzione industriale:

Per molto tempo ho spaccato dei sassi, il mio primo mestiere, duro tra tutti e vecchio come l'uomo. Un giorno, abbiamo riposto le vanghe e i picconi, abbiamo vissuto la fine dell'età dura. E l'età dolce comincia con la fine della rivoluzione industriale, adesso. Le tecniche e le scienze che, due secoli fa, avevano reso possibile questa rivoluzione avevano considerato le cose e il mondo solo dal punto di vista materiale, energetico, entropico insomma, ossia duro. Duro come spaccare i sassi, duro come i nostri padri vivevano l'ambiente, la natura, il lavoro dei campi e l'austerità dell'esistenza. Ignoravamo, dimenticavamo l'accoppiamento con il dolce, di cui oggi la fisica, la chimica, la biologia e le loro applicazioni confermano l'intuizione? Lavoravamo dunque soltanto su mezzo mondo; si spiega così, in parte, la gravidanza del materialismo durante la seconda Antichità; e forse anche la schiavitù e la passività in cui continuiamo a tenere le cose e il mondo... Quando comparvero i computer, affiorò l'ansia di un mondo finalmente completato di informazione, come noi. E oggi si scatena una nuova rivoluzione tecnica, e forse anche industriosa, che si sgancia dalle scienze che condizionavano quella passata, fisica, termodinamica, per approdare alle scienze della vita e della Terra, meno dure delle precedenti, e quelle dell'informazione, decisamente dolci. Ritroviamo il mondo tale e quale, riequilibrato¹¹.

¹⁰ «Chiamo exodarwinismo questo movimento originale degli organi verso oggetti che esternalizzano i mezzi di adattamento», M. Serres, *Hominescence*, cit., p. 51.

¹¹ Id., *Il mancino zoppo. Dal metodo non nasce niente*, cit., pp. 237-238.

Il Grande Racconto unitario delle scienze di Serres si può considerare, allora, la ripresa e l'aggiornamento dell'affresco bergsoniano de *L'evoluzione creatrice*¹². Il punto ultimo di approdo dell'evoluzione creatrice è qualcosa in più di un uomo che domina la materia esteriorizzata con l'intelligenza e che intuisce la vita. L'uomo ha sviluppato le capacità d'intervenire sui due processi fondamentali dell'evoluzione del vivente: la selezione e la mutazione. È passato dal dominio della selezione, mediante l'addomesticamento degli altri animali, a quello recente della mutazione, mediante l'ingegneria genetica. L'uomo non può solo intuire, ma dominare la vita e la sua temporalità concreta: l'evoluzione creatrice ha prodotto un creatore di evoluzione. L'umano stesso si può definire in modo specifico come questo «formidabile cortocircuito temporale» e come «un vivente in via di auto-evoluzione»¹³. Da un punto di vista prettamente filosofico, il Grande Racconto serresiano dimostra di rimanere saldo alla metafisica bergsoniana della durata creatrice che erige ad assoluto il cambiamento, il 'divenire', il *mouvant*, che 'forma', innova e permea di sé, per gradi diversi, le cose: «Scorre in questo Racconto una 'sostanza' che passa per quattro stati, inerte, vivente, tecnico e, infine, immateriale, che i nostri metafisici distinguono, ma che la durata mescola e modella»¹⁴. Anche per Serres, l'essere si configura monisticamente come una sola infinita memoria vivente: «Cos'è un fiume, una nuvola, una roccia, una montagna, il mare, una stella, cos'è infine una cosa naturale, cos'è un corpo vivente, tra cui il nostro? Una bottiglia, un pozzo, una banca del tempo, detto in una parola: memoria. Le scienze contemporanee hanno anche imparato a datarle quasi tutte, strato per strato, dettaglio per dettaglio»¹⁵. Sono queste datazioni precise sull'origine dell'universo, delle galassie, della vita, degli ominidi, a rendere possibile il Grande Racconto, che quindi più propriamente si pone come ponte, *randonnée* o passaggio, tra metafisica e scienza, intuizione e intelletto. Il 'reale', compresa la conoscenza umana, per Serres, corrisponde in definitiva al reticolo di informazioni che ogni singolo essere emette, riceve, tratta e stocka¹⁶.

La posizione dell'uomo nell'era dell'antropocene si profila ambivalente e si carica di nuove opportunità e responsabilità: minacciato dalla natura che gli si ritorce e reclama diritti da sancire mediante un contratto, l'uomo si scopre nel contempo pienamente *causa sui* alla stregua e al posto del *Deus sive Natura* spinoziano, da creatura *naturata* è assurta al rango di creatura *naturante*. Ormai onnipotente, nel senso che può divenire tutto, deve trovare da sé una nuova

¹² Sui rapporti decisivi e intriganti tra Serres e Bergson rinvio a: A. Delcò, *Morfologie. Cinque studi su Michel Serres*, Milano 1995, pp. 143-163.

¹³ M. Serres, *Le temps humain: de l'évolution créatrice au créateur d'évolution*, in: P. Picq, M. Serres, J-D. Vincent, *Qu'est-ce que l'humain?*, Paris 2010, pp. 97, 99.

¹⁴ M. Serres, *Rameaux*, Paris 2007², p. 161.

¹⁵ Id., *Le temps humain: de l'évolution créatrice au créateur d'évolution*, cit., pp. 97-98.

¹⁶ M. Serres, *Il mancino zoppo. Dal metodo non nasce niente*, cit., pp. 19-20. Anche l'ultima fase della produzione di Serres, dunque, consente di ascriverlo, allo stesso titolo di Deleuze, a quella linea di ascendenza bergsoniana e alternativa alla via fenomenologica, che cerca di superare il paradigma antropologico o della coscienza trascendentale, ma che è risultata 'minoritaria' nel Novecento, come spiega nei suoi studi Rocco Ronchi (v. R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Milano 2011, pp. 113-123; R. Ronchi, *Gilles Deleuze*, Milano 2015, pp. 95-114).

misura, un nuovo limite, una nuova 'morale', anche se sarà meno esigente, fideistica, disciplinante e totalmente rassicurante come quelle di un tempo, visto che grazie alla scienza e alla tecnica la vita è diventata più sicura e più dolce, come aveva intuito lo stesso Nietzsche nell'illuminante *Frammento di Lenzerheide* del 1887: «'Dio' è un'ipotesi troppo estrema', considerata 'la *potenza* raggiunta oggi dall'uomo'. Eppure sono ancora la bontà e il ritegno di quel Dio che ci restano di mutuare, secondo Serres, in questo passaggio cruciale dell'umanità:

Dio stesso formava o forma ancora l'orizzonte di questo destino. Noi ereditiamo i Suoi attributi. Eccoci cause o almeno responsabili dell'ominazione stessa, del mondo che abitiamo e sfruttiamo e che, di colpo, creiamo, universalmente, alla maniera di una creazione continua; eccoci titolari di tutti i mezzi del fare, totipotenti... Divenuti la nostra propria causa, il creatore costante del nostro mondo, conseguita la totalità delle potenze eventuali per farlo, rimane da diventare buoni. La provvidenza, l'onnipotenza e l'onniscienza, ecco gli antichi attributi del buon Dio. Ecco ciò che, infinitamente lontano da noi, ci manca e ci resta da guadagnare... Senza la misericordia, gli altri lasciati non valgono niente. Sì, la filosofia ha fatto il pieno di *sophia*, scienza e intelletto, ma, strana mezza misura, non ha ancora cominciato a provare, con amore, *philia*. Il sapere e la totipotenza non possono fare a meno di una infinita pietà. Altrimenti, divengono mostruosi; altrimenti il nuovo Dio diventa più ignobile di tutti i demoni che l'immaginazione degli artisti concepì o dipinse. Vittima debole piena d'amore, il Dio capovolto che vedo davanti a me mi sembra più degno di venerazione di quest'uomo nuovo, se questi lo rapina di tutti gli attributi, salvo l'ultimo, la bontà. Corona senza la quale i lasciati precedenti mancano di senso, l'amore manifesta l'ultimo bagliore della totipotenza, perché 'tutto perdona, tutto spera, tutto sopporta'¹⁷.

Dunque, sarà l'amore ad assicurare la felicità individuale e la sopravvivenza collettiva anche e ancor di più nell'era dell'antropocene.

Francesco Bellusci
✉ frabellusci@tiscali.it

¹⁷ M. Serres, *Hominescence*, cit., pp. 165-166.

Articoli/5

The Evil Berger in the Good Berger's Habit

Martin Heidegger, Peter Sloterdijk and the Apocalyptic Playground of the Anthropocene

Arianne Conty

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 07/11/2016. Accettato il 20/11/2016.

In his 1946 essay *Letter on Humanism* Heidegger set out to unveil the barbarism hidden in the humanistic subject, reduced to a calculating subject framing the world as an object of cognition and control. In his 1999 essay *Rules for the Human Zoo*, Sloterdijk will commend Heidegger for revealing the *homo barbarus* hiding beneath *homo humanus*, but will show that Heidegger as well hides a bad shepherd of breeding beneath the good shepherd of Being. After clarifying these two juxtapositions, I would like to expose a contemporary form of *homo barbarus* that Sloterdijk himself seems unable to grasp in his celebration of the posthuman. If Sloterdijk speaks of culture as the sum of homeotechnologies that have bred the human being, the Anthropocene era marks the spread of such breeding technologies to the entire planet. From deet-resistant mosquitoes to the o-zone heavens, human cultures have colonized the natural world, doing away with the separation between nature and culture and therefore also between good and evil. If the goal of separating *homo humanus* from *homo barbarus* has become impossible in the age of the Anthropocene, so indeed has the notion of human progress, inaugurating a post-historical age where the posthuman future being proposed in the place of humanism is decidedly apocalyptic.

L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête!
B. Pascal¹

Introduction

Ever since Plato, separating *homo humanus* from *homo barbarus* has been a question of education, requiring the technologies of reading and writing, which have been essential in the formation of humanism and the human exceptionalism that it celebrates. In the modern period, this exceptionalism was understood to

¹ B. Pascal, *Pensées*, Paris 1972, p. 164.

lie in the primacy of reason, for only reason was deemed capable of reaching the freedom and universality characteristic of the Enlightenment, and the dream of democracy that is its legacy. But after two World Wars, and the inhumanity of the Shoah and other reasoned horrors, the truth and the freedom of the *sapere aude* have been put into question by postmodern thought and its analyses of ideology, alienation and hegemony. Notwithstanding a classic education, *homo humanus* has thus become difficult to differentiate from *homo barbarus*, transforming our faith in humanism into a mixture of nostalgia and cynicism.

Perhaps the last attempt to salvage humanism and disassociate it from the Enlightenment hegemony of reason, was Jean-Paul Sartre's *The Humanism of Existentialism*, published in 1945. In this essay Sartre retains both Descartes' *cogito*, as the only truth, and Kant's categorical imperative, based in the Enlightenment notion of freedom. But in his attempt to escape from essentialist definitions of the human being and emphasize a politics of action, Sartre reversed the metaphysics of medieval scholasticism, where *essentia* precedes *existentia*, and claimed that man has no essence, since if «existence precedes essence» there is no essential human nature to contain him ideologically before he chooses to act. In his 1946 essay *Letter on Humanism*, Martin Heidegger criticized Sartre's understanding of the human being defined exclusively in terms of action and choice, pointing out that such an understanding reduces action to a question of causality, where the human being is understood as the active agent who is able to enact an effect in the world. Heidegger will thus differentiate himself from Sartre's existentialism, and particularly from his attempt to salvage humanism, by claiming that the *humanitas* of *homo humanus*, as defined by Christianity, by Marx or by Sartre, is in all cases determined by an already established understanding of man as rational animal². Though Marx finds the human in society³, the Christian outside of society in relation to God, and Sartre in the freedom of individual choice, they all take «the most universal "essence" of the human being as a given. The human being is considered to be an *animal rationale*»⁴. Heidegger traces the Greco-

² No matter how different Christianity, Marxism and existentialism appear, «they nonetheless all agree in this, that the *humanitas* of *homo humanus* is determined with regard to an already established interpretation of nature, history, world, and the ground of the world, that is, of beings as a whole». Cited in M. Heidegger, *Letter on Humanism*, in *Basic Writings: Martin Heidegger*, London 1977, p. 245.

³ «The essence of materialism (Marx) does not consist in the assertion that everything is simply matter but rather in a metaphysical determination according to which every being appears as the material of labor. The modern metaphysical essence of labor is anticipated in Hegel's *Phenomenology of Spirit* as the self-establishing process of unconditioned production, which is the objectification of the actual through the human being, experienced as subjectivity. The essence of materialism is concealed in the essence of technology, about which much has been written but little has been thought. Technology is in its essence a destiny within the history of being and of the truth of being, a truth that lies in oblivion. For technology does not go back to the *techné* of the Greeks in name only but derives historically and essentially from *techné* as a mode of *aleteuein*, a mode, that is, of rendering beings manifest. As a form of truth, technology is grounded in the history of metaphysics, which is itself a distinctive and up to now the only surveyable phase of the history of being» (M. Heidegger, *Letter on Humanism*, cit., p. 259).

⁴ Ivi, p. 245.

Roman understanding of *animal rationale* back to Plato and Aristotle, where *ratio* means rational calculation and thinking is thereby confined to *techné*. He claims that this «technical interpretation of thinking» that he calls *Gestell* (or enframing) transforms thinking into causality in order to achieve a useful end. «They take thinking itself to be a *techné*, a process of deliberation in service to doing and making»⁵. *Ratio* has thus come to mean the essence of man, and metaphysics the means to reduce man to a calculating machine, to manipulate and dominate the world. For Heidegger, humanism is thus responsible for the barbarism of the techno-scientific world, and in order to find the essence of being human we must move beyond humanism, and beyond the technological objectification of the world that brings barbarism in its wake. Heidegger's critique of humanism thus put into question the modern subject, who could no longer be defined autonomously from within but rather in relationality to the world without. Always becoming in a state of constant self-transcendence, the essence of being human for Heidegger lies precisely in this ek-sistence in the world where the human being inter-is with other beings and things.

In his 1999 response to Heidegger, *Rules for the Human Zoo*, philosopher Peter Sloterdijk understands Heidegger's critique of humanism as opening «a posthumanistic space for thought», where we can see how the technologies of humanism have been replaced by other anthropotechnics that give themselves to be seen in the clearing of Being. Alongside the contemplation of Being, it is the ineluctable breeding of ourselves by means of our technics that Sloterdijk finds in Heidegger's clearing, just as Heidegger found *Gestell* in humanism. Sloterdijk's essay thereby relegates the classical education of humanism to the archive, and understands the essential ontological transcendence of the human being in its world as facilitating other means of taming and breeding that are being enabled by our contemporary technologies.

In this article, I would like to juxtapose the co-dependency of humanism and *Gestell* for Heidegger, and of the good shepherd of Being and the bad shepherd of breeding, for Sloterdijk. And finally, I would like to expose a contemporary form of *homo barbarus* that Sloterdijk seems unable to grasp in his celebration of the posthuman. Indeed, by calling our contemporary era the Anthropocene, we have moved from essentializing the human over and against the world to disseminating the human in the natural world, thereby dissolving the distinction between nature and culture. If Sloterdijk celebrates this dissolution and claims that such a posthuman era can replace modern domination with cooperation so that «a radically new view of cultural and natural objects comes about», such a view ignores the Anthropocene nomad hiding in posthumanist clothes, where the final transcendence of the human entails not cooperation but a post-historical age where human progress has been replaced by an apocalyptic end-time.

⁵ Ivi, p. 240.

1. Heidegger: *Homo Humanus is Homo Barbarus*

For Heidegger, the human being *does* have an essence, for as he puts it, «in what does the humanity of the human being consist? It lies in his essence»⁶. But this essence does not lie in the study of the human animal as a scientific enterprise, an objective and external explanation or proof. When we limit thinking to utilitarian instrumentalizing projects, «language surrenders itself to our mere willing and trafficking as an instrument of domination over beings»⁷. Nor does it lie in the freedom of choice that limits the human being to a doing that is a causal action where «Beings themselves appear as actualities in the interaction of cause and effect. We encounter beings as actualities in a calculative businesslike way, but also scientifically and by way of philosophy, with explanations and proofs»⁸. Humanism can thus never unveil the essence of being human, for such an essence lies precisely in our ek-sistence in a non-human world that is revealed to us once we heed his call to «free ourselves from the technical interpretation of thinking»⁹. Thinking is thus not a causal activity at all for Heidegger, and it therefore cannot be reduced to *techné*.

For Heidegger, modern humanism developed alongside the scientific and industrial revolutions, and can therefore not be separated from *Gestell*, the framing of the world into objects of knowledge that accompanied and fostered the development of humanistic subjectivity. Such a subject is understood over and against a world of things that were taken as use-functions for the subject's progressive mastery over himself and the world. Gail Soffer writes for example, that for Heidegger, «humanism lies at the root of the reification, technologization, and secularization characteristic of the modern world»¹⁰. As Heidegger explains in an essay published in 1938, *Age of the World Picture*, this projected objectivity necessitates a projecting subject, for they grow in direct co-relation:

[T]he more extensively and the more effectually the world stands at man's disposal as conquered, and the more objectively the object appears, all the more subjectively, i.e., the more importunately, does the *subjectum* rise up, and all the more impetuously, too, do observation of and teaching about the world change into a doctrine of man, into anthropology.¹¹

⁶ M. Heidegger, *Letter on Humanism*, cit., pp. 243-244: «Where else does care tend but in the direction of bringing the human being back to his essence? What else does that in turn betoken but that man (homo) become human (humanus)? Thus humanitas really does remain the concern of such thinking. For this is humanism: meditating and caring, that human beings be human and not inhumane, "inhuman," that is, outside their essence. But in what does the humanity of the human being consist? It lies in his essence».

⁷ *Ivi*, p. 243.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ G. Soffer, *Heidegger, Humanism and the Destruction of History*, «Review of Metaphysics», 49, 1996, p. 38.

¹¹ M. Heidegger, *The Age of the World Picture*, in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York 1977, p. 133. And again in *The Question Concerning Technology*: «Meanwhile man, precisely as the one so threatened, exalts himself and postures as lord of the earth. In

In *Being and Time*, this control over the world is what Heidegger calls being present-at-hand (*Vorhandenheit*), which entails the framing of the world as an object of contemplation and scientific inquiry. It is because Husserl continued to interpret phenomenology in this objectified and static fashion that Heidegger was inspired to write *Being and Time*, for Husserl had limited phenomenology to a study of the world from a perspective that reduced the human to a cognitive awareness presiding over the world understood as a still-life, dead to the context and usages that allow us to inter-be with our world. This is the mistake of *Gestell*, when we generalize the framing of the object of science as the only way of thinking.

Instead of this present-at-hand enframing that separates the subject from the world, Heidegger will propose a non-instrumental understanding of being that allows the human subject and the world to reveal themselves through their interactions. Heidegger calls this way of being with things ready-to-hand (*Zuhandenheit*), and he believes that our being-in-the-world is precisely a being-with (*Mitsein*) the world in a 'between' that eradicates both subject and object. Thus, when Heidegger calls our being-in-the-world «transcendent» (p. 266), he intends to highlight the fact that we find our essence not in ourselves closed off from the world, but rather in the openness of our being with the rest of nature, and with the objects and tools that co-determine this world. «World», he writes in the *Letter on Humanism*, «is in a certain sense precisely “the beyond” within ek-sistence and for it» where «the *between* within which a *relation* of subject to object can “be”»¹². This 'between' is the space that is opened up in the clearing of being for relationality to claim itself as our essence, in the transcendent becoming of an inter-dependent world.

In this reading, the essence of being human cannot lie in humanistic individualism, for it does not lie within the human being at all, but rather in our care (*Sorge*) for Being in the clearing of the world. Thus what matters is Being, not human being, and «man is», he famously writes, «the shepherd of Being»¹³. So it is not the *ego cogito* that defines Being, but rather Being, when reduced to *Gestell*, that gives such an ego to be seen. He writes: «So the point is that in the determination of the humanity of the human being as ek-sistence what is essential is not the human being but Being - as the dimension of the ecstasis of ek-sistence», where ek-sistence «is the guardianship, that is, the care for Being»¹⁴. Being human thus entails shepherding (*Bergen*) Being in a clearing that is also a sheltering (*Bergen*) where we allow beings to be. Being then, is both proper to man and more than man. It is this more that has been hidden by humanism,

this way the illusion comes to prevail that everything man encounters exists only insofar as it is his construct. This illusion gives rise in turn to one final delusion: it seems as though man everywhere and always encounters only himself», *ivi*, p. 332.

¹² M. Heidegger, *Letter on Humanism*, cit., p. 266.

¹³ *Ivi*, p. 234. And again: «The human being is the shepherd of being. It is in this direction alone that *Being and Time* is thinking when ecstatic existence is experienced as “care”» (*ivi*, p. 252).

¹⁴ *Ivi*, p. 254 and 261.

in its attempt to limit man to a rational animal who understands the world as a standing reserve (*Bestand*). Heidegger is thus attempting to conceptualize thinking as lying outside of zoology and outside of calculative rationality. The objectivity of rational thinking cannot express the essence of being human, for it does not care. It is for this reason that humanism cannot be dissociated from barbarism. Rather, being-in-the-world (*In-der-Welt-sein*) is prior to the division between subject and object, immanent and transcendent, it is a being-with (*Mit-sein*) that is revealed as care. Allow me to quote at length from his *Letter on Humanism*:

But the essence of the human being consists in his being more than merely human, if this is represented as “being a rational creature”. ... The “more” means: more originally and therefore more essentially in terms of his essence. This means that the human being... is more than *animal rationale* precisely to the extent that he is less bound up with the human being conceived from subjectivity. The human being is not the lord of beings. The human being is the shepherd of Being. Human beings lose nothing in this “less”; rather, they gain in that they attain the truth of being. They gain the essential poverty of the shepherd, whose dignity consists in being called by Being itself into the preservation of Being’s truth.¹⁵

Heidegger’s critique of humanism is not intended to fall back into barbarism¹⁶, but to transcend the binary dichotomies of metaphysics altogether. Since all metaphysics is humanistic, «every humanism remains metaphysical»¹⁷ and mired in dualism. Because we cannot divorce the celebration of the humanistic individual from the violence of *Gestell*, we need to move to a more fundamental understanding of the human prior to the subject/object divisions inherent in humanism. Only by moving beyond human exceptionalism will we come to understand that «the essential poverty» of our role as shepherd of Being lies in a way of relating to and transforming the non-human world.

2. Sloterdijk: The Evil Berger in the Good Berger’s Habit

By decentering the human being in favor of Being, Heidegger has opened up what philosopher Peter Sloterdijk calls a «posthumanistic space for thought». In his 1999 essay *Rules for the Human Zoo: A response to Heidegger’s Letter on Humanism*, Sloterdijk sets out to show that just as Heidegger revealed *Gestell* to be hidden within humanism, Heidegger’s clearing also hides more dangerous activities from view. By positing ek-sistence as a continual transcendence of self in relation to world, where creation can take place when subject and object are overcome in the inter-being of tool use, Heidegger’s clearing, Sloterdijk claims, is a busy place. Indeed, the clearing is the place where anthropodicy is simply

¹⁵ Ivi, p. 260.

¹⁶ Ivi, p. 250: «it ought to be somewhat clearer now that opposition to “humanism” in no way implies a defense of the inhuman but rather opens other vistas».

¹⁷ Ivi, p. 245.

another word for culture, actualized through the homeotechnologies that we develop to tame, and even to breed ourselves.

If there is man, then that is because a technology has made him evolve out of the prehuman. It is that which authentically brings about humans. Therefore humans encounter nothing strange when they expose themselves to further creation and manipulation, and they do nothing perverse when they change themselves autotechnologically...¹⁸

Because Heidegger tells us that man is shepherd of being, he moves beyond the constraints of humanistic letters and calls for man to be more receptive to being than a good reader of the classics. In fact this submission is so fundamental that no reading list can be compiled based upon it, and the activities of *Dasein* in the clearing are more essential than reading to *Dasein*'s constitution. Heidegger's clearing thus gives to be seen an asceticism far deeper than that of humanism, a form of taming more fundamental than reading could enforce. Sloterdijk thus asks what exactly happens in the clearing, and if more happens there than the silent contemplation of Being. «My conviction», he writes:

is that both becoming-human in general and the opening of the clearing in particular has something to do with domestication, that is, with the domiciliation of homo sapiens. As such, becoming-human has been a spontaneous act of self-raising... Consequently, there are many more things in the clearing than a simple surveillance of what there is on the basis of itself... a certain prototechnics of intervention into vital processes is always given.¹⁹

Sloterdijk understands theory (from *teorein*, looking) as a form of homework, the activity of what he calls «house pets»²⁰ looking out the window from the safety of the home. Becoming a human being is thus a form of self-taming, an asceticism that thanks to birth control, endoscopic ultrasound, amniocentesis and genetic engineering, has also become a form of breeding. Thus, as Sloterdijk infamously wrote, *Lesen und Auslesen*, reading and breeding, cannot be separated, for not only lectures but also selections take place in the clearing.

Sloterdijk's essay caused quite a scandal when it was published, for speaking of humanism as a form of taming raised the specter of Germany's fascist and eugenic past. In Sloterdijk's own understanding of the outrage caused by his article, he says that Heidegger's letter was a «timebomb», and his own response merely «its detonator»²¹. By critiquing humanism, Heidegger's timebomb destroyed Western metaphysics by enabling what Sloterdijk calls «the decentering of the human being»²². No longer the center of value, «the essential

¹⁸ Cited from selections of interviews printed in *New Perspective Quarterly*, volume 21, n°4, 2004, no page numbers.

¹⁹ P. Sloterdijk, *Neither Sun nor Death*, Interviews with Hans-Jurgen Heinrichs, Steve Corcoran (Trans.), Cambridge 2011, p. 58.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ivi*, p. 107.

²² *Ivi*, p. 104.

thing is not the human being, but Being as a dimension of the ecstatic character of (human) ex-istence»²³. Describing humanism as «the fundamentalism of our culture»²⁴, Sloterdijk claims that Heidegger set off a timebomb by moving beyond fundamentalism to embrace a new «religion of the clearing»²⁵ where we bow down before Being with the humility of unknowing. In this new religion, Heidegger has given us «an eleventh commandment», which enjoins disenchanted humanists to learn, in Sloterdijk's words,

to fear themselves as the *Unheimliche*, the uncanny strangers. My meditative recommendation... starts from this diagnostic, which can be summed up in a simple expression: humans do not know themselves in the least, since hitherto they have not scrutinized themselves sufficiently.²⁶

Though Sloterdijk acknowledges the importance of Heidegger's work in bringing to light the dark side of humanism in the modern arena, he accuses Heidegger of seeing only bucolic philosophers warming their hands by the stove in the clearing of Being. Indeed, Heidegger's *Letter on Humanism* was an attempt to rehabilitate his reputation, tarnished by his support for Nazism, by separating thinking as an activity from all the other activities he was engaged with in an Aryan clearing, activities that indeed, he passed over in silence.

Developing Heidegger's critique of humanism, Sloterdijk shows that humanism cannot be separated from the arenas of the ancient roman and modern spectacles of violence, for if humanism was a form of breeding for maximization, reserved for an elite, the masses were bred for minimization on the games in the arena and its celebration of death. Sloterdijk's article thus sets out to show that not just humanism but all of our anthropotechnics breed for maximization *and* minimization, including those that take place in Heidegger's clearing. It is this contradiction that must be grasped if we hope, Sloterdijk writes, to «understand the gigantic conflict that runs through the modern world: the one which exists between the protectors of life and the consumers of life». Finding Nietzsche hiding in Heidegger's clearing, Sloterdijk reminds us that the *Übermensch* requires «big blond beasts» to both cultivate and finally overcome *ressentiment*.²⁷ Where we breed bucolic philosophers, fascists are close at hand.

²³ Ivi, p. 107.

²⁴ Ivi, p. 114.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Sloterdijk's reading of Heidegger is potent because it manages to lucidly capture the post-modern predicament, by merging Heidegger's neoteny and decentering of the subject with Nietzsche's biologism and will to Power. Sloterdijk thus finds Nietzsche's *Übermensch* hiding in the clearing, for the transcendence of timeless ontological definitions in favor of an open-ended ek-sistence in the world entails the quest to become always other, or rather, always *Über*. Foucault aptly encapsulates the postmodern position, when he writes: «The trajectory of the question *Was ist der Mensch?* in the field of philosophy reaches its end in the response which both challenges and disarms it: *der Übermensch*». In M. Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology*, R. Nigro and K. Briggs (trans.), New York 2008, p. 124.

Humanism, then, seems to breed a docile, spiritual being who has tamed his body to remain seated so that the love letters of the past can be read and responded to. The humanist does not watch the death games in the arena, and she prefers Nouvelle Vague to the violence of Hollywood blockbusters, but her reading nonetheless requires such a prototechnics, for the earth had to be conquered and the savages tamed so that our humanist could read her love letters, with a cup of darjeeling tea, and a cube of cane sugar, in the safety of the home. The force of Sloterdijk's article lies in his underlining the fact that these two forms of breeding cannot be separated, that we are always manichaen, evil bergers and good bergers, at the same time.

My claim is that, in the clearing, we do not simply find silent pastors and serene guardians. There are also other, not such good, herders, who merit our speaking specially of them. We must be aware of the fact that there exist two radically different pastorals, one idyllic and one disturbing...²⁸

Endorsing humanism within, Heidegger showed us, entailed supporting *Gestell* without. And accepting that our essential nature lies in transcending ourselves in a 'between' that destroys the separation of the human from its world means accepting at the same time that taming and breeding are indeed essential to our nature.

The ethical dilemma of the moderns consists in the fact that they think like vegetarians and live like carnivores. This is the reason why, with us, ethics and technology can never run in parallel. We want to be as good as the good shepherds, but live as well as the bad shepherds, who are sadly famous for their feasts of slaughter and orgies in the course of which they squander life. This dualism is the reason that current debates on ethics have a displaced tone. Modern man speaks a double language; he is a nomad wearing sheep's clothing, or the evil berger in the good berger's habit; an ultimate consumer.²⁹

If postmodern philosophy has taken Heidegger at his word and has been able to move beyond essentializing the human as subject and the world as object, we will finally need to inquire if this has in any way helped us to understand the nature of our care, which is also the care of our nature. If our essence lies in our care for our world, we must heed Sloterdijk's call to look carefully at what it is we are shepherding in the clearing of Being. If as Simondon once put it, we are the bergers of our machines, it is perhaps through this care that our essential being has come to light, as Heidegger anticipated. As we disseminate our essence to the ends of the earth in the age of the Anthropocene, scurrying to and for in our cars and speaking back and forth in our smart phones, we may soon clear the clearing of life itself, and leave the feverish planet to the machinic objects of our care. It is to this danger that I now turn.

²⁸ P. Sloterdijk, *Neither Sun nor Death*, cit., p. 124.

²⁹ Ivi, p. 126.

3. The Last Pastoral: The Anthropocene as Apocalypse

As if he already saw the postmodern paradigm his writing would help to inaugurate, Heidegger spoke of the hegemony of *Gestell* as merely an initial phase of the techno-scientific paradigm. He thus believed that it is not by avoiding, but rather by becoming deeply involved in technology, that a human identity more essential than that reflected by the humanist subject could come to light. Technology thus constitutes what he calls our «saving power» He writes:

[...] the essence of technology must harbor in itself the growth of the saving power. But in that case, might not an adequate look into what enframing is, as a destining of revealing, bring the upsurge of the saving power into appearance?³⁰

In light of this upsurge, Heidegger predicted that a more essential manner of being would once more come to light, but only when the human being «has overcome himself as subject, and that means when he no longer represents that which is as object»³¹. In the clearing then, Heidegger indicates the possibility of a being-in-the-world that might transcend the subjective will to power by embracing the organic and artificial interrelations or 'actions' that constitute the human as infinitely open³². This overcoming of subject and object is indeed concordant with postmodern descriptions of a posthuman identity that has been formed in the crucible of technology itself, as Heidegger predicted³³. If our nature is revealed by transcending ourselves in our care for the world, then there can be no clear-cut boundary between the human and the rest of the world, for our essence is our *mit-Sein* with tools in a world that determines tasks that we accomplish together. When everything becomes available for manipulation in this way, human existence is dispersed into the world, but it is this dispersal that harbors the growth «of the saving power». It is thus not by retreating from technological globalization, but by seeking ever more connections, that the saving power will come to light, since these connections reveal the interdependence of all that is in a world where being human is no longer about domination but rather active participation.

³⁰ M. Heidegger, *The Question Concerning Technology*, cit., p. 334.

³¹ M. Heidegger, *The Age of the World Picture*, cit., p. 154, appendix 14.

³² So long as human identity continues to be limited to an *a priori* definition, the human being will fail, in Heidegger's words, «...to hear in what respect he ek-sists, in terms of his essence, in a realm where he is addressed, so that he can *never* encounter only himself». M. Heidegger, *The Question Concerning Technology*», cit., p. 332.

³³ Understanding this hybrid identity as what Heidegger intended when he speaks of discovering Being in and through technology is of course problematic. In the second phase of his career, after WWII, Heidegger speaks of a return to Being in terms that privilege an ancient Greek world view and an oracular presencing of *poiesis*. Thus in *The Question Concerning Technology* he mentions a return to the Greek meaning of the term *techné*, when it referred not only to technical creation, but also to art. I have developed the Heideggerian relation of art and *techné* in the trans-human framework of Actor-Network Theory in an article entitled *Techno-phenomenology: Martin Heidegger and Bruno Latour on how phenomena come to presence*, «South African Journal of Philosophy» 2013, 32(4), pp. 1-16.

Joining the celebration of the posthumanistic era, Sloterdijk thanks the disciplines of mechanical engineering and prosthetics for replacing the domination of modernity with cooperation between the human and non-human. He writes:

the agents of the metaphysical age... divide being into the subjective and the objective, and they put the soul, the self and the human on one side, and the thing, the mechanism and the inhuman on the other. The practical application of this distinction is called domination.

In the course of technological enlightenment – and this in fact takes place by means of mechanical engineering and prosthetics – it turns out that this classification is untenable, because it ascribes to the subject and the soul a superabundance of characteristics and capabilities that in fact belong on the other side. At the same time it denies to things and materials an abundance of characteristics that upon closer look they in fact do possess. If these traditional errors are corrected respectively, a radically new view of cultural and natural objects comes about.³⁴

Our contemporary Anthropocene age perhaps represents the victory of such a «saving power» and such a «radically new view of cultural and natural objects» in that it reveals the human in a deet-resistant mosquito and the o-zone heavens, thereby undermining essentialist humanisms and modern boundaries between nature and culture. And as Sloterdijk's analysis has shown, in the clearing, as the location of technological mastery, breeding has indeed been extended to the entire earth, where virtually everything has been transformed into a techno-human hybrid. Yet in the postmodern celebration of hybrid cooperation and the demise of the humanist subject, we must remember Sloterdijk's warning about ignoring the nomad wearing sheep's clothing.

If, as Heidegger put it, the human essence «is always beginning in a primal way», and has the potential to become Über – trans- post- or sub-human, to breed itself as god, beast or machine, our becoming renders whatever we ontologically are in the present immediately obsolete. Our constant transcendence of ourselves in the clearing of the world means that rather than making history, we seem bent upon concluding it, and bringing about what Jonathan Crary and Sloterdijk both call «post-history»³⁵. This recurring genesis seems today to exclude the possibility of continuous life experience or what Donna Haraway calls the «ongoing»³⁶, and Jonathan Crary describes as «long-

³⁴ Sloterdijk, extracts of interviews printed in *New Perspective Quarterly*, volume 21, n°4, 2004.

³⁵ Crary writes: «An illuminated 24/7 world without shadows is the final capitalist mirage of post-history...», J. Crary, *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*, New York, 2013, p. 9. Sloterdijk writes: «An age is final if its constitution is such that no matter how much might happen in it, nothing during or after it could be epoch-making. Because of the temporal logic of its design, modernity is actually a constant dawning of a third or millenary age, an incessant crossing-over from history into post-history, a continuous transition into an end time without end», P. Sloterdijk, *The Time of the Crime of the Monstrous: On the Philosophical Justification of the Artificial in Sloterdijk Now*, Cambridge 2012, p. 173.

³⁶ D. Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: Staying with the Trouble*, Talk given on 5/9/14, retrieved on vimeo.com/97663518.

term undertakings, even to fantasies of “progress” or development»³⁷. Such a separation of time from any notion of long-term ethical objectives, consigns history to a deterministic causality constrained by the laws of nature, outside of human influence or control. By replacing domination with what Sloterdijk calls cooperation, and dissolving the distinction between culture and nature, ethical judgements become impossible and human values *ringards*. Because what will come next threatens the present with imminent upgrade, the human is always living *Apocalypse Now*³⁸.

Avoiding what he calls the «irrational and excessive connotations» of the catastrophic scenarios that this lack of historic continuity might imply, Sloterdijk prefers to retain the notion of history as continuous, and to speak of «an incessant crossing-over from history into post-history, a continuous transition into an end time without end». Such continuity enforces what he calls «continuous self-upgrade» such that the future remains open and the end begins anew. He writes:

the “project of modernity” futurizes itself. A world process that produces its own futures, however, corresponds to the concept of the millennium or of end time without end. In that sense, the non-excessive version of a theory of modernity is forced at least to admit to the millenarist aspect of the current world form... This concession would bring the monstrous character of modernity’s temporal structure alarmingly into view.³⁹

But Sloterdijk’s posthumanistic age is still very much focused on the human subject, and in denial about the very real end time being predicted by scientists based upon the non-human world, such as the level of methane in the atmosphere, the 30% rise in carbon dioxide emissions, the acidification of the oceans, the rise in global temperature, the rate of species extinction, the loss of soil fertility due to fertilizers, and the loss of arctic ice. Scientists have made abundantly clear that the end time of the Anthropocene is not without end, and that this end is fast approaching if we do not come to terms with the evil berger hiding in the respectable habit of the bourgeois lifestyle of the inhabitants of industrialized nations, and in the ‘freedoms’ of neo-liberal capitalist industry. Rather than «continuous self-upgrade», as Sloterdijk would have it, the Anthropocene era may very well be the last era of life on the planet earth, for if greenhouse gases are not reduced within the next fifty years, the

³⁷ J. Crary, *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*, cit., p. 9.

³⁸ I have taken this usage from Jacques Derrida, *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris 2005, pp. 59-60, who cogently writes: «je vous le dis en vérité, ce n’est pas seulement la fin de ceci mais aussi et d’abord de cela, la fin de l’histoire, la fin de la lutte des classes, la fin de la philosophie, la mort de Dieu, la fin des religions, la fin du christianisme et de la morale (ça, ce fut la naïveté la plus grave), la fin du sujet, la fin de l’homme, la fin de l’Occident, la fin d’Oedipe, la fin de la terre, *Apocalypse Now*, je vous dis, dans le cataclysme, le feu, le sang, le séisme fondamental, le napalm qui descend du ciel par hélicoptères, comme les prostituées, et aussi la fin de la littérature, la fin de la peinture, l’art comme chose du passé, la fin de la psychanalyse, la fin de l’université, la fin du phallogocentrisme et du phallogocentrisme, que sais-je encore?»

³⁹ P. Sloterdijk, *The Time of the Crime of the Monstrous: On the Philosophical Justification of the Artificial*, cit., pp. 173-175.

ecosystem will reach a point of no return. If we were to base our understanding of how to reduce this global catastrophe on the international political protocols reached at Kyoto and more recently at Paris, the end time will most certainly not be without end.

If the human being is seeking, in its techno-transcendence, the salvation of absolute renewal, this salvation has come to coincide with an apocalyptic end. Indeed, Upo-calipto – to un-conceal, lift the veil, disclose what is hidden – is a synonym for phenomenology itself, defined by Heidegger as the study of the disclosure of being, the allowing to appear of what is. So perhaps this is what Heidegger was pointing toward with his phenomenology of Dasein: The Being of the world will reveal itself to us only at the end time, when the apocalypse lifts the veil of our unknowing, and reveals that the technics that we make and that make us are what Michel Serres calls «God-making machines», designed to externalize our agency and our responsibility onto all-powerful techno-deities. Heidegger was perhaps right after all, when he said that «only a God can save us». These new techno-deities may bring the apocalypse, but the salvation that follows will be post-human.

Arianne Conty
American University of Sharjah
✉ aconty@aus.edu

Contributi/2

Per un'etica co-immunologica

La questione dell'Antropocene in Sloterdijk tra sferologia e antropotecnologia

Marco Pavanini

Articolo sottoposto a doppia *blind-review*. Ricevuto il 21/04/2016. Accettato il 27/10/2016.

The essay *Das Anthropozän* develops Sloterdijk's reflections on the issue of the Anthropocene. Nowadays human's action influences the processes of the biosphere, which at the same time allows human life on Earth. The current ecological crisis, triggered by the exploitation of natural resources, makes humans responsible of the management of whole planet's conditions of existence. Living in the Anthropocene means intentionally assuming this responsibility and actively work to open perspectives of surviving for both human and non-human agents. Sloterdijk suggests to accomplish this goal with two different procedures. On one side, humans should adopt homeotechnical practices, in order not to harass nature, but to cooperate with it and to continue biological processes with technological means. On the other, mankind should work in order to convert its immune systems in the direction of co-immunity. This means creating a meta-collective, within which are produced bio-positive dynamics, without transferring bio-negative dynamics to the other collectives.

Premessa

Il saggio *Das Anthropozän*, contenuto nella raccolta *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, costituisce la combinazione di due testi precedenti¹, e rappresenta la *summa* delle riflessioni dedicate al tema dell'antropocene da Peter Sloterdijk negli ultimi anni. Ci si propone qui di analizzare il modo in cui Sloterdijk delinea la sua personale impostazione della questione dell'antropocene e di indagarne la duplice radice, sferologica e antropotecnologica, rinvenibile all'interno della sua produzione degli ultimi vent'anni. Si assume qui una lettura sferopoietica del concetto di antropotecnica, così come sembra essere delineata a partire da *La domesticazione dell'essere*²: le sfere sono spazi tecnicamente climatizzati, in

¹ Vedi P. Sloterdijk, *The Anthropocene: A Process-State on the Edge of Geohistory?*, in *Textures of the Anthropocene: Grain Vapor Ray* (3 voll.), a cura di K. Klingan, A. Sepahvand, C. Rosol, B. M. Scherer, Berlin 2014, vol. 3, pp. 251-272 e *Wie groß ist 'groß'?*, in *Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang*, a cura di P. Crutzen, M. Davis, M. D. Mastrandrea, S. H. Schneider, P. Sloterdijk, Berlin 2011, pp. 93-112.

² Vedi P. Sloterdijk., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, a cura di A. Calligaris e S. Crosara, Milano 2004, pp. 135-139.

modo spontaneo o programmatico, all'interno dei quali soltanto si può dare l'uomo. Prodotti dell'attività umana, essi producono retroattivamente l'uomo stesso, definendo le condizioni di esistenza materiali e simboliche all'interno delle quali un essere come l'uomo si è potuto sviluppare. Le antropotecniche, in linea preliminare e generale, sono quelle pratiche, basate sulla sequenzialità e la ricorsività, attraverso le quali gli uomini producono le loro stesse condizioni di esistenza, ossia si rendono adatti a vivere in un mondo e rendono un mondo adatto alla loro vita.

1. Trasformare emissioni in missioni

Sloterdijk evidenzia come il concetto di antropocene, originariamente coniato e successivamente reso popolare in ambito geofisico³, implichi in realtà una sfumatura semantica morale-giuridica, in quanto enfatizza l'essere diventato responsabile dell'uomo nei confronti delle condizioni di mantenimento e stabilità dell'intera biosfera, o meglio, dell'intero sistema-terra: «der Mensch ist für die Bewohnung und Geschäftsführung der Erde im ganzen verantwortlich geworden, seit seine Anwesenheit auf ihr sich nicht länger im Modus der mehr oder weniger spurlosen Integration vollzieht»⁴.

La prima implicazione di questa constatazione è che, se si considera l'uomo come effettivamente responsabile delle sorti della Terra e, quindi, se è lecito intentare un 'processo' contro l'umanità *toto genere*, in relazione alla buona o cattiva amministrazione di questa inaudita responsabilità, è necessario considerare l'uomo non come mera «bio-massische Realität», ma in quanto esso «eine meta-biologische Agentur verkörpert, die kraft ihrer Handlungsmacht sehr viel mehr Umwelteinfluß auszuüben vermag, als ihre relative physische Gewichtlosigkeit vermuten ließe»⁵. Ciò significa concepire l'umano come una grandezza sistemica, il cui concetto tenga conto dell'influsso ambientale non solo dei corpi dei singoli individui, ma anche e soprattutto dei costi di mantenimento, in termini di inquinamento, sfruttamento e tracce residue, dell'insieme dei fattori che l'uomo produce e che, retroattivamente, rende possibile la produzione dell'uomo, ossia il perpetuarsi delle sue condizioni di esistenza, così come si danno nell'epoca contemporanea.

Se si deve concepire l'uomo come necessariamente connesso alla totalità dei suoi mezzi di sussistenza e sviluppo, rileva Sloterdijk, sarebbe allora più corretto parlare di eurocene (*Eurozän*) o di tecnocene (*Techmozän*) iniziato dagli Europei. L'influsso degli effetti collaterali (*Nebenwirkungen*) dello sviluppo umano sull'ambiente, infatti, sebbene costituisca una costante nella storia dell'umanità, ha raggiunto dimensioni rilevanti per l'intero ecosistema planetario soltanto a partire dalla rivoluzione industriale e tecnologica attuata in Occidente a partire

³ Vedi P. J. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene!*, a cura di A. Parlangeli, Milano 2005.

⁴ P. Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Berlin 2016 (eBook), p. 6.

⁵ Ivi, p. 7.

dal XVII secolo, che ormai si è diffusa, a causa del processo di globalizzazione, in gran parte del pianeta: «in Wahrheit redet man hierbei zunächst nur von der europäischen Zivilisation und ihrer technokratischen Elite»⁶.

La seconda questione che il concetto di antropocene impone alla riflessione è costituita dalla sua connotazione inevitabilmente etica. Sloterdijk constata che l'influsso umano sull'ambiente si esplica, innanzitutto, come effetto collaterale della sua azione, come prodotto di scarto e come traccia residua. Dunque, l'istanza morale dell'antropocene sta nella necessità di valutare se l'uomo possa essere capace di trasformare in azione intenzionale ciò che fino ad ora ha costituito quasi totalmente un effetto involontario, ossia se l'umanità sia in grado di condurre consapevolmente ed esplicitamente le sorti del sistema-terra e verso quale direzione le debba condurre, cioè «eine Emission in eine Mission umzuwandeln»⁷. In ciò consiste la valenza apocalittica del concetto di antropocene, in quanto esso impone di giudicare cosa è degno di sopravvivere, ossia continuare a procedere, e cosa di scomparire per sempre, stabilendo, «daß ein bestimmter *modus vivendi* zukunftslos ist und aus der Serie der überlieferungswürdigen Daseinsformen ausscheidet»⁸. Il giudizio morale implicito nel concetto di antropocene comporta la necessità di interrogarsi su quali meccanismi di retroazione ricorsiva comportino un progressivo auto-incremento del loro potenziale e quali invece un decremento, ossia quali circoli siano virtuosi e quali viziosi. L'analisi di questi meccanismi di *feedback* (*Rückkoppelung*) positivo deve, inoltre, tener conto dei loro effetti a livello collettivo e globale, in quanto essi «die antizipierende Intelligenz vor die Aufgabe stellen, das Vorauslaufen ins Ende nun nicht mehr nur für die einzelne sterbliche Existenz zu vollziehen, sondern für das Ensemble von Verhältnissen im ganzen, das man die 'moderne Gesellschaft' nennt»⁹.

2. Crisi dello sfondo

Sloterdijk analizza il valore epistemologico del concetto di antropocene, sostenendo che, con l'epoca contemporanea, risulta necessariamente invalidata l'ontologia del fondale (*Kulissen-Ontologie*) che ha dominato a lungo nella storia dell'Occidente. Per ontologia del fondale si intende un pensiero che considera l'uomo come unico attore culturale sullo sfondo di una natura concepita come radicale alterità pre-data e in sé sussistente, o, successivamente alla rivoluzione industriale, come deposito indefinitamente attingibile e sfruttabile senza riguardi. Questo schema pratico-cognitivo caratterizza «eine Zeit, in der die Differenz zwischen intendierten Produkten und nicht intendierten Nebenwirkungen noch nicht in der brisanten Weise aufklaffte, wie es für das spätere 20. Jahrhundert

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ivi*, p. 9.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ivi*, p. 12.

typisch wurde»¹⁰. La crisi ambientale, provocata dagli effetti collaterali delle esternalizzazioni dell'attività umana, rende esplicito lo sfondo sul quale queste esternalizzazioni si propagano, costringendo il pensiero a considerare le condizioni di esistenza dello sfondo-natura stesso, prima concepito come unicamente condizionante l'agire umano e mai condizionato da esso.

In quest'ottica, appare chiaro come Sloterdijk si rifaccia alle analisi svolte in *Sfere III* in relazione al problema dell'emersione dello sfondo¹¹. Se si assume che il processo di incremento della conoscenza si realizza come progressiva esplicitazione dell'implicito, infatti, bisogna altresì riconoscere che un'esplicitazione in generale può avvenire solo sulla base di uno sfondo, ossia di qualcosa che, restando implicito e non esplicitabile, permette che si dia ciò che è oggetto di esplicitazione. Lo sfondo smette di essere tale e diviene, a sua volta, esplicitabile solo quando il suo regolare funzionamento, come condizione non ulteriormente tematizzabile che permette la tematizzazione, viene meno, a causa dell'entrata in crisi delle sue condizioni di esistenza. Portare qualcosa ad esplicitazione significa indagarne le condizioni di possibilità, esistenza e modificabilità e ciò è possibile soltanto se queste stesse condizioni, attraversando uno stadio critico, non possono più essere date per scontate e dunque non tematizzate. Questa rivoluzione onto-epistemologica segna «das Ende der kosmischen Unbesorgtheit [...], die den historischen Formen menschlichen In-der-Welt-Seins zugrunde lag»¹²: l'uomo non può più permettersi di considerarsi come non responsabile e incurante delle condizioni di esistenza del mondo, nel quale egli a sua volta esiste, giacché queste condizioni sono state messe in crisi, proprio dalla sua azione.

Rielaborando liberamente alcune intuizioni di Richard Buckminster Fuller, Sloterdijk rileva che la fine dell'ontologia del fondale assume una valenza, allo stesso tempo, destinale ed etica¹³. Infatti, da una parte, soltanto con il raggiungimento di effetti di portata globale del potenziale tecnico dell'uomo, l'essere dipendente anche dall'azione umana della natura può essere portato a coscienza; dall'altra, questa evidenza comporta che gli uomini siano costretti a perdere la loro ignoranza nei confronti delle condizioni di esistenza del sistema-terra: in caso contrario, i loro schemi pratico-cognitivi si rivelerebbero incompatibili con ciò a cui il comportamento dell'uomo è costretto a corrispondere nell'epoca attuale, «bis ein Punkt erreicht ist, an dem bestimmte Formen des unwissenden Verhaltens mit dem Aufenthalt der Passagiere an Bord nicht mehr verträglich sind»¹⁴.

In questa prospettiva, è possibile rinvenire una sfumatura della concezione dell'esistenza umana come acrobatica, delineata in *Devi cambiare la tua vita*. In particolare, Sloterdijk rileva che l'elevarsi di singoli uomini ad un maggiore grado di improbabilità, decretando, in questo modo, l'istituzione di un nuovo formato

¹⁰ Ivi, p. 13.

¹¹ Vedi Id., *Sfere III. Schiume*, a cura di G. Bonaiuti e S. Rodeschini, Milano 2015, pp. 56-235.

¹² Id., *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, cit., p. 12.

¹³ Vedi R. Buckminster Fuller, *Operating Manual for Spaceship Earth*, Carbondale 1968.

¹⁴ P. Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, cit., p. 15.

di umanità, costringe anche coloro che non si allenano, rimanendo semplici spettatori delle ascesi altrui, ad elevare il loro concetto di umano e quindi loro stessi, tramite il solo ammettere che coloro che si sono auto-superati, restando pur sempre uomini, hanno incrementato il potenziale della totalità dell'umanità: eseguendo i loro esercizi sulla fune dell'ominazione tesa in alto da terra, gli estremisti introducono per tutti gli altri l'obbligo di superare un piccolo esame acrobatico per rimanere dentro la comunità d'esercizio composta da chi è diventato uomo. Le persone semplici ottengono il loro certificato quando ammettono di avere le vertigini già come spettatori¹⁵.

Parimenti, quando per alcuni uomini diventa chiaro il carattere obsoleto e non più praticabile di un certo tipo di concezione dell'esistente, ognuno, per evitare di impersonare un tipo di umanità ormai superata, è costretto ad adottare questa nuova visione del mondo, a costo di perdere i privilegi immunitari che quella vecchia gli garantiva: il prezzo da pagare per non accettare il cambiamento e l'elevazione verso ciò che è improbabile è perseverare nell'assumere modi di vita che non sono più sostenibili nel consesso umano attuale e, quindi, in fin dei conti, rischiare di rinunciare alla propria umanità.

La nuova immagine del mondo, appropriata per la contemporaneità, comporta, in primo luogo, che la Terra sia concepita come un sistema finito, nel quale agiscono e sul quale retroagiscono fattori umani e non umani, spontanei o intenzionali; in secondo luogo, che il sistema-terra sia un sistema artificiale, cioè un prodotto di questi fattori, che a loro volta vengono prodotti e mantenuti da esso; in terzo luogo, che gli uomini abitino il mondo in una duplice valenza, ossia, da un lato, come condizionati da questo sistema e da esso dipendenti, e, dall'altro, come condizionanti esso e come responsabili delle sue stesse condizioni di esistenza. A partire da ora,

durfte die gute alte Erde nicht länger als eine Naturgröße vorgestellt werden, sondern war als ein riesenhaftes Artifizium aufzufassen. Sie war kein Fundament mehr, sondern ein Konstrukt, sie war keine Basis mehr, sondern ein Fahrzeug. [...] Die terrestrische Sphäre [ist] im ganzen durch die menschliche Praxis in ein einziges großes Interieur verwandelt worden¹⁶.

3. Il paradosso della globalizzazione

La situazione della contemporaneità è caratterizzata, secondo Sloterdijk, dall'inevitabile conflitto tra due paradigmi pratico-cognitivi, l'espressionismo cinetico (*kinetischer Expressionismus*) e il socialismo climatico (*climatischer Sozialismus*) o meteorologico (*meteorologischer*). In questo conflitto, «geht es [...] um die Möglichkeit, den Zivilisationsprozeß offenzuhalten und seine Fortsetzung zu gewährleisten»¹⁷.

¹⁵ Id., *Devi cambiare la tua vita*, a cura di S. Franchini e P. Peticari, Milano 2010, p. 236.

¹⁶ Id., *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, cit., pp. 14-17.

¹⁷ Ivi, p. 18.

L'espressionismo cinetico rappresenta il *modus vivendi* tradizionale della civilizzazione occidentale, incentrata su di un ipersviluppo capitalistico e consumistico, permesso da uno spregiudicato e sistematico sfruttamento delle risorse ambientali, che non prevede minimamente i possibili effetti di ritorno dell'azione umana sulla natura. Per i suoi agenti «stellte die Natur ein unendlich überlegenes und darum auch grenzenlos belastbares Außen dar, das alle menschlichen Entladungen absorbierte und alle Ausbeutungen ignorierte»¹⁸. Portato ai massimi livelli di esplicitazione, questo paradigma evidenzia il paradosso intrinseco al processo di globalizzazione stesso, considerato da Sloterdijk come il modo in cui l'Occidente si è storicamente rapportato al mondo. Questo paradosso consiste nella circostanza secondo la quale l'estensione delle condizioni di benessere generalizzato, proprie del modo di vivere della civiltà occidentale, su scala globale è insostenibile, in quanto i mezzi attraverso i quali queste condizioni di benessere vengono prodotte e mantenute, se applicati all'umanità intera, provocherebbero inevitabilmente il collasso delle condizioni di esistenza della vita sulla Terra in generale e, di conseguenza, l'estinguersi della possibilità del benessere in quanto tale.

Si può quindi considerare, nella prospettiva sloterdijkiana, l'antropocene come una conseguenza del processo di globalizzazione. Questo fenomeno è stato indagato all'interno della trilogia *Sfere* e in *Il mondo dentro il capitale*: specialmente in *Sfere II* viene analizzata la sua struttura tripartita¹⁹. La prima globalizzazione, teologico-metafisica, ha avuto inizio con le prime culture avanzate e ha comportato la teorizzazione del globo terrestre come sfera unica, perfetta e in sé conchiusa, ipoteticamente capace di fornire alla totalità degli uomini, allo stesso tempo, totale inclusione e totale immunizzazione dal puro esterno. La seconda globalizzazione, terrestre, che ha avuto inizio con le grandi spedizioni di conquista nel XV secolo ed è culminata nell'assetto mondiale proprio del secondo dopoguerra, costituisce contemporaneamente l'invalidamento e la necessaria conseguenza della prima. Da una parte, infatti, la presa di possesso economica, amministrativa e militare dell'intero globo terrestre, da parte degli agenti dell'Occidente imperial-capitalista, ha evidenziato i limiti costitutivi della visione del mondo onto-teo-logica: il potenziale immunitario psico-simbolico si rivela meno performativo rispetto alle prassi socio-immunitarie proprie del sistema amministrativo ed economico moderno, che impone la sua egemonia sull'esistente sostituendo le metafisiche e le religioni con sistemi assicurativi e *welfare state*. Dall'altra, soltanto la concettualizzazione del mondo come tutto unitario ha permesso l'applicazione di una presa di controllo tecnica su di esso nella sua interezza. La terza globalizzazione, elettronica, propria della contemporaneità, da una parte, porta a compimento la seconda, instaurando un sistema comunicativo immediato e totalizzante che connette istantaneamente ogni parte della Terra, rendendo possibile l'effettiva applicazione su scala

¹⁸ Ivi, p. 17.

¹⁹ Vedi Id., *Sfere II. Globi*, a cura di G. Bonaiuti, Milano 2014.

planetaria delle dinamiche egemonico-capitaliste dell'Occidente; dall'altra, decreta la definitiva frammentazione del cosmo totalizzato in una pluralità di schiume, ossia ambiti di azione e conferimento di senso non completamente autonomi né totalmente dipendenti l'uno dall'altro²⁰.

Il susseguirsi delle tre globalizzazioni può essere considerato come la graduale acquisizione di coscienza, da parte dell'uomo occidentale, della possibilità di agire tecnicamente su tutto l'esistente, manipolandolo a piacimento. La visione del mondo in cui la responsabilità del cosmo è detenuta da Dio, considerato come il principale amministratore delle condizioni di esistenza del tutto, e l'azione umana sull'esistente è soltanto teorico-concettuale si tradurrebbe, infatti, in primo luogo, in un'epoca in cui l'uomo si rende conto che il pianeta può essere attivamente modificato dalla sua azione in modo tecnico e logistico; in secondo luogo, in una situazione in cui si acquista consapevolezza che l'azione dell'uomo sul mondo retroagisce sull'uomo stesso e che il modo in cui egli la dirige può pregiudicare le sue stesse condizioni di esistenza future. Con l'emergere dei limiti del processo stesso di globalizzazione, consustanziali al pieno dispiegamento del potenziale tecnico dell'azione umana, l'umanità è costretta ad accettare che, sebbene nessuna entità trascendente intervenga a monitorare i processi alla base dell'esistenza del mondo, l'uomo, per sopravvivere e prosperare, deve necessariamente collaborare con gli altri agenti non umani attivi sulla Terra, invece di considerarli come mere risorse da sfruttare o ostacoli da eliminare. Tra questi agenti rientrano la totalità del vivente, così come i fenomeni atmosferici e geologici, gli artefatti tecnici e cognitivi, le informazioni e le idee.

Il socialismo climatico rappresenta un paradigma nuovo ed alternativo, al quale l'umanità è chiamata ad uniformarsi nell'epoca attuale, se vuole sopravvivere in quanto tale, e pertanto assume le caratteristiche di un imperativo improrogabile: «er imprägniert unser Bewußtsein mit dem verbindlichen Auftrag, einen *modus vivendi* auszubilden, der den ökologischkosmopolitischen Einsichten unserer Zivilisation entspricht»²¹. Questo mutamento di paradigma costituisce l'imperativo assoluto proprio della contemporaneità, che impone a tutti i singoli uomini di cambiare radicalmente e intraprendere un duro lavoro su loro stessi, al fine di elevarsi al di sopra delle condizioni di esistenza attualmente date, tendendo all'improbabile²². Esso, tuttavia, non deve porsi esclusivamente come un'etica del risparmio e della moderazione, che imponga agli uomini delle civiltà più avanzate di rinunciare ai propri privilegi, in favore di una frugalità diffusa e radicale, in modo da ridurre il proprio impatto ambientale al minimo: un simile ideale è irrealizzabile, in quanto costoro non rinunceranno mai al lusso proprio delle loro civiltà, anche poiché esso è costitutivo delle condizioni di esistenza stesse di una civiltà avanzata. Queste istanze

²⁰ Vedi Id., *Sfere III. Schiume*, cit., pp. 637-813.

²¹ Id., *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, cit., p. 20.

²² Vedi Id., *Devi cambiare la tua vita*, cit., pp. 545-552.

haben nicht nur die ganze Schubkraft der expressionistischen Zivilisation gegen sich, sie widersprechen auch den Einsichten in die Triebkräfte der höheren Kulturen. [...] In der Verbindung von Selbsterhaltung und Selbststeigerung ist die Vorentscheidung zugunsten einer Kultur enthalten²³.

4. Geotecnica

La proposta di Sloterdijk assume una valenza apparentemente paradossale: se gli agenti della civilizzazione occidentale si sono comportati e continuano a comportarsi come se, invece di una sola Terra, potessero disporre di un numero indeterminato di mondi dai quali attingere il propellente per il loro sviluppo, e se, allo stesso tempo, il pianeta costituisce ovviamente una totalità unica e limitata, ciò non impedisce, anzi consente, di pensare alla possibilità di moltiplicare indefinitamente il potenziale della Terra stessa, in modo da farlo corrispondere alle esigenze che non solo il benessere dell'Occidente, ma anche e soprattutto la diffusione del benessere occidentale all'umanità intera comportano.

Wir haben es nicht mehr allein mit dem kosmologischen Urdatum Erde und dem evolutionären Urphänomen Leben zu tun. Zu diesen Basisgrößen ist im Lauf der sozialen Evolution die Technosphäre hinzugetreten, die ihrerseits von einer Noosphäre animiert und moderiert wird. [...] Wir wissen noch nicht, welche Entwicklungen möglich werden, wenn Geosphäre und Biosphäre durch eine intelligente Technosphäre und Noosphäre weiterentwickelt werden. Es ist nicht *a priori* ausgeschlossen, daß hierdurch Effekte auftreten, die einer Multiplikation der Erde gleichkommen²⁴.

La possibilità di ottenere di più con di meno, ossia di moltiplicare il benessere riducendo, allo stesso tempo, l'impiego di risorse, risiede nell'adozione di pratiche omeotecniche al posto di pratiche allotecniche. Questa coppia di concetti oppositivi è stata introdotta da Sloterdijk, per la prima volta, ne *La domesticazione dell'essere*²⁵. L'allotecnica rappresenta il modo tradizionale di rapportarsi all'essente da parte dell'uomo occidentale, basato sulle opposizioni binarie proprie della metafisica classica, secondo la quale un soggetto-padrone spirituale e attivo impone liberamente e indiscriminatamente la sua volontà su di un oggetto-servo materiale e passivo. I processi allotecnici

servono cioè a produrre tagli violenti e contronaturali in qualche materiale che è stato trovato, e servono a utilizzare materiali per scopi loro indifferenti o estranei. Nel concetto tradizionale della materia resta inteso che essa viene usata in utilizzazioni eteronome solo sulla base di un'idoneità minima e restia alle trasformazioni²⁶.

²³ Id., *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, cit., p. 20.

²⁴ Ivi, p. 21.

²⁵ Vedi Id., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., pp. 166-184.

²⁶ Ivi, p. 178.

È omeotecnico invece l'agire che tende a proseguire tecnicamente i processi naturali, al fine di instaurare una collaborazione ibrida tra i differenti agenti del sistema-terra, nel quale tutti cooperino per vantaggi comuni e non si realizzino relazioni gerarchizzate di sfruttamento, ma si assecondino, al contrario, le potenzialità interne ai fenomeni naturali stessi:

stiamo diventando testimoni di una forma di operatività non padronale [...] per la quale proponiamo il nome di omeotecnica. Questa, per sua essenza, non può volere nient'altro che ciò che le 'cose stesse' di per sé sono o possono divenire. I 'materiali' nel pensare complesso vengono concepiti a partire dal loro senso proprio, e vengono utilizzati nelle operazioni sulla base della loro idoneità di massima²⁷.

Alla base della svolta omeotecnica, Sloterdijk individua, rifacendosi alle riflessioni sulla cibernetica di Gotthard Günther²⁸, da una parte, il necessario superamento della concezione monovalente dell'essere e bivalente della logica propria della metafisica; dall'altra, lo sviluppo di tecnologie intelligenti e la scoperta di materie informazionali, che costringono l'uomo a ripensare radicalmente la categoria stessa di oggetto. La collaborazione tra agenti umani e non umani potrebbe allora portare, secondo Sloterdijk, alla 'produzione' della Terra, intesa come totalità delle dinamiche attive in essa. Questo *management* delle condizioni di esistenza planetarie è possibile soltanto se si intraprende uno schema pratico-cognitivo eminentemente omeotecnico, dato che il sistema-terra non si lascia controllare brutalmente, ma offre semmai la possibilità di cooperazioni creative e ibridanti:

durch die Umrüstung der Technosphäre auf homöotechnische und biomimetische Standards würde mit der Zeit ein völlig anderes Bild vom Zusammenspiel zwischen Umwelt und Technik entstehen. Wir würden erfahren, was der Erdkörper kann, sobald die Menschen im Umgang mit ihm von Ausbeutung auf Koproduktion umstellen. [...] Auf dem Weg der Koproduktion zwischen Natur und Technik könnte sie ein Hybridplanet werden²⁹.

Sloterdijk individua nelle prerogative stesse dell'agire omeotecnico il suo carattere potenzialmente vincente, in quanto esso rappresenta l'unico comportamento che permette di progredire nella situazione tecnica e sociale attuale:

virtualmente esso ha in sé questa tendenza, poiché tende meno a cosificare l'altro che ad analizzare le relazioni tra gli enti loro prossimi. [...] I contesti fortemente concertati del mondo connesso in rete non recepiscono più con favore gli *input* signorili, e in essi può dispiegarsi con profitto solo ciò che rende partecipi del successo anche innumerevoli altri³⁰.

²⁷ Ivi, p. 179.

²⁸ Vedi G. Günther, *Das Bewusstsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, Krefeld 1957.

²⁹ P. Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, cit., p. 21.

³⁰ Id., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., pp. 181-182.

È possibile riscontrare delle forti affinità tra quanto sostenuto da Sloterdijk in relazione alla proposta di un'etica omeotecnica per far fronte alle istanze dell'antropocene con quanto egli stesso afferma nel capitolo finale di *Devi cambiare la tua vita* riguardo al concetto di co-immunità³¹, termine che, del resto, ricompare alla fine del saggio in esame. La svolta co-immunologica, che l'imperativo assoluto proprio dell'epoca contemporanea impone, si esplica come una nuova ripartizione, da parte dei soggetti collettivi ed individuali, dell'ambito considerato come proprio e di quello valutato come estraneo, fino a concepire l'intero sistema-terra come ciò che, in quanto essenzialmente proprio, deve essere protetto:

questa struttura acquisirebbe un formato planetario nel momento in cui la Terra, innervata da reti e infrastrutturata da schiume, venisse concepita come sfera personale e l'eccessivo sfruttamento, finora dominante, come sfera estranea. Con questa svolta, la dimensione concretamente universale diventerebbe operativa³².

5. Antropotecniche co-immunitarie

Questo concetto di antropocene e la relativa proposta etica contengono anche una valenza decisamente politica: nell'epoca contemporanea, una svolta omeotecnica in direzione dell'estensione del benessere alla totalità dell'umanità, connessa con un nuovo modo di rapportarsi ai non umani, volto alla collaborazione piuttosto che allo sfruttamento, implica necessariamente l'instaurazione di una politica globale, che raduni al suo interno la molteplicità dei differenti collettivi, senza tuttavia imporre loro direttive assolute, ma preservando la loro parziale autonomia e relativa specificità. La civiltà globale teorizzata da Sloterdijk non solo comprende tutti gli agenti umani come dotati di pari diritti, ma include anche il complesso degli agenti non umani, considerati come collaboratori e non come risorse: vivere nell'antropocene implica

die Sorge um die Kohabitation der Erdenbürger in humaner wie nicht-humaner Gestalt. Es fordert auf zur Mitarbeit am Netzwerk der einfachen und höherstufigen Lebenskreise, in denen die Akteure der aktuelle Welt ihr Dasein im Modus der Ko-Immunität erzeugen³³.

In questo contesto, Sloterdijk si interroga sulla possibilità, per l'umanità, di costituire effettivamente un meta-collettivo globale schiumoso, ossia non centralizzato né gerarchizzato, ma basato sulla cooperazione tra agenti di pari livello assiologico, ma di differente statuto ontologico. Un'etica omeotecnica tra agenti umani e non umani è però possibile soltanto contestualmente all'istituzione

³¹ Vedi Id., *Devi cambiare la tua vita*, cit., pp. 552-556.

³² Ivi, p. 556.

³³ Id., *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, cit., p. 24.

di una politica co-immunitaria tra differenti collettivi umani. Le implicazioni della proposta politica espressa con il concetto di co-immunità globale vengono ulteriormente sviluppate in *Von der Domestikation des Menschen zur Zivilisierung der Kulturen*, appartenente alla stessa raccolta.

A partire da *Regole per il parco umano*³⁴ e *La domesticazione dell'essere*³⁵, Sloterdijk ha evidenziato come, per comprendere l'uomo, sia necessario rifarsi a concetti come allevamento e domesticazione. Tra tutti i viventi, l'uomo è infatti di gran lunga l'essere che ha adottato in misura maggiore, per sopravvivere, tecniche climatizzanti, ossia volte a modificare l'ambiente circostante per produrre condizioni più favorevoli alla vita. Ciò ha fatto dell'uomo quell'animale che si è auto-domesticato, in quanto è stato, a sua volta, modificato dalle pratiche tecniche e proto-tecniche, spontanee o intenzionali, volte a garantirgli la sopravvivenza in un ambiente privilegiato. L'effetto essenzialmente retroattivo delle tecniche di domesticazione e allevamento ha fatto sì che l'uomo possa darsi soltanto all'interno di serre, ossia di spazi antropicamente modificati, al fine di garantire la produzione di un clima interno, che allontana e protegge dalla pressione ambientale del mondo esterno.

Sloterdijk rileva come già Platone, nel *Politico*³⁶, e Nietzsche, in *Così parlò Zarathustra*³⁷, abbiano parzialmente messo in luce le dinamiche domesticanti proprie di ogni processo di civilizzazione. In un'ottica paleoantropologica invece, sono le analisi di Lodewijk Bolk³⁸ e Adolf Portmann³⁹ sulla costituzione neotenuca e pedomorfica di *homo sapiens* a fornire gli indizi più rilevanti. Se l'uomo è quell'essere che, nascendo prematuramente, necessita di proseguire la sua gestazione a livello extrauterino, egli rimane, contemporaneamente, inevitabilmente dipendente dai meccanismi tecnici e sociali che fungono per lui da incubatrice, risultando, di fatto, impossibilitato a vivere al di fuori di essi. Queste riflessioni hanno due conseguenze fondamentali: in primo luogo, esse dimostrano come l'uomo sia un essere interamente culturale, ossia strutturato in modo costitutivo attraverso istanze non biologiche e non geneticamente trasmissibili, facendo sì che l'intera cultura funzioni come un utero artificiale.

Die fundamentale Kulturalität des Menschen [...] bedeutet [...] die Fortsetzung eines biologischen Nestprivilegs mit zivilisatorischen Mitteln – in diesem Kontext meint Domestikation [...] die graduelle Umgestaltung von Nestsicherheiten zu architektonischen Sicherungen und soziotechnischen Privilegien⁴⁰.

³⁴ Vedi Id., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., pp. 246-266.

³⁵ Vedi ivi, pp. 123-166.

³⁶ Vedi Platone, *Politico*, a cura di P. Accattino, Roma – Bari 1997, pp. 53-61.

³⁷ Vedi F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di M. Montinari e G. Colli, Milano 1976, pp. 195-201.

³⁸ Vedi L. Bolk, *Il problema dell'ominazione*, a cura di R. Bonito Oliva, Roma 2006.

³⁹ Vedi A. Portmann, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen*, Bremen 1956.

⁴⁰ P. Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, cit., p. 27.

In secondo luogo, la culturalizzazione della vita umana comporta la perdita dei sistemi di adattamento e sostentamento biologico-istintuali propri a ciascun animale, che devono quindi essere a loro volta culturalmente compensati, cosicché «*homo sapiens* bis in seine innersten Antriebslagen von kulturellen Steuerungen abhängig ist. [...] Die Kompensation geschieht mit Hilfe von Systemen der symbolischen Führung, die Instinkte durch Autoritäten ersetzen»⁴¹. Sloterdijk si rifa, per spiegare l'apparente sprovvedutezza biologica umana, alla teoria della disattivazione corporea (*Körperausschaltung*), proposta da Paul Alsberg⁴² e ripresa da Dieter Claessens⁴³.

Le culture rappresentano quei complessi di meccanismi socio-simbolici che garantiscono ai loro membri condizioni di vita favorevoli, ossia domestiche. Rifacendosi liberamente ad alcune teorie di Heiner Mühlmann⁴⁴, Sloterdijk osserva però che la dinamica domesticante delle culture è sempre stata possibile soltanto come prassi immunizzante: le culture ricreano al loro interno dinamiche biopositive, solo al prezzo di trasferire le dinamiche bionegative, ossia non domestiche, al loro esterno, nei confronti degli altri collettivi.

Die Kulturen mögen in ihren internen Solidarsystemen häusliche Ordnungen respektieren, in ihren Außenverhältnissen jedoch bleibt die Häuslichkeit unvollendet, weil sich die Einzelkulturen oft keineswegs unter ein gemeinsames Dach begeben, sondern füreinander fremde, nicht selten feindliche Umwelten bilden⁴⁵.

Le prassi immunitarie, fino ad ora, sono sempre state attuate soltanto a livello locale e parziale. Questo stato di cose è divenuto insostenibile nella situazione contemporanea, caratterizzata dalla totale saturazione dei rapporti e dall'impossibilità che, in generale, si possa più dare qualcosa come un puro esterno:

L'attuale situazione del mondo è caratterizzata dal non possedere alcuna sufficiente struttura co-immunitaria per i membri della 'società mondiale'. [...] La ragione è ovvia: le unità solidaristiche effettive e co-immunitarie, sia oggi sia in passato, sono formattate su scala familiare, tribale, nazionale e imperiale, recentemente anche in alleanze strategiche continentali, e funzionano (quando funzionano) conformemente ai formati di volta in volta vigenti della differenza tra sfera personale e sfera estranea. [...] I sistemi parziali rivaleggiano ancora secondo una logica che, di norma, trae dai benefici immunitari degli uni i deficit immunitari degli altri. [...] La protezione si riferisce sempre a un Sé locale e l'esternalizzazione a un ambiente anonimo, del quale nessuno si assume la responsabilità. [...] Poiché tuttavia la 'società mondiale' ha raggiunto il *limes* e la Terra, insieme ai suoi fragili sistemi atmosferici e biosferici, ha rappresentato, una

⁴¹ *Ibid.*.

⁴² Vedi P. Alsberg, *Der Ausbruch aus dem Gefängnis – zu den Entstehungsbedingungen des Menschen*, Gießen 1985.

⁴³ Vedi D. Claessens, *Das Konkrete und das Abstrakte*, Frankfurt am Main 1980.

⁴⁴ Vedi H. Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Versuch einer kulturgenetischen Theorie*, Wien 1996.

⁴⁵ P. Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, cit., p. 28.

volta per sempre, il limitato teatro comune di tutte le operazioni umane, la prassi di esternalizzazione incontra il suo confine assoluto⁴⁶.

Sloterdijk sostiene che questa istanza impone la conversione da una prassi immunitaria a una prassi co-immunitaria, dal momento che ormai «chi continua a seguire la linea delle separazioni finora invalse tra sfera personale e sfera estranea produce deficit immunitari non solamente per altri, ma anche per se stesso»⁴⁷. Co-immunità significa attuare procedure biopositive, quindi immunizzanti e domesticanti, applicandole alla Terra nella sua totalità e in vista della sopravvivenza e della proliferazione di tutti gli agenti attivi in essa, senza però aver bisogno di trasferire altrove dinamiche bionegative, in quanto, se si considera il mondo intero come ciò che è personale, non esiste, di fatto, propriamente più alcuna alterità:

la storia della sfera personale, intesa in senso troppo ristretto, e della sfera estranea, trattata in modo troppo negativo, raggiunge la sua conclusione nel momento in cui sorge una struttura co-immunitaria globale basata sull'inclusione delle singole culture, degli interessi particolari e delle solidarietà locali⁴⁸.

Soltanto una «Theorie der Domestikation zweiter Ordnung»⁴⁹ può chiarire attraverso quali processi una simile svolta sia possibile, ossia quali antropotecniche debbano essere applicate, affinché gli uomini imparino a vivere in un macro-collettivo globale.

A tal fine è necessario procedere con una domesticazione della cultura stessa, ossia dell'insieme delle pratiche domesticanti che, fino ad ora, hanno costituito il più elevato grado di estensione della solidarietà interindividuale. Questo movimento pratico-teorico è possibile se si considera la cultura come un animale selvaggio (*wildes Tier*), cioè come un soggetto non domesticato: lo scopo di una politica co-immunitaria è procedere con la domesticazione di ciò che domestica, in quanto esso non è ancora mai stato, a sua volta, oggetto di domesticazione. Il suo fine è tradurre il cosmopolitismo pacifista, proprio delle antiche dottrine sapienziali (*Weisheitslehren*), in un pacifismo tra macro-collettivi operativo e scientificamente fondato. A questa causa contribuiscono, dal versante epistemologico, lo studio delle culture come unità di sopravvivenza (*Überlebenseinheiten*) regolate da sistemi di antropotecniche domesticanti; da quello pratico-politico, i meccanismi che tentano di operare la domesticazione a livello superindividuale come la diplomazia, il sistema economico contemporaneo e le macro-coalizioni internazionali⁵⁰.

⁴⁶ Id., *Devi cambiare la tua vita*, cit., pp. 554-555.

⁴⁷ Ivi, p. 555.

⁴⁸ Ivi, pp. 555-556.

⁴⁹ Id., *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, cit., p. 29.

⁵⁰ Vedi ivi, pp. 30-32.

6. Ripensare l'Occidente

Sloterdijk, dunque, propone una visione sistemica dell'antropocene, come epoca nella quale l'uomo deve riconoscere, da un lato, l'irrimediabile e catastrofica retroattività delle sue azioni sull'intera biosfera; dall'altro, assumere programmaticamente le conseguenze di questa circostanza, al fine di condurre intenzionalmente il corso dello sviluppo planetario verso orizzonti ecosostenibili e capaci di garantire la sopravvivenza a se stesso e al suo mondo-ambiente.

Questo cammino deve essere intrapreso su due versanti, tra loro comunque consustanziali. In ottica tecno-epistemologica, vivere proficuamente nell'antropocene significa adottare un'etica omeotecnica, ossia una cooperazione tra agenti umani e non umani, volta a progredire comunemente e a perseguire soltanto vantaggi condivisibili globalmente e dal punto di vista di tutte le istanze coinvolte. In questa prospettiva, la proposta sloterdijkiana rappresenta una forte professione contro l'antropocentrismo dominante nelle visioni del mondo tradizionali dell'Occidente, che hanno sempre considerato l'uomo come superiore, estraneo o indipendente dalla natura, intesa adesso come l'insieme delle concause che permettono l'occorrenza dell'umano in quanto tale. In ottica socio-politica, affrontare la sfida della contemporaneità significa perseguire pratiche co-immunitarie, ossia applicare sistemi di antropotecnica che permettano, tra i diversi collettivi umani, una convivenza pacifica e un'integrazione rispettosa delle relative specificità. Ciò implica rivedere i meccanismi di funzionamento della cultura stessa, compresa come l'insieme delle pratiche antropogenetiche immunizzanti a livello interindividuale.

Le modalità, attraverso le quali Sloterdijk ritiene che questa duplice svolta, omeotecnica e co-immunitaria, dovrebbe essere attuata, oltre che la realizzabilità e l'eventuale efficacia positiva di una simile svolta, rimangono tuttavia discutibili. Lo stesso Sloterdijk, del resto, sembra oscillare tra una prospettiva piuttosto ottimistica, così come emerge dal finale di *La domesticazione dell'essere*⁵¹, ed una maggiormente pessimistica, come in *Von der Domestikation des Menschen zur Zivilisierung der Kulturen*, dove afferma che «aller Voraussicht nach [...] die erste Hälfte des 21. Jahrhunderts an die Exzesse des 20. Jahrhunderts erinnern [wird]»⁵². Nella prospettiva sloterdijkiana, affrontare la sfida della contemporaneità significa comunque rapportarsi ad un compito smisurato e la cui riuscita è sempre incerta⁵³. Esso coinvolge, innanzitutto, proprio i collettivi occidentali e occidentalizzati, che sono chiamati a rivedere radicalmente i loro stessi fondamenti teorici e operativi e a mutare profondamente i loro sistemi di antropotecnica, per evitare che si compia la catastrofe globale da loro stessi provocata.

Marco Pavanini
Università degli Studi di Milano
✉ m.pavanini@studenti.unina.it

⁵¹ Vedi Id., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., pp. 181-184.

⁵² Id., *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, cit., pp. 32-33.

⁵³ Vedi Id., *Devi cambiare la tua vita*, cit., pp. 545-550.

¶ **Sezione Terza**

Sguardi sull'Antropocene

Articoli/6

Always Already Anthropocene? **On the Production of the Things Themselves**

Riccardo Baldissoni

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 10/09/2016. Accettato il 10/10/2016.

The appeal to material constitution as opposed to interpretation forgets that materiality is a provisional performance of practices, and the temporary effect of permanence is the result of the iteration of some operative intervention.

«*Una dispersa dinastía de solitarios ha cambiado la faz del mundo,*»¹ a sparse dynasty of solitaries changed the face of the world. This is not the alarmed statement of a catastrophe theorist, but one of the last sentences of a short story that the Argentinean author Jorge Luis Borges publishes in 1940: *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*. The plot of the story combines in a clever blend presumably spurious personal experiences, apocryphal or imaginary books, and the usual (for Borges) extraordinarily subtle considerations on a vast array of subjects, which are addressed with the likewise usual unassuming approach of a descriptive narration. And it is an explicitly heterogeneous combination of a mirror and a book, which reminds of Lautréamont's conjunctions², that opens and motivates the story.

Borges quietly chronicles the planning, the production and the effects of a whole new world. He first disseminates with consummate narrative ability a series of hints to the whole process, which is then revealed in the papers of one of its numerous and modest demiurges. In the meantime, the new planet takes shape within the pages of a recovered Encyclopaedia, which supposedly describes the various features of the alien world: Mallarmé could not have imagined a

¹ J. L. Borges, *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* [hereinafter *Tlön*], in Id., *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires 1974, p. 443.

² «[E]t surtout, [beau] comme la rencontre fortuite sur une table de dissection d'une machine à coudre et d'un parapluie!» (And over all, [beautiful] as the chance encounter on a dissecting table of a sewing machine and an umbrella!) Isidore Ducasse, Comte de Lautréamont, *Les Chants de Maldoror*, chant VI, 1, in Id., *Œuvres complètes*, Paris 1938, p. 256.

better illustration for his convergence of the world on a book³. Borges surveys the eleventh volume of the encyclopaedia of Tlön – such is the name of the planet – to give us a synopsis of the local worldviews. In a lapidary sentence of unmistakable Whorfian flavour⁴, he informs us that the languages of Tlön and their derivations, namely religions, literatures, and metaphysics, all presuppose an idealistic attitude⁵. The idioms of Tlön's Austral hemisphere revolve around verbal forms: it mooned, quotes Borges. This focus on actions may remind of Homeric Greek before writing practices – as Havelock underscores – re-organize the text around available nouns and newly produced abstract terms. In turn, the Boreal hemisphere sees the prevalence of agglutinated adjectives, which also give rhythm to Homeric lines long before being nominalized by Plato.

However, wherever on the planet, people conceive of the universe as a series of mental processes⁶, rather than a combination of material entities that variously last in time: on Tlön, nothing is permanent, apart from the knowing subject, which is one and eternal. As to the object of knowledge, Borges underscores that on Earth the latter is usually explained (or judged) by connecting it with something else; on Tlön it does too, but this connection only links a mental process with another mental process, and it is understood as an act of association or recollection on part of the same universal knowing subject. The absence of an external referent for knowledge would appear to exclude the existence of science, which instead, paradoxically, on Tlön proliferates in countless varieties: on the planet, sciences simply occur, like all philosophies, as branches of fantastic literature.

Centuries of idealistic leaning left their mark on reality though⁷: as a striking example, Borges describes the phenomenon of the duplication of lost objects. *Hrönir* are copies that may appear in a series, as a kind of excess replacement for disappeared objects. The methodical elaboration of *hrönir* allows archaeologists to modify the past, which – as Borges is pleased to note – on Tlön nowadays is thus no less plastic and docile than the future⁸. And yet, later in the text Borges quotes the multiplication of *hrönir* as one of the previous information that are absent or toned down in the subsequent complete edition of the Encyclopaedia. As he suggests, such cautious expurgations may

³ «[T]out, au monde, existe pour aboutir à un livre». (Everything in the world exists in order to end up as a book). S. Mallarmé, *Divagations*, Paris 1897, pp. 273-280: 273.

⁴ Benjamin Lee Whorf shows how different languages literally constructs different worlds.

⁵ «Su lenguaje y las derivaciones de su lenguaje – la religión, las letras, la metafísica – presuponen el idealismo». J. L. Borges, *Tlön*, cit., p. 435.

⁶ Borges himself in a later interview refers to Schopenhauer's *Die Welt als Wille und Vorstellung* as a source: «Diese anschauliche und reale Welt ist offenbar ein Gehirnphänomen», (this vivid and real world is obviously a phenomenon of the brain).

⁷ «Siglos y siglos de idealismo no han dejado de influir en la realidad. No es infrecuente, en las regiones más antiguas de Tlön, la duplicación de objetos perdidos». J. L. Borges, *Tlön*, cit., p. 439.

⁸ «La metódica elaboración de hrönir (dice el Onceno Tomo) ha prestado servicios prodigiosos a los arqueólogos. Ha permitido interrogar y hasta modificar el pasado, que ahora no es menos plástico y menos dócil que el porvenir». Ivi, p. 440.

aim to render Tlön not too incompatible with terrestrial common sense⁹. The multiplication of *hrönir*, inasmuch as explicit and repeated materialization of the productive power of desire, squarely challenges the well-established Earthly separation between subjects and objects¹⁰. Hence, Tlön's demiurges prudently opt for not risking to undermine their more subtle and effective challenge, which rather captivates the terrestrial readers with the rigor of the new planet's order: the very Earth is becoming Tlön, because – Borges complains – the enchanted humans forget that the new order has just the rigor of chess players and not of angels¹¹. However, if the Earth yields to Tlön – Borges explains – it is because it desires to yield. «Ten years ago [Borges writes in 1940], any symmetry with an appearance of order – dialectical materialism, anti-Semitism, Nazism – was enough to enchant people. How could one not submit to Tlön, to the painstaking and vast evidence of an ordered planet?»¹². Here, Borges' bitter sarcasm exposes the feature shared by earthly and Tlönist ideologies: they are but variations on the common theme of order. Of course, considering the declared (Berkeley, Schopenhauer) and undeclared (Hegel) sources of Tlön's idealism, we should not be surprised that such a worldview would just offer different answers to the same earthly and modern questions. In other words, the worldview of Tlön is as much a variation on terrestrial themes as idealism – both on Earth and Tlön – is a variation on the theme of modernities. If we paraphrase Montesquieu¹³, and rephrase Borges' last question as 'how can one *not* be a Tlönian?' we would realize that Borges, however sympathetic with Tlön's productive attitude, is horrified by its modern hybris. This is why his character¹⁴ in the story neither accepts nor refuses the impending metamorphosis, but he simply continues to devote his attention elsewhere – in his final words, «an indecisive Quevedian translation (which I do not think to publish) of Browne's *Urn Burial*»¹⁵. And yet, *in cauda venenum*¹⁶: the 1658 *Hydriotaphia: Urn Buriall* is dedicated by Thomas

⁹ «Algunos rasgos increíbles del Onceno Tomo (verbigracia, la multiplicación de los hrönir) han sido eliminados o atenuados en el ejemplar de Memphis; es razonable imaginar que esas tachaduras obedecen al plan de exhibir un mundo que no sea demasiado incompatible con el mundo real». Ivi, p. 442.

¹⁰ Long before modernities, the power of Eros seems to be exerted just as an induced alteration of perception: after the erotic mania ceases to modify their aspects, the characters come back to their ordinary shapes, apart from the alterations that occur in the meantime (such as Pentheus's severed head in Euripides' *Bacchae*).

¹¹ «Encantada por su rigor, la humanidad olvida y torna a olvidar que es un rigor de ajedrecistas, no de ángeles». J. L. Borges, *Tlön*, cit., p. 443.

¹² «Hace diez años bastaba cualquier simetría con apariencia de orden -el materialismo dialéctico, el antisemitismo, el nazismo- para embelesar a los hombres. ¿Cómo no someterse a Tlön, a la minuciosa y vasta evidencia de un planeta ordenado?», Ivi, p. 442.

¹³ «Comment peut-on être persan?» (How can one be a Persian?) Charles de Secondat Montesquieu, *The Persian Letters*, George R. Healy trans., Indianapolis 1964, p. 55.

¹⁴ Borges tells the story in the first person.

¹⁵ «[U]na indecisa traducción quevediana (que no pienso dar a la imprenta) del *Urn Burial* de Browne». J. L. Borges, *Tlön*, cit., p. 443.

¹⁶ Latin for 'poison in the tail'.

Browne to sepulchres as custodians and witnesses of human memories¹⁷. The treatise is both a rhetorical exercise and a proto-textbook of archaeology, whose causal logic it espouses. As «Nature hath furnished one part of the Earth, and man another»¹⁸, well directed excavations may reveal this second portion, which «lie high, in Urnes, Coynes, and Monuments, scarce below the roots of some vegetables»¹⁹. Browne's construction of hidden archaeological evidence offers us a key to Borges' invention of *hrönir*. According to Browne, nature does not make the sole contribution to the composition of the Earth: human culture adds a relevant – albeit relatively tiny – component. Borges follows Browne's Aristotelian distinction of natural and manufactured objects, and he reserves the mechanism of duplication to man-made things: pencils, coins, amphorae²⁰. By definition, artefacts can be reproduced: what is unusual, is that *hrönir* are found objects.

In Borges' story, the theme of findings links the considerations on the permanence of objects with the reports on archaeological excavations. From the perspective of Browne and his antiquarian interest, these excavations bear an essential role in deciphering the past. For him – as for Vico – the very human history, just like Tlön's detailed architecture, is «a labyrinth contrived by humans, a labyrinth destined to be deciphered by humans»²¹. And yet, Borges refuses to forget that a deciphering endeavour is carried on by human decipherers: and no matter how much a decipherer strives to be as impersonal as the eye of god, each of her findings can't help being, just like the pencil *hrön*, somewhat «more adjusted to her expectation»²². Should I evoke once more Borges' sardonic amazement at Tlönian archaeologists' use of *hrönir* for modifying the past?

Gadamer suggests that the act of understanding may even imply the effort to improve the interlocutor's arguments²³. We should probably add that such an improving effort is inevitably exerted according to one's parameters and expectations. However, we may extend this interpretative effort also to an interlocutor as mute²⁴ as an archaeological finding. An improvement, however defined, is no doubt a modification. If Gadamer's observation is not completely wrong, archaeologists' interpretations of their found objects do modify the past, on Tlön as on Earth. The difference between Tlönian and terrestrial archaeological common sense lies, if any, in the construction of this transformation. Actually,

¹⁷ See T. Browne, *Hydriotapia: Urne-Buriall, or, A Brief Discourse of the Sepulchrrall Urnes Lately Found in Norfolk*, New York 2010.

¹⁸ Ivi, p. 27.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ They may even be just hypothetical handwork, such as the retrieved golden mask that is not a reproduction of an existing object, and which Borges, following the Encyclopaedists, thus does not classify as a *hrön* but as a *ur*.

²¹ «[U]n laberinto urdido por hombres, un laberinto destinado a que lo descifren los hombres». J. L. Borges, *Tlön*, cit., p. 443.

²² «[U]n segundo lápiz no menos real, pero más ajustado a su expectativa». Ivi, p. 439.

²³ See, for example, *Von Zirkel des Verstehens* in H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften, IV, Variationen*, Tübingen 1977, pp. 54-71: 55.

²⁴ Plato would contend that a written text is no less mute than a retrieved amphora.

Borges gives us only a few hints about Tlön's archaeologists: however, even if they do not entirely follow the local metaphysicians in seeking for astonishment rather than truth or verisimilitude²⁵, they clearly seem to apply to the past a constructivist approach, with which on Earth social and political scientists address, at best, the future. We can generalize even less about archaeologists on Earth: nevertheless, they are most probably interested, inasmuch as archaeologists, in improving their knowledge of the past rather than the past itself. Of course, also on Tlön archaeologists question objects about the past, but the range of possible answers transcends the mere restitution of facts. In their relation with their findings, Tlönian archaeologists may be better compared to a different category of earthlings: artists. The notion of *objet trouvé* – found object, in French – enters the vocabulary of art at the beginning of the twentieth century, when Picasso, a trailblazer as always, begins to incorporate scavenged materials into his works²⁶. The role of his pickings varies from plain addition to prodigious metamorphosis, as in the case of his heterogeneously assembled animals²⁷. Picasso famously points out: «They usually take me for a researcher. I do not search, I find»²⁸.

Duchamp takes further the artistic practice of found objects: his technique of ready-made is possibly the most devious of compositions, as it combines a (nearly) unmodified object with the world as a stage. For example, the only material intervention by Duchamp on his most celebrated work is an apocryphal signature upon the porcelain urinal that he has bought in a shop. Duchamp's artistic intervention lies precisely in the transformation of a utilitarian object into an exhibit. Though the ordinary function of the urinal partly obfuscates its metamorphosis behind an appearance of mere provocation, Duchamp's gesture is much more than a scatological joke.

Inasmuch as the ready-made sets apart the found object from any further material transformation, it highlights the specific intervention that modifies the object by merely changing its status. This intervention takes place as an artistic operation, but it also casts a different light on the relation between humans and things. More than that, Duchamp's artistic practice, similarly to Tlön's *hrönir*, questions the very separation between subjects and objects. After Duchamp's intervention, the so-called material constitution of the urinal, which is supposed to keep it stably apart from its users, is no longer enough to assure the object a permanent identity. *Hrönir* challenge the association of material constitution and identity by multiplying the object in space: ready-mades issue a similar

²⁵ «Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro». J. L. Borges, *Tlön*, cit., p. 436.

²⁶ The first of these works is probably the 1912 *Nature morte à la chaise cannée* (Still life with chair caning), 27 x 35 cm, Musée Picasso, Paris.

²⁷ See, for example, 1942, *Tête de taureau* (Bull's head), bicycle seat and handlebars, 33.5 x 43.5 x 19 cm, Musée Picasso, Paris; 1951, *La guenon et son petit* (Baboon and young) 54.6 x 33.3 x 61.0 cm, Musée Picasso, Paris.

²⁸ «On me prend d'habitude pour un chercheur. Je ne cherche pas, je trouve». P. Picasso, *Propos sur l'art*, Paris 1998, p. 21.

challenge by multiplying the object in time. Both multiplications are deemed necessary by Latour and Lowe for the very existence of artistic objects in general. As an example, they claim that «a painting *has always to be reproduced*, that is, it is always a *re*-production of itself even when it appears to stay exactly the same in the same place»²⁹. I underlined elsewhere how ageing does not improve art pieces: colours fade or darken, paint cracks, wood and plaster dry up and fissure, not to speak of the physical exertion of objects of art in use, such as architectural artefacts or furniture. As to countermeasures, Latour and Lowe resort to a revealing simile: «For a work of art to survive, it requires an ecology just as complex as one needed to maintain the natural character of a natural park»³⁰. Though not all archaeological findings may be classified as pieces of art, they all demand similar attentions.

Similarly to works of art, archaeological objects need to be reproduced to remain the same. And just like particularly damaged artistic objects, archaeological pieces often have first to be freed from the embrace of other materials, and then, they have to be literally reconstructed. That's why Latour and Lowe suggest to compare a work of art not to «any isolated locus but to a river's catchment, complete with its estuaries, its many tributaries, its dramatic rapids, its many meandering turns and, of course, also, its several hidden sources»³¹. They also propose a definition for this catchment area: trajectory.

Latour and Lowe's fascinating hydrogeological image is able to include the variety of sources and outcomes that compose the career, so to speak, of a work of art: however, this image also captures within a single flow such a multiplicity, which is made to converge within the smooth space of an undifferentiated water basin. This fluid path undoubtedly recalls Deleuze and Guattari's construction of nomad space, which «is smooth, marked only by "traits" that are effaced and displaced with the trajectory»³². And yet, this is an *ideal* rendering of objects that reappear as battered archaeological findings, and whose career is rather a scarred path «striated by walls, fences and paths between the fences»³³.

Those who are familiar with Deleuze and Guattari's deployment of the notions of smooth and striated spaces, would be probably surprised by the previous reversed association of these notions with an essential and a processual construction of objects respectively. And yet, I am questioning whether the image of continuum and cuts – which Deleuze and Guattari possibly derive from Boulez – is not only applicable to processes of production but also to

²⁹ A. Lowe and B. Latour, *The migration of the aura, or how to explore the original through its facsimiles*, in *Switching Codes*, T. Bartscherer and R. Coover eds., Chicago 2011, pp. 275–97: 284.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ivi*, p. 278.

³² «[L]’espace sédentaire est strié, par des murs, des clôtures et des chemins entre les clôtures, tandis que l’espace nomade est lisse, seulement marqué par des «traits» qui s’effacent et se déplacent avec le trajet». In G. Deleuze and F. Guattari, *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris 1980, p. 472.

³³ *Ibid.*

their products. In the latter case, I wonder if instead this application would surreptitiously reaffirm the very continuity of each product's identity, which Picasso and Duchamp so bravely subvert.

I previously attempted to show, also with the help of Latour and Lowe, that objects of art, as well as archaeological objects, need to be reproduced to remain the same. The water flow that is guaranteed by the natural inclination of a catchment area powerfully depicts the ongoing activity of productive practices: but unfortunately, the association of this image with objects would misleadingly suggest their continuity, which is instead the result of unceasing interventions. As we are dealing with excavations, I would rather associate artistic and archaeological objects to the labyrinthine network of a mine, which would recall its never-ending demand for intervention in order to ensure its practicability. It would also help us to remember the cost of both real and metaphorical quarries: the same Browne, who does not miss to quote Potosí, seraphically ignores its death toll of Amerindian Auschwitz³⁴. However, the galleries of a mine are still a too smooth connection between the stages of the career of artistic and archaeological pieces. The more abstract notion of series would probably be a better reminder of the discontinuity of their paths. We may then imagine an object as the series of its reproductions in time.

Moreover, as the image of series would imply a just sequential multiplicity, we should better associate each object to a bundle of series. This double plurality would make room not only for the iteration of reproductive interventions, but also for the variety of constructions of the object from different perspectives. For example, we may easily suppose that only some visitors of the first (and last) public display of Duchamp's urinal in 1917 acknowledge its transformation into an object of art: other attendees surely keep focusing on its function of catchment area for urinary flows. At least two objects, or better, two series of objects are thus on display on the same pedestal: the series of the urinal-turned-object-of-art, and the series of the urinal-still-outrageously-urinal. Such an objectual duplication still falls short of the performance of Tlön's *brönir*: and yet, I am aware that it goes far enough to contravene a long tradition of thought, which since Aristotle's *Physics* does not admit that two objects may occupy the same place³⁵. I produced elsewhere a genealogical account of this tradition³⁶: here I will only briefly recall a counter-example that shows unprecedented and possibly productive perspectives by challenging our received ideas. The site of Jerusalem is undoubtedly a wider support than Duchamp's pedestal, but in our current political imagination is not yet large enough to host three cities at once: our

³⁴ A hypothetical gated access to the mountain of Potosí, its silver veins and its abysmal amount of dead miners, would have deserved no less than Auschwitz to display the label *arbeit macht frei*.

³⁵ Aristotle, *Physica* 209a6–7.

³⁶ See R. Baldissoni, *Towards a Grammar of the Multiverse: A Genealogical Reconsideration of Humans and Places*, in *Diaspora, Law and Literature*, D. Carpi and K. Stierstorfer eds., Berlin 2016, pp. 23-40.

inherited Aristotelian approach offers us, at best, a tripartition of the topographical space. On the contrary, we may construct Jerusalem as three cities, each of which extends over the whole place³⁷. Anderson made us familiar with the notion of imagined communities³⁸: it should be not too difficult to acknowledge that the role of imagination is no less important in the construction of places than of nations. If we acknowledge to each imagined community its right to its imagined place, there may be more hope for a fair negotiation to happen between them. Of course, following Aristotle, his innumerable modern epigones would counter that one thing is the cultural construction of objects and space, and another thing is their physical constitution. Back to 1917, they would protest that it is just one urinal that lies oddly on its back on the pedestal in the exhibition space, and the only multiplicity is that one of the various interpretations that the viewers project upon it. And yet, the numerical unity of the urinal's material constitution is not just multiplied in the kaleidoscope of its representations. Regardless to its supposed materiality, our good device also undergoes a substantial shift in the practical interaction with its users. Before ascending to the higher world of art, its collecting function would hardly afford it the possibility to engage with more than one patron at a time. Its transformation into an object of contemplation instead immediately expands its relational potential: it can be observed, at the same time, by curious, perplexed or utterly horrified spectators. In more abstract terms, we may say that if we abandon the key of ontology for the perspective of practices, numerical unity is not necessarily the testing ground of identity. From the non-ontological perspective of practices, relations determine the relevance of material constitution and its predicate of numerical unity. Whilst we need a numerical multiplication of bread and fish to feed a multitude, just one speaker would be enough to tell a parable to them all. Perhaps, it would be time to recognize that, outside of the language of ontology, terms such as 'object' and 'material' are excessive, and indeed unnecessary, abstractions. Of course, as the same Borges lapidarily states, «thinking is forgetting differences, is generalizing, abstracting»³⁹: nonetheless, if we forget this forgetting, the derivative nature of products of our amnesic outcomes – ideas, essences, concepts – would dangerously disappear from view. We certainly cannot renounce our positive forgetting power and its precious thinking tools: what we can do instead is to shape these thinking tools, so that they would keep memory of the differences that they erase. A clamorous example in regard is Heidegger's positioning of a word under visible erasure, by crossing it out. It is maybe not by chance that Heidegger first suggests to cross out the name of a

³⁷ Ivi, p. 38.

³⁸ See B. Anderson, *Imagined communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York 1982.

³⁹ «Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer». J. L. Borges, *Funes el memorioso*, in Id., *Obras completas 1923-1972*, cit., p. 490.

material object: a rock⁴⁰. In doing so, he revives the Aristotelian severance of humans from other animals⁴¹, by claiming their different relations to objects such as, for example, rocks and blades of grass: more in general, for Heidegger «the world of the animal, if we may express ourselves in this way, is not simply a degree or species of the world of man [*sic*]»⁴². However, we have to wait more than twenty years before Heidegger actually crosses out the word ‘*Sein*,’ that is Being, in a letter to Junger⁴³. By appearing under erasure, the term ‘Being’ articulates the world as construed by metaphysics with the yet unnamed space that the Heideggerian destruction of metaphysics would announce. Derrida not only understands well the articulating power of notions under erasure, but he locates this very power in the impossibility of the destruction of metaphysics. Paradoxically, a hypothetical destruction of metaphysics would confirm metaphysics itself inasmuch as a series of substitutions of a hierarchical structure with another hierarchical structure⁴⁴. Derrida seeks instead to articulate the possibility of metaphysics with its impossibility, by producing an ongoing de-hierarchizing and decentring effort, which he calls deconstruction. I previously argued that just one series is not enough to render the multiplicity of an object of art: a fortiori, an object of thought⁴⁵ as multifaceted as metaphysics would be better associated to a plurality of series. For example, we may list the series of onto-theological instantiations of metaphysics according to Heidegger’s destructive picture, together with the already recalled series of centred structures as evoked by Derrida. For analogous reasons, the process of pluralization should not stop here though: if we consider the Derridean series, each centre – idea, *ousia*, god, *et cetera* – would be better thought as a double multiplicity, namely the series of its reproductions in time, multiplied according to the variety of its different constructions. Of course, one may wonder whether this dissemination would dissolve the very notion of centre: on the contrary, I maintain that it would rather show centres as the result – always temporary and precarious – of

⁴⁰ M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, W. McNeill and N. Walker trans., Indianapolis 1995, p. 198.

⁴¹ This purportedly essential interspecific severance camouflages the intraspecific human division of labour both in Aristotle and Marx. A similar fracture emerges somewhat in the reverse as a cultural divide in Levi-Strauss’ opposition between *bricoleurs* and engineers.

⁴² M. Heidegger, *Fundamental Concepts of Metaphysics*, cit., p. 200. With this triumphal conclusion, Heidegger gets close to the ground assumptions of Amerindian perspectivism, to use the definition of Viveiros De Castro. Unfortunately, unlike Amerindians, Heidegger only understands animal difference as deprivation.

⁴³ See M. Heidegger, *Über “die Linie”*, in *Freundschaftliche Begegnungen: Festschrift für Ernst Jünger zum 60.*, Frankfurt am Main 1955. See also M. Heidegger, *The Question of Being*, J.T. Wilde and W. Kluback trans., London 1958.

⁴⁴ See J. Derrida, *Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences*, in Id., *Writing and Difference*, Alan Bass trans., London 1978.

⁴⁵ Havelock associates the production of objects of thought to the process of elaboration of Greek written language, which is also the first alphabetical language. These new abstract words are made with materials that range from gods’ names to nominalized adjectives (as in the case of Plato’s forms), and they linguistically perform as nouns. See E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge 1963.

the iteration of centring practices. Similarly to the process of abstraction, centring practices mainly consist in the obliteration of differences – and first of all, the difference of the very centre with itself. This operation combines the notions of identity and permanence. And yet, identity and permanence, inasmuch as objects of thought, may be construed as double multiplicities too. Also in this case, the process of re-contextualization of the notions of identity and permanence may appear to miss their logical core. I contend instead that the reappearance of contexts would also make visible the tremendous ongoing effort that is required to produce the vanishing of contexts themselves. Latour and Woolgar narrate a case of a particularly relevant kind of decontextualization processes, namely the construction of facts in scientific laboratories. They emphasize that they «*wish to show that the process of construction involves the use of certain devices whereby all traces of production are made extremely difficult to detect*»⁴⁶. Inasmuch as also the notion of fact is an object of thought, it may be construed as a double multiplicity. In this case, Latour and Woolgar may be credited with adding a strikingly productive series of iterations of the very notion of fact. Their claim of the fictional nature of this addition is only deceitfully modest, as it actually implies the more general contentions that all texts are stories, and that they do not so much *inform* but *perform*⁴⁷. The appeal to the performative effect of texts generalizes Austin's claim of the ability of some utterances to perform what they declare⁴⁸. More precisely, Latour and Callon embrace the notion of performative as an alternative to the separation of description from prescription in scientific texts. Modern scientists pride themselves with the ability to tell us how the world *is*, and not how it *ought to be*, to say it in the words of Hume⁴⁹. Callon examines economic theories and contends that their role is not limited to the description of economic practices: on the contrary, economics is performative in regard to the economy. Moreover, Callon does not limit his surprising reversal to the relation between economic theories and economic practices: he also affirms that, more in general, «all science is performative»⁵⁰. Of course, this does not mean that, for example, the economy can be created from scratch by economics. Callon remarks that performativity is not about creating, but about making happen: and a statement, however repeated, is not enough. That which is rather required is a combination of various practices, which Callon defines as a socio-

⁴⁶ B. Latour and S. Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills 1979, p. 176, original italics.

⁴⁷ Ivi, 284-285.

⁴⁸ As examples of performatives, Austin mentions the actions of betting, apologizing and christening: «I name this ship the Queen Elizabeth». In J.L. Austin, *Philosophical Papers*, J.O. Urmson and G.J. Warnock eds., Oxford 1961, p. 222.

⁴⁹ See the end of section 3.1.1, *Moral Distinctions Not deriv'd from Reason*, in D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, P. H. Nidditch and L. A. Selby-Bigge eds., Oxford 1978.

⁵⁰ Michel Callon, *What Does It Mean to Say That Economics Is Performative?*, «CSI Working Papers Series», 2006, p. 10.

technical *agencement*, or composition⁵¹. This compositionist⁵² logic casts a new and surprising light upon Borges' narration of the rise of Tlön. Just like Pasteur⁵³, the sparse dynasty of Tlönist solitaires does not work alone: for instance, it engages in a socio-technical composition with the billionaire Ezra Buckley and «its mountain goldfields, his navigable rivers, its prairies trampled by the bull and the bison, his blacks, his brothels and his dollars»⁵⁴. More than that, Borges does not only put Vaihinger's *Philosophy of 'As If'*⁵⁵ into narrative by telling us what did not happen in the previous four centuries: he also – probably unwittingly – gives us an account *per speculum*⁵⁶ of what did happen. Toulmin traces the emergence of early modern thought from the seventeenth-century quest for a common theoretical language as a response to the insurmountable divides of the wars of religion⁵⁷. He recalls natural philosophers' defensive strategy as a retreat towards method, and their construction of nature as the safe realm of facts. The constellation of early modern thinkers that goes from Galileo to Descartes, from Hobbes to Leibniz, and from Spinoza to Newton is nothing short of a sparse dynasty of solitaires, who do not even enjoy the solidarity links of an explicitly common endeavour. However, we may now reconnect their various efforts as the joint invention of a new world. Of course, the construction of this new world only reaches full swing with the help of socio-technical components such as army barracks, factories and schools, which at last join us educated humans together through the common supposition of the naturalness of nature. However, considering my suggestion that Borges somewhat obliquely evokes the triumphal march of modern naturalist thinkers through the complementary modernism of their idealist colleagues, we may well say that the Earth is now Tlön – or at least, we do believe it is⁵⁸. And that is not all: Borges' parable may not only be construed as a twisted account of the past, but also as an anticipation of the future. In 1947, seven years after the publication of the story, Hayek promotes the constitution of an actual (albeit not secret) confraternity, the Mont Pelerin Society, which in just thirty years manages to accomplish the feat of Tlönists,

⁵¹ *Agencement* is a French term that Callon borrows from Deleuze and Guattari, who, in turn, take it from the vocabulary of interior decoration, in order to bypass a major modern dichotomy, that one between ideology and science. Though in English *agencement* means something close to 'composition,' it is usually rendered with the infelicitous translation 'assemblage'.

⁵² See B. Latour, *An Attempt at a "Compositionist Manifesto"*, «New Literary History», 41, 2010, pp. 471-490.

⁵³ See B. Latour, *The Pasteurization of France*, A. Sheridan and J. Law trans., Cambridge 1988.

⁵⁴ «Les dejará sus cordilleras auríferas, sus ríos navegables, sus praderas holladas por el toro y por el bisonte, sus negros, sus prostíbulos y sus dólares». J. L. Borges, *Tlön*, cit., p. 441.

⁵⁵ See H. Vaihinger, *The Philosophy of "As If": A System of Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, 2nd ed., C. K. Ogden trans., London, 1968.

⁵⁶ In the *Vulgata*, Paul's sentence βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι [*blepomen gar arti di esoptrou en ainigmati*] in 1 Corinthians 13:12 is rendered in Latin as «vedimus nunc per speculum in aenigmate», now we see as if through a mirror and in an enigma.

⁵⁷ See S. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, New York 1990.

⁵⁸ Most probably we have never been modern, but we still act as if we were so.

and plunges us all into the nightmare of a neoliberal planet⁵⁹. Obviously, here I am not claiming Borges' forecasting powers: I am rather suggesting that Borges' narration may help us to acknowledge the demiurgic power of humans. This acknowledgement is still largely hampered by the perpetuation of languages and habits that keep re-enacting our intellectual tradition, by continuing to recentre our knowledge around a series of objective notions. I argued at length elsewhere for including in this series of objective centres the series of notions of nature as construed by modern sciences from the seventeenth century onward. This inclusion adds to the previously recalled series of metaphysics a new element, which is construed as a genealogical series of centres, from the forms and *ousiai* of classical thought, to the god of the various Christianities, and to the modern versions of nature. In this case, the consideration of modern naturalisms as our hegemonic metaphysics may be better rendered with the composed term 'onto-theo-physiology,' which also includes the Greek term for nature, that is *physis*⁶⁰. The inclusion of modern naturalisms within the genealogy of metaphysics may be surprising; and yet, modern nature not only ends up re-occupying the space of theological questions, to say it with Blumenberg and his strategy of legitimation of modernities, but it grants answers that boast the same objectivity of theological dogmas. In practical terms, the erasure of the production of scientific facts requires different procedures from the erasure of the production of ontological and theological truths, but it aims at same result: objectivity. The resemblance between ontological, theological and naturalistic truths is not limited to their processes of production: the decontextualized objectivity of ontological, theological and natural entities appears to be put to work with the same scope, which is the exclusion of differences and negotiations. For example, Platonic forms are meant to ensure a rock-solid ground for the constitution of the city and its policies; Christian dogmatics emerges in the fourth century out of an imperial request for uniformity, long before the twelfth-century invention of theology as we know it; and the contemporary appeals to the supposed laws of the Market similarly pretend to cut short political discussion. Of course, objectivity too is an object of thought, and it may well be multiplied into the double plurality of its various constructions and their iterations in time. And yet, I contend that all these objectivities (or, more precisely, the socio-technical compositions of their producers, exploiters and believers) are somewhat burdened by a disturbing conflict of interest, because they are made to act at once, at least to some degree, as evidence, witness and judge in human disputes.

The recent notion of Anthropocene is a particularly significant case in point. In a 2000 newsletter article, Cruzer and Stoermer suggest that the

⁵⁹ Callon's observations on the formatting of *homo oeconomicus* underline the performative power of neoliberal socio-technical compositions.

⁶⁰ My proposed term 'ontotheophysiology' is not just a longer agglutination than Heidegger's, but it also shifts the latter's clinical definition of Western thought's alleged bipolar disorder towards a genealogical sequence. Even if we cannot overcome metaphysics, we may well find a way out of it.

relevance of the impact of human activities upon the constitution of the Earth has to be acknowledged as a new geological era⁶¹. They propose to define this new era as 'Anthropocene,' and they claim for it a theoretical genealogy that even predates the 1885 adoption of the previous (and officially⁶² current) denomination, namely 'Holocene'. Moreover, Crutzen and Stoermer are aware that their proposal not only complicates the series of the geological transformations of the object Earth, by adding to this series a further element (the Anthropocene) at the partial expense of its previous last one (the Holocene): they also anticipate the possibility that the newcomer might replace altogether this final stage⁶³. We may compare the object Earth of Crutzen and Stoermer's proposal with Duchamp's urinal. Though such a juxtaposition may evoke the use of poor Gaia as a receptacle for the dejections of human activities, here I am rather matching the Earth and the urinal as two objects, which are both understood as double multiplicities. Just like Duchamp's object may or may not be primarily associated with its collecting function, the Earth may or may not be primarily considered in relation to human activities. This double range of possibilities opens different perspectives of action. In the case of the urinal, its inclusion in the histories of art eventually leads to its reappearance⁶⁴, and even to its multiplication. This late proliferation undoubtedly recalls that one of *hrönnir*, as it apparently, and *pace* Benjamin, does not imply any loss of aura: the urinal (in the singular) is felicitously bi- and tri-located in museums around the world, where it also enjoys temporary restitutions to its previous function⁶⁵. However, even if I do not certainly undervalue the impact of art on humans, I would admit the more pressing urgency to choose between one or the other series of Earth. This admission is a double-edged sword though, because there are always issues that appear to be more urgent than others, and the sense of urgency may make us anxious to accept non-negotiable solutions to problems whose priority appears as equally non-negotiable. In other words, it may be tempting to address issues that are perceived as being as urgent as intractable by recurring to some kind of shortcut, as it were. Western metaphysics showers us with a whole arsenal of shortcuts, according to a historical alternation of cures of collective, personal⁶⁶ and scriptural bodies. Inasmuch as the ongoing production of these bodies is erased, their resulting decontextualized presence

⁶¹ P. J. Crutzen and E. F. Stoermer, *The "Anthropocene"*, «Global Change Newsletter», 41 (May 2000), pp. 17-18.

⁶² The International Commission on Stratigraphy has not yet officially approved the definition of Anthropocene.

⁶³ «To assign a more specific date to the onset of the "anthropocene" seems somewhat arbitrary, but we propose the latter part of the 18th century, although we are aware that alternative proposals can be made (some may even want to include the entire holocene)». P. J. Crutzen and E. F. Stoermer, *The "Anthropocene"*, p. 17.

⁶⁴ The 'original' object went lost soon after its first exposure to the public.

⁶⁵ There have been various attempts at filling the urinal's avatars with male human urine as provocations and/or performances.

⁶⁶ At least after Hobbes, the attachment to an individual and to a collective body are only alternative to each other as elements of a single dichotomy.

(be it material or immaterial) is a shortcut to ourselves and to the world that cuts us out from the due negotiations with ourselves and the others. Despite its charming shape as Gaia⁶⁷, the body of the Earth as construed by Western metaphysics in its scientific instantiations is no exception. This objective body of the Earth can only be accessed via procedures that grant its objectivity. To this aim, digging practices may be as revealing as they are in Browne's quest for buried treasures. Cruzter and Stoermer invoke the stratigraphic evidence of ice core data to support their proposal⁶⁸. In stratigraphic observations, as compared to Browne's inferential reconstruction of human history on the basis of recovered human artefacts, the chain of translations gets longer and longer, because the geologists deduce the effects of human activities from the presence of chemical elements in their samples. For sure, similarly to the infelicitous miners of Potosí, geologists are left with less margin than archaeologists in the identification of their findings: expectations may rather play a role in the inferential chain that guides their searches. However, that which is at stake is not the (relative) certainty of the human impact upon the planet. Nowadays, this impact is only denied for merely instrumental reasons. The deniers of anthropogenic climate change are less interested in the possibility (or the impossibility) of scientific assessments than in the instrumental use of cautionary arguments for resisting any measure to control industrial and mining activities. In other words, the fight of corporate lobbies against the challenge to the neoliberal absolute priority of profit is presented as a scientific debate. And yet, it is not surprising that such politico-economic strategy acts under the camouflage of epistemology. The triumph of modern naturalism is the result of a series of socio-technical compositions. Within these compositions, the notion of scientific objectivity supports various and even contrasting regimes of discourse and fact, from colonialisms to really existing socialisms, and from concentration camps to welfare arrangements. The last composition in place, namely our neoliberal Tlön, recovers the notion of factual objectivity in conjunction with the early modern presupposition of universal calculability (despite Hayek's reservations), which underlies the simplistic anthropology of rational choice theory. Within this still-current arrangement, the unprecedented stance of Earth scientists on anthropogenic planetary transformations thus produces a double bind: on the one hand, as the discourse of neoliberal rationality claims to logically evaluate objective facts, it has to accept the evidence gathered by the scientists; on the other hand, this acceptance would undermine the very neoliberal composition, as the available figures demand one of its main components, namely the mining

⁶⁷ We may understand the recent attachment to the body of the Earth as the attachment to a transitional object, which on the neoliberal planet addresses the loss of collective belonging after the disappearance of progressive projects. See D. W. Winnicott, *Transitional objects and transitional phenomena – a study of the first not-me possession*, «International Journal of Psycho-Analysis», 34, 1953, pp. 89-97.

⁶⁸ «[D]ata retrieved from glacial ice cores show the beginning of a growth in the atmospheric concentrations of several "greenhouse gases", in particular CO₂ and CH₄» P. J. Cruzter and E. F. Stoermer, 'The "Anthropocene"', 17.

and heavy industrial production, to step back. One may expect that such a logical contradiction would produce schizoid reactions, as surmised by Bateson in relation to human behaviour. And yet, split personality is more the effect of the threat of exclusion than the violation of logical rules⁶⁹. This is all the more true for corporations: as they are in the position of exerting the power of exclusion rather than being subjected to it, their fictive personae⁷⁰ can defy with impunity even logic, and embrace the stance of the *bête noire* (and straw man) of Western metaphysics, that is, the sceptic. Corporate lobbyists turned scientific experts pretend to engage in scientific debates with the rhetorical weapon of scepticism. It is not surprising that the reactions of actual experts range from the irritated appeal to scientific findings to the open dismissal of the alleged challenge. At the 2014 Climate March in downtown Manhattan – Latour reports – scientists walk behind an eloquent banner: «The debate is over»⁷¹.

And yet, is the debate really over? What if we resist the anxiety that rightly comes from our shared sense of impending ecological disaster, and which pushes us to accept another metaphysical shortcut, in the shape of the objective evidence produced by the scientists? What if instead of hastily drawing the debate to a close, we shift the deliberation towards another agora, where scientific evidence may be accepted as a weighty testimony, but the judgement may be cast according to criteria that transcend the horizon of science? After all, if modern polluting emissions and material depletion are the result of the practical applications of modern scientific theories, we will not produce a substantial change of course without making scientific thought accountable for its ultimate effects. Of course, the re-enactment of our long-standing metaphysical attitude keeps instead producing recentring strategies: for example, the suggestion of the term ‘Capitalocene’⁷² recovers the notions of capital and capitalism, whose process of theoretical construction, just like that one of scientific facts previously recalled by Latour and Woolgar, «involves the use of certain devices whereby all traces of production are made extremely difficult to detect»⁷³. Moreover, these notions not only obscure their own process of production, but also the double variety of different, overlapping and even contrasting processes of commodification, and their involvements in socio-technical compositions. In other words, as the

⁶⁹ See R. Baldissoni, *Poetics of Exclusion: Derrida and the Injunctions of Modernities*, in «Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy», XVIII, 2, fall 2014, pp. 77-97.

⁷⁰ Corporations are endowed with legal personhood.

⁷¹ B. Latour, *Anthropology at the Time of the Anthropocene - a personal view of what is to be studied*, distinguished lecture, American Association of Anthropologists, Washington, December 2014, 6. Retrieved on August 22nd, 2016 at <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/139-AAA-Washington.pdf>

⁷² Donna Haraway writes: «Personal email communications from both Jason Moore and Alf Hornborg in late 2014 told me [Andreas] Malm proposed the term Capitalocene in a seminar in Lund, Sweden, in 2009, when he was still a graduate student. I first used the term independently in public lectures starting in 2012». In *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, «Environmental Humanities», 6, 2015, pp. 159-165, 163 (note 6).

⁷³ B. Latour and S. Woolgar, *Laboratory Life*, cit., p. 176.

notion of capitalism keeps being construed just as «a way of *organizing nature*»⁷⁴, it obscures the participation of processes of commodification in socio-technical compositions as major factors in *co-producing* realities. At least, Donna Haraway's paratactic arrangement of Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, and Chthulucene does undermine the bottleneck of scientific singularization. In particular, with her notion of Chthulucene, Haraway is not afraid to directly claim fabulation as fabulation: and in this case, that which really matters is «which figures figure figures»⁷⁵. Deleuze rightly underlines both the disruptive and productive power of parataxis⁷⁶, which may nonetheless be impractical more often than not. A perhaps less effective but more practical grammatical multiplication is the plural form: following the pluralization of modernities, a variety of Anthropocenes may thus help to remind us that scientific narrations are not the only constructions of realities. Even if the scientific 'discovery' of the Anthropocene is a recent issue, since long before the use of industrial machines, the human machinery of fabulation is producing the Earth, or better still, the Earths: borrowing from Haraway's list, Gaia, Papa, Terra, Haniyasu-hime, Pachamama, Oya, A'akuluujjusi, and many many more. Maybe, it was not only always already Anthropocene, but Anthropocenes.

Riccardo Baldissone
Goldsmiths University of London
✉ riccarbaldissone@yahoo.com.au

⁷⁴ J. W. Moore, *Putting Nature to Work: Anthropocene, Capitalocene, and the Challenge of World-Ecology*, in C. Wee, J. Schönenbach, O. Arndt eds., *Supramarkt: A micro-toolkit for disobedient consumers, or how to frack the fatal forces of the Capitalocene*, Gothenburg 2015, pp. 69-117: 74, my italics.

⁷⁵ D. Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene*, cit., p. 160.

⁷⁶ See, for example, G. Deleuze, *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory on Human Nature*, C. V. Boundas trans., New York 1991.

Articoli/7

Lettere persiane agli abitanti dell'antropocene

Stefania Consigliere

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 01/03/2016. Accettato il 01/08/2016.

The paper presents some reflexions on the ambiguities of the Anthropocene concept as seen from the standpoint of an anthropologist. The idea itself of something like “a geological era dominated by man” comes from a long cultural history that identifies humanity with Western civilisation, and Western civilisation with capitalism. It may be, however, that our passion for *reductio ad unum* is once again making us blind to the existing multiplicity of human worlds and ways.

«Faced with the catastrophe, there are those who get indignant, those who take note, those who denounce, and those who get organized. History depends on those who get organized».

Wakefield, “*What must I do?*” at the end of the world

1. L'antropocene come sintomo di rimozione

Dal paradiso la tempesta soffia con furore, di questi tempi. L'angelo che, rivolto all'indietro, ne viene trascinato via è scosso da un sussulto ulteriore, come un'ultima vertigine di fronte alla catastrofe che accumula ai suoi piedi rovine su rovine. L'antropocene inizia nell'istante in cui comprende che non riuscirà a ricomporre l'infranto né a risvegliare i morti; sarà trascinato via da questa-tempesta-che-chiamiamo-progresso, ali spalancate e occhi sbarrati, mentre un immane disastro scorrerà sotto di lui come la pellicola di un film sull'Apocalisse.

Eppure dovevamo saperlo, i libri li avevamo letti: le *Tesi di filosofia della storia*, la *Dialettica dell'Illuminismo*, *L'uomo a una dimensione*, *La società dello spettacolo*, *L'uomo è antiquato*, *Le origini del totalitarismo* – e altri. Ma qui da noi vige sempre quella pernicioso separazione fra il sapere della testa e il sapere del corpo, fra la *knowledge by description*, alla quale ci prepara con martellante acribia tutta l'istituzione scolastica, e la *knowledge by acquaintance*, la capacità di sentire il mondo, il sapere depositato nel corpo da una lunga consuetudine

con le cose. Quando per un breve attimo storico fra testa e visceri si ristabilisce la connessione, allora arrivano lo spavento e il terrore (a volte anche l'estasi, ma non è questo il contesto dove sviluppare una teoria dell'aperto). Ai nostri giorni la solastalgia¹ giustifica la prescrizione di ansiolitici: vien da domandarsi come abbiamo potuto perdere di vista il mondo fino a un'inconsapevolezza così totale.

Un militante diceva recentemente che l'attuale problema climatico ed ecologico è, innanzi tutto, un problema di ordine psicologico. È tale la discrepanza fra i nostri discorsi, i nostri valori e i nostri atti, da rientrare a buon diritto nella patologia mentale. Quale forza può indurci a una simile negazione e condannarci a una simile impotenza, se non una sorta di affatturazione?²

È *sempre* stata un'immane catastrofe quella che il capitalismo ha imbandito. Facciamo qualche conto: le *enclosures*, lo sterminio delle popolazioni delle Americhe; la tratta degli schiavi; i roghi delle streghe che inaugurano la modernità³; le miniere e le piantagioni di fine Ottocento, con la loro anticipazione del regime dei campi; le innumerevoli 'guerre dell'oppio' e i bombardamenti che, un po' dappertutto, aprirono e aprono i mercati; la Grande Guerra coi gas, le trincee e i milioni di morti; i genocidi; i totalitarismi; i barconi nel Mediterraneo; il necrocapitalismo⁴. Sarà che adesso piove a diretto anche sopra le nostre teste e che a rischiare di affondare per lo scioglimento dei ghiacciai non è più la marginale e *negra* New Orleans, ma la fantasmagorica New York, l'ombelico del mondo.

Alla fine della seconda guerra mondiale gli europei non riuscirono in alcun modo a scendere a patti con quanto era successo sul loro territorio, ai margini delle metropoli più belle del pianeta, nel cuore di tenebra dei loro concittadini. Né, forse, potevano: la rimozione è un'efficace strategia di sopravvivenza di fronte al trauma. Così si cominciò a discettare *seriamente* di Male Assoluto: come se a far funzionare i campi fossero stati eserciti di diavoli o di fantasmi, anziché umani in carne e ossa. Toccò ai sopravvissuti dir loro che si trattava di un'illusione da anime belle, che i carnefici erano individui assai comuni e che, nelle giuste condizioni, i soggetti più ordinari possono essere plasmati come efficienti ed efferati aguzzini⁵. Proprio questo è il punto cruciale di ogni

¹ Il disturbo psichico ed esistenziale causato dai mutamenti climatici.

² «Lundi matin», 1/12/2015, *Digressions sur l'ennemi, le complot, l'argent et le peuple*, <https://lundi.am/Digressions-sur-l-ennemi-le-complot-l-argent-et-le-peuple> (traduzione mia).

³ Ovvero l'epoca della storia d'Occidente che nasce all'intersezione di colonialismo, capitalismo e scienza.

⁴ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino 1999; M. Taussig, *The devil and commodity fetishism in South America*, Chapel Hill 1980 e Id., *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*, Chicago 1987; L. Parinetto, *Streghe e potere. Il capitale e la persecuzione dei diversi*, Milano 1998; L. Vasapollo, H. Jaffe & H. Galarza, *Introduzione alla storia e alla logica dell'imperialismo*, Milano 2005; M. Rahnama & J. Robert, *La potenza dei poveri*, Milano 2010; L. Rastello, *La frontiera addosso. Così si deportano i diritti umani*, Roma-Bari 2010.

⁵ Oltre all'opera di Primo Levi, si vedano G. Sereny, *In quelle tenebre*, Milano 1975 e F. Sironi, *Persecutori e vittime. Strategie di violenza*, Milano 2001 e Id., *Psychopathologie des violences*

ragionamento che non voglia rimuovere il lato oscuro che accompagna le umane faccende: i soggetti umani possono essere plasmati in qualsiasi forma; nessuna immutabile natura umana, nessun principio etico assoluto ci difende dalle messe in forma al nero, dalla cattura in logiche disumane, dall'intesa segreta con ciò che distrugge.

Il concetto di antropocene porta con sé una carica di ambiguità e un rischio di collusione. Ridotto all'osso, esso afferma che i processi geologici e l'assetto planetario, che fino a questo momento hanno determinato e condizionato la storia degli umani, oggi sono a loro volta modificati e condizionati dalla storia umana. L'apparenza di oggettiva neutralità della proposizione, che si presenta come un'affermazione scientificamente validabile o confutabile, è ciò che mi propongo di osservare in questo scritto: non perché mi senta distante dalle preoccupazioni e dalle posizioni di coloro che discutono di antropocene (è vero il contrario), ma per indicare alcune delle coazioni antropologiche che, come di consueto, ci tengono in scacco e ci costringono – dal colonialismo ai campi, passando per la «Guerra dei Trent'anni del Novecento»⁶ – a continue rimozioni.

2. L'antropocene come dubbio sui modi della resistenza

Nell'antropocene trova realizzazione il sogno prometeico di dominio sulla natura che caratterizza la modernità, e nessuno pare sorprendersi che, anziché la definitiva liberazione delle forze produttive e l'inizio del mondo post-rivoluzionario, esso si declini in un'apocalisse. Il millenarismo che intrama la nostra tradizione permane immutato, cambia il clima psicologico. In modo sintomatico, il concetto di antropocene prende piede nello stesso momento in cui la comunità filosofica internazionale discute di *accelerazionismo*.

L'accelerazionismo è un'eresia politica: esso insiste sul fatto che la sola risposta politica radicale al capitalismo non sta nel protestare, distruggere o criticare, né nell'attendere la sua fine per mano delle sue stesse contraddizioni, ma nell'accelerare le sue tendenze sradicanti, alienanti, decodificanti e astraenti. [...] Alla base di tutto il pensiero accelerazionista c'è l'assunto secondo cui i crimini, le contraddizioni e le assurdità del capitalismo devono essere contrastate tramite un atteggiamento politicamente e teoricamente progressista nei confronti dei suoi elementi costitutivi. L'accelerazionismo cerca di allinearsi alla dinamica di emancipazione che rompe le catene del feudalesimo e fece largo alla varietà continuamente crescente delle possibilità pratiche che caratterizzano la modernità.⁷

Per come viene impiegato dalla maggior parte degli autori, l'antropocene denota l'insorgere di un dubbio sulla bontà di questa strategia a fronte di una crisi ecologica, energetica, alimentare e sociale percepita come incipiente e devastante.

collectives, Paris 2007.

⁶S. Toulmin, *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*, New York 1990.

⁷R. Mackay & A. Avanessian, *Introduction*, in Id. (a cura di), *#Accelerate# The accelerationist reader*, UK 2014, p. 4 (traduzione mia).

Ma nulla vieta ai teorici dell'accelerazionismo di declinare l'antropocene nei termini che a loro più convengono, dacché il concetto s'impenna esclusivamente sul ruolo degli umani nella macro-sfera geologica e biologica del pianeta Terra.

L'indecidibilità dell'antropocene e la sua compresenza con l'accelerazionismo nel dibattito contemporaneo denotano una *koiné* filosofica precisa, un'inflessione dell'immaginario da osservare con attenzione, perché alcuni dei suoi impliciti risultano ancora invisibili anche a coloro che si vogliono radicali.

La citazione accelerazionista riportata sopra fa leva sulla *dinamica di emancipazione* che – da Marx in poi e nonostante centocinquanta'anni di antropologia, sociologia, 'archeologia filosofica' e pensiero critico – continua a essere attribuita, fra tutte le formazioni sociali antiche e moderne, al solo capitalismo. Solo il capitalismo ha saputo liberare i popoli dalle catene tradizionali che li legavano; solo il capitalismo ha permesso un vero sviluppo (alienato, è vero, ma pur sempre reale) delle forze produttive; solo la modernità prevede una varietà crescente di possibilità materiali; libertà, progresso, benessere e democrazia sono tutti figli suoi. Avallata da diversi passaggi dei testi di Marx, questa lettura della modernità caratterizza gran parte della tradizione marxista e della sua idea di rivoluzione: il mondo nuovo sarà possibile quando l'intero pianeta sarà infine liberato dalle catene delle formazioni sociali *precedenti* (si noti lo storicismo evolutivo) e iniziato all'astrazione, all'alienazione e alla dissoluzione di «tutto ciò che sembrava solido» tramite bagno nell'acido capitalista.

Il capitalismo, dunque, come prima fase destrutturante di un gigantesco rito d'iniziazione dell'umanità intera ai domani che cantano: così afferma gran parte del marxismo novecentesco, cui l'accelerazionismo può legittimamente richiamarsi. Ma i riti d'iniziazione, quelli veri, hanno un tempo preciso e una fine prevedibile, e il loro corso è regolato da logiche umane di rinforzo dei singoli soggetti e della collettività intera. Una permanenza troppo lunga dell'iniziando nella *pars destruens*, per contro, è garanzia di cattura stregonesca, asservimento del soggetto destituito a interessi altrui. Quanto sia impegnativa e demoralizzante l'attesa del nuovo secolo che si ostina a non arrivare l'ha insegnato, una volta per tutte, la storia del cristianesimo. L'accelerazionismo propone ora di dare una mano all'Anticristo nella speranza che finisca presto il suo lavoro. Non è l'unica possibilità che ci resta.

Nel marxismo stesso c'è altro, tradizioni minoritarie che hanno dato del capitalismo, della modernità e della rivoluzione letture assai differenti, spinose perché meno ottimiste, difficili da ascoltare perché mettono in discussione i presupposti che il marxismo ha condiviso con la modernità capitalista. Benjamin, ad esempio, col suo *spleen* verso il progresso e verso i miti della modernità; ma poi anche i pensatori, le sperimentazioni e le linee di fuga che recentemente Pier Paolo Poggio ha raccolto sotto il nome di 'comunismo eretico'⁸. Qui si trova un deposito di pratiche e di teorie della tradizione assai più vivibili di quella

⁸ P. P. Poggio (a cura di), *L'Altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico. Vol. 1. L'età del comunismo sovietico. Europa 1900-1945*, Milano 2010; *Vol. 2. Il sistema e i movimenti. Europa 1945-1989*, Milano 2011; *Vol. 3. Il capitalismo americano e i suoi critici*, Milano 2013. Ancora

bipolare a cui siamo abituati, che si declina alternativamente in superomismo trionfale e in depressione apocalittica.

Non solo: a valle di un secolo e mezzo di antropologia siamo oggi tenuti a sapere che anche *fuori* dal capitalismo c'è altro, e che quest'altro non è l'esito di uno sviluppo arrestato o di una storia tronca, ma sono mondi umani altrettanto complessi quanto il nostro, fondati su ontologie, modi della conoscenza e forme di umanità altrettanto profonde e coerenti quanto le nostre, e che solo una tremenda presunzione colonialista ha potuto svalutare e squalificare lungo i secoli della modernità.

Beverly Silver ha proposto recentemente di pensare le resistenze al capitalismo secondo due grandi modi: le resistenze alla Marx sono quelle, a noi più leggibili, che si sviluppano in situazioni nelle quali il modo di produzione è già decisamente capitalista e si manifestano, fra l'altro, come lotte per la riduzione della giornata di lavoro, per il salario, per il welfare ecc. Le resistenze alla Polanyi, invece, caratterizzano le circostanze in cui il capitalismo si sta impiantando in zone ancora regolate da altri sistemi di sussistenza e da altre logiche, e si manifestano in forme assai variegiate di resistenza all'espansione del nuovo modo di produzione e di rifiuto dei suoi presupposti ontologici e antropologici⁹.

Per via dell'adesione all'ideologia del progresso, le resistenze alla Polanyi sono state assai poco riconosciute nel marxismo novecentesco, prima che i movimenti femministi e postcolonialisti arrivassero a render nota la storia dei perdenti fra i perdenti: singoli soggetti e formazioni collettive che, irriducibili alla nuova normalità statale e produttiva, la modernità stermina senza scrupolo alcuno (gli indios, le 'streghe', gli eretici, le comunità locali e le loro regolazioni). Se siamo in grado di riconoscere che ciò che abbiamo – e che oggi ci viene progressivamente sottratto – lo dobbiamo alle lotte anticapitaliste delle generazioni che hanno preceduto la nostra (e non certo alla bontà dei padroni), potremmo fare un ulteriore sforzo e ammettere che forse portavano eredità preziose *destinate a noi* anche tutti coloro che hanno provato a resistere, da fuori, all'avvento velenoso della mercificazione totale¹⁰.

Qui si trova il crinale vertiginoso fra l'adesione ormai disperata, ma concettualmente agevole, all'ideologia del progresso che caratterizza il capitalismo, nella speranza che prima o poi le sue contraddizioni lo portino alla tomba; e il suo definitivo abbandono, esistenzialmente pericoloso ma promettente. La difficoltà dipende dai legami che abbiamo stabilito, durante gli ultimi quattro secoli, fra il progresso e una serie di 'cose' e di aspirazioni tanto cariche e cruciali quanto quelle di soggettività, liberazione, rivoluzione. Fare di questi concetti

in progress, l'opera prevede nei prossimi anni l'uscita di altri due volumi, dedicati all'America latina e alle prospettive del comunismo eretico nel XXI secolo.

⁹ B. Silver, *Forces of labor. Workers' movements and globalization since 1870*, Cambridge 2003. Le resistenze "alla Polanyi" prendono il loro nome dal classico K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Torino 1974.

¹⁰ Dovrebbe essere chiaro – ma lo preciso comunque – che non si tratta affatto di scegliere fra strategie alternative: entrambe le resistenze, quelle alla Marx e quelle alla Polanyi, si oppongono a un comune problema di devastazione e disumanizzazione del mondo.

un unico mazzo, per poi abbandonarli tutti come ferri vecchi, significa cadere nella solita trappola del fascismo primitivista, ovvero nella giustificazione della violenza e dell'abuso come unica fonte di valore. Ma per coloro la cui presenza al mondo ancora dipende dall'attaccamento all'idea che «qualcosa di meglio per tutti» sia possibile, la questione che si pone è la seguente: è possibile abbandonare l'idea del progresso e tenersi fedeli alla possibilità di un'umanità non asservita?

3. L'antropocene come fine del mondo

Con gli attaccamenti non si scherza e il nucleo dell'antropologia altro non è, secondo Latour, se non l'«attenzione alla fragilità, specificità e molteplicità degli attaccamenti umani»¹¹. Nella teoria dell'antropopoiesi ('costruzione dell'umano'), gli umani sono visti come esito di una lunghissima operazione di plasmazione culturale che li rende adatti a, e coerenti con, il mondo che sono chiamati ad abitare¹². Si tratta di un processo integrale, che ha inizio fin dalla nascita e interviene a ogni livello: dal piano genetico a quello cognitivo, da quello anatomico-morfologico a quello fisiologico, dalla strutturazione pulsionale all'ingresso nella sfera linguistica. I modi dell'accudimento, il rapporto con sé e quello con gli altri, le aspettative degli adulti, le pratiche di cura, le vie della conoscenza, i tipi di enti che esistono, i canali di circolazione dei beni e dei ruoli: tutto questo dà forma a umani specifici, figli di una storia e di un tempo, portatori di forme storiche di umanità anche assai differenti fra loro¹³. Non tutti pensano, come noi, che esista (o non esista) un unico Dio; che il tempo abbia avuto un inizio; che il fondamento razionale delle azioni sia l'utile; che la libertà individuale sia lo scopo supremo. Ci sono mondi in cui gli umani ricevono insegnamenti dalle piante; in cui si può far parte della stessa categoria ontologica del serpente e generare figli appartenenti a una categoria differente; in cui si negozia con gli spiriti che possiedono gli umani; in cui la natura non è matrigna; e molto altro ancora.

L'esito di questa messa in forma è ciò che Ernesto de Martino chiamava 'presenza al mondo': un modo di stare al mondo e di essere umani, elaborato da un collettivo nel corso della sua storia e depositato nel singolo; la possibilità di rispondere ai problemi che si presentano nel proprio contesto con uno strumentario rodato; la capacità di lavorare i margini dell'esistente a fronte di

¹¹ B. Latour, *Anthropology at the Time of the Anthropocene - a personal view of what is to be studied*. Distinguished lecture, American Association of Anthropologists, Washington December 2014, <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/139-AAA-Washington.pdf>.

¹² Vedi, ad es., F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*. Torino 1990 e 2009; P. Coppo, *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Torino 2003; S. Consigliere, *Antropologiche*, Milano 2014.

¹³ La letteratura scientifica su questo 'divenire umani' lungo assi specifici è ormai assai ampia e attraversa diverse frontiere disciplinari; si vedano, ad es., L. I. Gardner, *Nanismo da deprivazione*, «Le Scienze», 50, 1972, pp. 72-78; V. Despret, *Le emozioni. Etnopsicologia dell'autenticità*, Milano 2002; P. Coppo, *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Torino 2003; B. Rogoff, *La natura culturale dello sviluppo*, Milano 2004.

situazioni inedite. La presenza non ha nulla di scontato o, peggio, di naturale: in ogni tempo e sotto ogni cielo dev'essere instaurata (è quanto avviene nel processo lunghissimo e delicato che accompagna la crescita dei bambini), protetta (nelle circostanze critiche in cui si trova esposta a un rischio), curata (nelle crisi dall'esito incerto) e potenziata (con l'accesso a status particolari e nelle situazioni in cui l'incontro con altri mondi umani renda necessario ripensare il proprio). Ciò è fatto secondo i modi specifici di un collettivo, attraverso una miriade di azioni ordinarie e, quando necessario, con interventi extra-ordinari. Contro ogni fantasia eroica, l'impresa antropopietica è fatta più di pazienza che di slancio, più di quotidianità che di intenzioni prometeiche. Nondimeno, nei mondi descritti da de Martino è in certa misura eroico ogni passaggio verso l'età adulta; ci vuole coraggio, e il sostegno di una collettività, per affrontare la vicinanza con la morte o per scendere a patti con la finitudine delle madri e dei padri; è rischioso, e proprio per questo emozionante, l'accesso all'erotismo; un'enorme riserva di pazienza e di imperturbabilità è necessaria per prendersi cura dei luoghi, delle persone, delle entità che popolano il mondo; e ogni crisi che ci si trovi ad affrontare richiede come minimo di non abbandonarsi alla disperazione. La presenza è la capacità di stare nel mondo senza secederne, senza impazzire e senza suicidarsi: è la capacità di *continuare a fare mondo*.

Lati di una medesima realtà, presenza e mondo stanno o cadono insieme: ogni volta che la presenza singolare s'infragilisce (poco importa se per carenza o per eccesso d'individuazione), il mondo che l'ha plasmata si trova di fronte a un limite; e quando un mondo intero entra in crisi, i soggetti che lo popolano cadono inevitabilmente in sofferenza. In questo caso, si apre lo scenario temibile dell'apocalisse culturale, che de Martino definisce come il «rischio di non poter essere in nessun mondo culturale possibile¹⁴».

L'antropocene chiama in causa senza mezzi termini l'apocalisse culturale, la possibilità della fine del mondo, ma il movimento interno al concetto è ambiguo. Quale mondo è in questione nell'antropocene? Il nostro di occidentali moderni oppure il mondo inteso come pianeta Terra, condizione di possibilità del nostro mondo umano così come di qualsiasi altro? E l'*anthropos* che è finalmente arrivato a interferire coi processi geoplanetari è la specie *Homo sapiens* nel suo complesso o solo una sua parte culturalmente e storicamente determinata? Il termine già contiene in sé una risposta implicita: poiché le evidenze scientifiche indicano che la storia umana è arrivata al punto di modificare le condizioni generali del pianeta, che ciò sia fatto dalla specie *Homo sapiens* nel suo complesso o dal suo segmento noto come 'occidente contemporaneo' poco importa, dal momento che queste modificazioni riguardano tutti allo stesso modo. L'unità della specie è imposta dal pericolo che tutti sovrasta. (E infatti, come per cercare almeno un concorso di colpa, ecco che la discussione si sposta sull'inizio dell'antropocene: se il disastro sia colpa delle industrie e del tenore di vita delle metropoli globali, o

¹⁴ E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino 1977, p. 15.

se sia cominciato già col passaggio all'agricoltura – ciò che, salvo pochi nomadi, chiamerebbe tutta l'umanità a correo¹⁵.)

Ebbene, proprio questa scontatezza è ciò che rende l'antropocene irrimediabilmente ambiguo, preso com'è in un doppio circolo vizioso: dal punto di vista soggettivo, permette il riconoscimento consapevole di una situazione acutamente problematica ma, se assunto senza cautele, può inibire la capacità di risposta; dal punto di vista argomentativo è un'ottima base per rinegoziare una serie di nocività ma, se pretende di essere la verità *tout court*, porta con sé quello stesso veleno che è causa delle nocività.

Partiamo da questa seconda ambiguità. Si può discutere – e infatti si è discusso – sulla maggiore o minore validità scientifica dell'antropocene: se sia, anche solo sulla carta, un valido marcatore stratigrafico o se sia un concetto fondamentalmente analogico, che mima il linguaggio scientifico quando, in realtà, il suo riferimento concreto è la teoria critica¹⁶. Di fatto, la forza del concetto dipende in via diretta dalla sua veste scientifica, dal fatto cioè che chiama in causa quello che secondo noi è il fondamento ultimo di ogni veridizione: la natura.

La storia è lunga e varrebbe la pena di raccontarla tutta. Qui basti dire che, da Parmenide in poi, la nostra cosmovisione divide il reale in due sfere ontologiche distinte e opposte: da un lato l'Essere (regno dell'unicità e della verità oggettiva, non soggetto al divenire e dotato di tutti gli attributi positivi), dall'altro il non essere (regno del molteplice e dell'opinabile, soggetto al divenire e fonte di ogni errore conoscitivo ed etico). Transitata senza problemi per il monoteismo cristiano, questa partizione ontologica fondamentale viene declinata nella modernità come opposizione di natura e cultura. La prima è il regno dell'invarianza e dell'oggettività, di ciò che può essere conosciuto con certezza, di ciò che fonda e connette tutto il reale. La seconda è invece il regno mutevole delle opinioni, dei desideri, delle passioni, dei valori. *Prima facie*, la partizione sembrerebbe implicare l'uguale statuto ontologico di tutte le culture a fronte della natura, in una molteplicità irriducibile di punti di vista e prospettive. La modernità, però, non l'ha mai declinata in questi termini libertari e ha applicato fin da subito un curioso trucco naturalizzante: poiché la nostra cultura è l'unica fra tutte ad aver accesso, grazie alla scienza, al piano della natura, e quindi a conoscere le leggi invarianti che governano l'essere, ne segue che essa è anche l'unica *cultura naturale*, la sola i cui presupposti e i cui modi non derivino dagli accidenti della storia, ma siano fondati nelle leggi dell'Essere¹⁷. In quanto tale, essa è chiamata a portare i suoi valori, le sue conoscenze e il suo modo di costruire umani al di fuori dei suoi confini, facendo accedere tutti quanti alla civilizzazione – se il caso, con l'uso della forza.

¹⁵ P. J. Crutzen & W. Steffen, *How Long Have We Been in the Anthropocene Era? An Editorial Comment*, «Climatic Change», 61, pp. 251-257.

¹⁶ W. J. Autin & J. M. Holbrook, *Is the Anthropocene an issue of stratigraphy or pop culture?* «GSA Today», 22 (7), 2012, pp. 60-61.

¹⁷ M. Singleton, *Critique de l'ethnocentrisme. Du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*, Paris 2004.

La naturalizzazione del nostro impianto culturale è uno dei nodi più stretti dell'intera modernità: essa lega in un unico nesso ontologia, epistemologia ed etica, ed è il fondamento stesso di ogni veridizione e di ogni legittimità. Non a caso, ogni volta che si tenta di dare fondamento a un'idea, a una pratica o a una politica, si fa appello al piano naturale: estendendolo oppure circoscrivendolo, ingrandendolo oppure connettendone le diverse parti. In ogni caso, nella nostra cosmovisione e per come funzionano le cellule del nostro cervello, è giusto e accettabile solo ciò che può essere riportato al piano ontologico della natura¹⁸.

L'efficacia retorica del concetto di antropocene sta dunque nel suo richiamo alla scienza, ovvero all'unica impresa conoscitiva che la modernità riconosce. Nel rimandare alle stratigrafie della geologia, alle misurazioni dei biologi, alle tabelle dei meteorologi, esso entra nel quadro psichico portando con sé tutta la potenza persuasiva della veridizione scientifica. 'Suona vero' e, per questo, suscita pensiero, posizioni, movimento.

Qui sta la sua forza come anche il suo limite. Per quanto strategicamente efficace, il riferimento alla scienza come unica impresa conoscitiva affidabile denota la persistenza della cosmovisione colonialista, secondo cui solo la nostra cultura ha prodotto un'ontologia, un'epistemologia, un'etica, dei percorsi di conoscenza e delle forme umane degne e desiderabili. Il che ci riporta alla condizione di partenza: la nostra civiltà è un disastro planetario, ma non possiamo che portare avanti i suoi lineamenti fondamentali perché, nonostante tutto, è l'unica *sensatamente fondata*¹⁹.

Chi non voglia restare intrappolato in questo circolo vizioso di impotenza e presunzione deve saltare, abbandonare il terreno delle evidenze culturali più originarie e fare affidamento sull'esistenza di una rete di mondi umani in grado di reggere il futuro, di piste conoscitive affidabili, di forme di vita degne. Il salto è preparato, e reso relativamente sicuro, da una mole ormai ragguardevole di contatti, di esplorazioni, di sperimentazioni all'interfaccia fra mondi; e da moltissimi dati disciplinari²⁰. Le piste conoscitive scientificamente più avanzate sembrano aprire alla pluralità e a un'appercezione della realtà all'insegna del molteplice ed è forse solo l'attaccamento a un vecchio sogno di egemonia a

¹⁸ Per un esempio di attualità, si pensi alle estenuanti discussioni sulla naturalità (o meno) dei comportamenti omoerotici, dove il dato più significativo è che l'argomentazione naturalizzante non è affatto appannaggio dalle sole posizioni conservatrici o reazionarie: essa è impiegata allo stesso modo anche da coloro che sostengono posizioni progressiste.

¹⁹ Nel *Dizionario dei luoghi comuni* Flaubert attribuisce a Prudhomme questa frase sugli spinaci: «Non mi piacciono, e ne sono contento, perché se mi piacessero li mangerei, e non li posso proprio sopportare». Alcuni troveranno questo del tutto logico, aggiunge caustico Flaubert, e non rideranno affatto.

²⁰ V. sopra, nota 12. In ambito filosofico, particolare rilevanza ha l'«archeologia» alla Foucault e alla Melandri: E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata 2004; M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Milano 1999 e Id., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano 2003. Nella più radicale antropologia contemporanea, invece, riflessioni assai utili sono state sviluppate dagli autori vicini al cosiddetto *ontological turn*, in particolare P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris 2005 e E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, 2009.

tenerci avvinti a un monismo ormai stantio. Di questa molteplicità, sia chiaro, fa parte *anche* il mondo nostro: con la sua tensione verso l'uguaglianza, con un insieme di scienze che arrivano, nei loro esiti estremi, alla visionarietà, con una storia tanto piena di ombre quanto di slanci e con una specifica potenza tecnica. Ma, appunto, siamo un gruppo umano fra gli altri, non i primogeniti dell'unico vero dio.

Nel ragionare di antropocene dobbiamo dunque tenere presente che, se esso permette un'efficace strategia argomentativa nei confronti dei nostri concittadini occidentali, la sua estensione ad altri contesti argomentativi potrebbe invece risultare del tutto indebita, nel momento in cui la sua apparenza scientifica avesse la pretesa di porsi come verità indiscutibile e universale. Un certo numero di popolazioni umane saranno probabilmente ben felici del fatto che, finalmente!, anche gli occidentali abbiano una percezione chiara di quanto esse stesse cercano di dirci da più di un secolo (questa potrebbe essere, ad esempio, la risposta di alcune nazioni indiane dell'America del nord); altre potrebbero condividere, almeno in parte, le nostre preoccupazioni, implementando i nostri dati con le osservazioni da esse stesse accumulate; altre ancora, invece, non nutriranno alcun interesse per questa prospettiva millenarista e penseranno che si tratti dell'ennesima istanza della nostra fissazione per il tempo lineare, con un inizio assoluto e una fine definitiva. Se poi la posizione di coloro che vivono in un tempo ciclico ci sembrasse poco intelligente, possiamo esercitarci alla pluralità culturale immaginando quali risposte darebbero un Platone o un Aristotele alla nostra paranoia escatologica.

4. L'antropocene come testa di Medusa

Arriviamo ora alla seconda ambiguità del concetto di antropocene, quella che caratterizza il suo impatto sui soggetti: la sua azione psichica, potremmo dire.

Torniamo alla definizione di apocalisse proposta da de Martino, ovvero «il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile» e notiamo che è meno lineare di quanto sembri a prima vista. Essa implica che l'apocalisse culturale non ha a che fare solo con la constatazione della fine del *mio* mondo, ma con l'«esperienza attuale del finire di qualsiasi mondo possibile, che costituisce il rischio radicale²¹». Detto altrimenti, l'apocalisse culturale è per definizione sempre assoluta: visto dall'interno, il finire del mio mondo trascina con sé anche tutti gli altri mondi possibili e reali. Gli altri mondi umani presenti sul pianeta – che sono anch'essi *possibili* per un soggetto che padroneggi la propria relazione col contesto – si fanno invisibili, inaccessibili; con essi sparisce la possibilità di costruirne altri ancora, fin qui inediti. Viene meno il fondamento stesso di ciò che fa esistere i mondi, la loro condizione di possibilità: la capacità di *fare mondo*. Non resta che aspettare la morte.

²¹ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 630.

Prima di arrivare a questo punto di derelizione, i gruppi umani impiegano di solito tutti gli strumenti di riordino che hanno a disposizione e, dove questi non bastino, provano a inventarne di nuovi, ad ampliare lo spazio di coerenza e di resistenza del loro mondo e della loro forma umana. Vendono cara la pelle e ciò che li ha costruiti «viv[e], in questa lotta, come fiducia, coraggio, umore, astuzia, impassibilità»²². Ciò è possibile perché negli individui umani, così come in tutti i viventi, al di qua della forma assunta per via biologica e culturale si conserva una potenza inesausta di individuazione, una riserva cui si attinge tanto nella normale traiettoria biografica quanto nei momenti di crisi collettiva, e che permette di superare i blocchi tramite l'apertura e la rilavorazione della forma²³. È sommamente indicativo, allora, che nel *sentimento dell'antropocene* la disperazione abbia una parte così notevole.

L'antropocene andrebbe osservato non solo per quel che sta succedendo al pianeta, ma soprattutto per quel che sta succedendo a noi, per l'angoscia che ha invaso le nostre ore, il nostro sguardo e le nostre azioni: scomparsa dell'esperienza, dominio dell'astratto, blackout dell'immaginazione collettiva, accettazione della tanatopolitica, asservimento alla macchina, azzeramento di ogni prospettiva di miglioramento, diffusione epidemica della sofferenza mentale, dissoluzione delle relazioni fondanti, autismo individualistico, trionfo della fungibilità, produttività coatta estesa a ogni momento della vita, scomparsa del futuro, consumo coattivo di protesi chimiche per sostenere il quotidiano²⁴. È una vera e propria *wasteland*, quella che ci troviamo ad abitare, fatta di un'esteriorità spettrale, perché integralmente mercificata, e di un'interiorità desolata, colonizzata dalla catena produttiva dello stimolo-risposta (di cui la pornografia e la dipendenza da schermi sono gli esempi più evidenti). Insomma: le condizioni in cui versiamo sono di crisi radicale della presenza e correlano con un immaginario apocalittico da fine del mondo.

Questo non significa che la crisi ecologica sia una proiezione psicologica, né che basti un corso motivazionale o qualche goccia di Lexotan per allontanarne lo spettro. Ma fra la gravità della situazione e la disperazione apocalittica c'è un

²² W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino 1962, p. 76.

²³ G. Simondon, *L'individue et sa genèse psysico-biologique*, Grenoble, 1995 e Id., *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma 2001. Secondo Simondon l'individuazione è pensabile solo come moneta a due facce: individuo e ambiente sono enti accoppiati, compagno e co-divengono nella relazione reciproca. Questo è vero sia degli enti fisici e chimici fondamentali sia, a maggior ragione, delle specie viventi, dove il nesso si fa anche organico, psichico e, nella nostra specie, storico-culturale: non solo l'individuo co-diviene insieme all'ambiente a esso accoppiato, ma il soggetto prende corpo in relazione a un mondo umano specifico, a una storia particolare. Soggetto e mondo conservano, nel processo che li individua, una 'carica potenziale' o preindividuale (Simondon usa anche il termine presocratico *apeiron*), il cui carattere sempre eccedente fa sì che nessuna individuazione sia mai conclusa una volta per tutte, definita da un insieme immutabile di relazioni.

²⁴ Qualche testo, scelto fra i più espliciti: P. Dardot & C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris 2010; P.B. Preciado, *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell'era farmacopornografica*, Roma 2015; M. Benasayag, *Clinique du mal-être. La "psy" face aux nouvelles souffrances psychiques*, Paris 2015.

passo in più, lo scivolamento dalla fine di *un* mondo (che è il nostro, ma altri mondi sono vivi intorno a noi e possibili in noi) e la fine *del* mondo (ovvero della nostra capacità di continuare fare mondo). È interrotto il contatto fra l'atto (la forma umana specifica nella quale siamo stati plasmati) e la potenza (la possibilità di aprire e lavorare la forma che ci è stata data).

Il rischio di caduta in una visione apocalittica disperante non è nuovo: basti pensare al clima della guerra fredda. Proprio in quel clima di terrore per l'annientamento nucleare de Martino prepara i fascicoli della sua ultima opera, incompiuta: *La fine del mondo*, appunto. Così vi si legge:

«Può finire il mondo?»: questa domanda nella misura in cui è dominata dal terrore della fine, costituisce uno dei prodotti estremi della alienazione, e quando diventa esperienza della fine del mondo si confonde col *Weltuntergängerlebnis* dello schizofrenico. «Può finire il mondo?»: chi così chiede, e vaga col suo terrore di congettura in congettura, proprio con ciò pone il finire del mondo, si immette nel corso del finire che non si trattiene più in nessun nuovo inizio, corre al termine sottraendosi all'unico compito che spetta all'uomo, e cioè di essere l'Atlante, che col suo sforzo, sostiene il mondo e sa di sostenerlo. Certo il mondo «può» finire: ma che finisca è affar suo, perché all'uomo spetta soltanto rimetterlo sempre di nuovo in causa e iniziarlo sempre di nuovo. L'uomo non può recitare che questa parte, combattendo di volta in volta, fin quando può, la sua battaglia contro le diverse tentazioni di un finire che non ricomincia più e di un cominciare che non includa la libera assunzione del finire. Il pensiero della fine del mondo, per essere fecondo, deve includere un progetto di vita, deve mediare una lotta contro la morte, anzi, in ultima istanza, deve essere questo stesso progetto e questa stessa lotta. (...) «Eppure, se un giorno, per una catastrofe cosmica, nessun uomo potrà più cominciare perché il mondo è finito?» Ebbene, che l'ultimo gesto dell'uomo, nella fine del mondo, sia un tentativo di cominciare da capo: questa morte è ben degna di lui, e vale la vita e le opere delle innumerabili generazioni umane che si sono avvicendate sul nostro pianeta²⁵.

Persa la sua connotazione alto borghese, l'Hotel Abisso attira oggi una clientela variegata – sarà forse per via dell'uniforme divenire-*middle class* che ha caratterizzato gli ultimi decenni. Ma de Martino non usa mezze misure: *Il terrore dell'apocalisse è alienazione*. L'estraneazione a sé e al mondo nella negazione di ogni possibile è un sentire che si apparenta a quello dei folli.

5. All'insegna dell'Uno

La decostruzione critica dell'antropocene è già stata fatta da diversi autori²⁶ e non c'è molto da aggiungere, salvo forse qualche indicazione pratica per uscire dall'idiozia.

Per i greci *idiótes* è l'uomo comune privo di capacità particolari, chi non partecipa alla vita della città, la 'persona privata' che sta esclusivamente nel suo

²⁵ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 629-630.

²⁶ V. ad es. T. Cohen, C. Colebrook & J. Hillis Milles, *Twilight of the Anthropocene Idols*, London 2016.

proprio: nell'*idios*, appunto; e l'*idioma* è il modo di parlare specifico di una popolazione o di un luogo. C'è qualcosa di necessario e di profondamente accogliente nell'essere *chez soi*, nel proprio luogo, nella propria lingua: è in un posto specifico e in una lingua particolare che abbiamo preso forma in quanto soggetti umani storici; è una cultura, un modo di stare al mondo (o forse due o tre, ma non di più), ad averci dato quel po' di presenza al mondo che serve per essere, bene o male, adulti. Ma il calduccio di ciò che è noto, del proprio (o, per gli amanti delle assonanze tetre, dell'heideggeriana *Heimat*), non basta. E non è mai bastato.

L'antropologia ha sognato a volte di popolazioni completamente isolate, 'vergini' non solo del contatto coi bianchi, ma della cognizione stessa dell'esistenza di altri modi dell'umanità: popolazioni idiote, in senso etimologico – che però non esistono da nessuna parte. Ovunque, in un modo o nell'altro, gli umani si definiscono per contrasto²⁷: con altre popolazioni umane, con ciò che non è umano, attraverso le regole complesse dei gruppi totemici, per diaspora ecc. I mondi umani si individuano, si riconoscono e, se il caso, entrano in conflitto in quanto differenti, senza che le differenze rimandino a un centro. Oltre all'inesistente idiozia da isolamento totale, però, ce n'è un'altra, causata da cecità selettiva. È questa che continuamente costeggiamo e che sta alla base della piegatura colonialista che portiamo in noi.

Nel neoliberismo contemporaneo, il monismo che caratterizza la cosmovisione occidentale moderna (e che diverse volte, fra Ottocento e Novecento, è stato sul punto di saltare) si è fatto sclerotico: nessun altro mondo umano è altrettanto sviluppato e desiderabile quanto il nostro, tant'è vero che continuamente impiantiamo 'progetti di sviluppo' destinati a portare ovunque i nostri modi e i nostri valori. Nessuna forma di conoscenza è altrettanto vera e affidabile quanto la Scienza, ed è giusto e inevitabile che questa, prima o poi, soppianti tutte le altre. La forma-stato, con i suoi confini e con la democrazia rappresentativa, è la sola organizzazione politica accettabile. Il solo modo possibile di produzione e sussistenza è quello capitalista-industriale, incentrato sul nesso di tecnica, merce e plusvalore. L'intelligenza è per definizione quella che si sviluppa negli umani scolarizzati e si manifesta come capacità logico-deduttiva. La veglia raziocinante è l'unico stato cognitivamente affidabile e moralmente corretto: tutti gli altri devono essere sanzionati oppure squalificati. Per finire, niente esiste prima, al di là o dopo l'individuo, inteso come l'ente conchiuso, monadico, razionale, nel pieno possesso delle sue facoltà intellettuali, mirante alla massimizzazione del suo utile e partecipe solo di rapporti estrinseci che non ne modificano l'essenza. Questa la *fiction* che fonda il diritto e quasi tutta la grande filosofia borghese, e che oggi ci strangola.

Questa costruzione di noi stessi come individui isolati, egoisti e competitivi, unita alla più sonora ignoranza "ecologica" delle relazioni, delle connessioni e dei rapporti di interdipendenza fra enti, ci rende estremamente pericolosi – a

²⁷ F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino 2009.

volte anche a nostra insaputa o malgrado tutte le nostre buone intenzioni. Ma soprattutto, ci impedisce l'accesso a qualsiasi altrove possibile (che sia esistenziale, politico, conoscitivo o etico), preventivamente squalificato e svalorizzato come 'nient'altro che...' o come figura mostruosa: anche quando vantino millenni interi di tradizione, le conoscenze non scientifiche sono nient'altro che approssimazioni alla nostra verità, o superstizioni; le forme di sussistenza e produzione non capitaliste sono nient'altro che modi per sopravvivere in un contesto di miseria, oppure barbarie; il sentirsi in relazione costituente con altri e con altri non è che una nobile illusione, o una follia; dabbenaggine o sentimentalismo il rispetto di ciò che è fragile e arrischiato; e qualsiasi stato emotivo-cognitivo che non sia quello ordinario della razionalità strumentale non è che insufficienza, devianza o follia.

L'esito inevitabile di questa impostazione è la paura, che infatti prospera nelle nostre metropoli e che tinge di disperazione ogni nostro sguardo sul mondo, su quel che c'è da fare e sul nostro futuro. Se l'unico modo giusto dell'essere è quello che già pratichiamo, non ci resta che consegnarci alle sue conseguenze. Il dilagare della sofferenza mentale ne è sintomo: i nostri contemporanei finiscono col rinchiudersi in un dolore che è il lato interno di un mondo mal costruito. All'interfaccia fra psicologia e politica, potremmo dire che depressione e attacchi di panico sono la risposta *corretta* all'isolamento esistenziale che depotenzia il soggetto fino all'astenia; la paranoia è il riflesso affettivo-cognitivo di un mondo che si vuole unico, completo e coerente; e che la dipendenza tossica (da una sostanza, da un legame affettivo, da una macchina, dalla rete, dal sesso ecc.) è quel che consegue necessariamente a un'educazione sentimentale basata sulla negazione delle relazioni e su rapporti di mera fungibilità²⁸.

Una realtà così configurata può essere definita concentrazionaria, a riprova del fatto che i lutti storici non elaborati generano mostri²⁹. Essa corrisponde a ciò che Marx chiamava dominio reale del capitale: la situazione in cui il capitale raggiunge un tale livello di espansione e pervasività che chiunque viva al suo interno non ha più alcuna memoria, esperienza, desiderio e possibilità di accesso a un mondo non capitalista³⁰. In questa cattività mentale immaginiamo che il crollo della prigione significhi la fine del mondo – e sarebbe sicuramente la fine del mondo nostro. Ma certo non sarebbe la fine dei mondi altri, né della possibilità di fare ancora mondo.

È difficile avvedersene, dentro la bolla depressiva che c'imprigiona: per continuare a fare mondo serve che le relazioni che decidiamo di far vivere siano almeno un po' *felici*, ovvero – seguendo Deleuze che legge Spinoza – potenzianti.

²⁸ M. Benasayag, G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano 2004; S. Forti, M. Revelli (a cura di), *Paranoia e politica*, Torino 2007.

²⁹ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino 1998.

³⁰ Oltre al XXIV capitolo del primo libro del *Capitale*, si veda anche S. Mezzadra, *Attualità della preistoria. Per una rilettura del capitolo 24 del primo libro del Capitale*, «La cosiddetta accumulazione originaria», in Id., *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona 2008.

Perché questo sia, ci vuole una certa fortuna e la disponibilità a costruire conoscenza ed esperienza. Niente ci garantisce che i mondi che oggi s'incontrano per la prima volta su un piano di parità produrranno relazioni felici, ma si può tentare – altro che continuare a deprimersi.

6. Due esercizi

Mi è piuttosto indifferente la sorte del concetto 'antropocene': se sarà strumento di lotta e di invenzione o l'ennesima declinazione di un sogno prometeico di dominio. Non mi sono indifferenti, invece, le istanze di trasformazione globale che, in questo momento, esso in parte catalizza, in parte promuove e in parte confonde. In base a quanto scritto sopra, una trasformazione che si volesse universale e unica – come quella accelerazionista – parteciperebbe di quella stessa logica monista, colonialista e distruttrice che ci ha portati fino ai disastri dell'antropocene. Non resta che provare a sperimentare la molteplicità. Qui propongo due esercizi.

Il primo è un allenamento alla molteplicità cognitiva. Georges Devereux – psicoanalista e antropologo – ha proposto di estendere il complementarismo di Niels Bohr alle scienze del comportamento. Così come, nella fisica dei quanti, il livello fondamentale della realtà è *contemporaneamente* onda e corpuscolo, e può essere studiato secondo due piste conoscitive coerenti, esclusive, entrambe vere e fra loro complementari (il che equivale a dire che, al suo livello fondamentale, la realtà è troppo complessa per poter essere afferrata secondo la logica dell'Uno), così gli umani possono essere osservati tanto dal punto di vista della psicologia quanto dal quello dell'antropologia³¹. L'uso congiunto – ma non confuso – di questi due 'occhi disciplinari' permette una migliore profondità di campo e quindi una serie di guadagni conoscitivi.

Allievo di Devereux, Tobie Nathan è andato oltre e ha proposto di impiegare il complementarismo non solo fra discipline appartenenti a una medesima cultura, ma anche fra cosmovisioni elaborate da culture differenti. Nella sua clinica, il disagio dei pazienti può essere interpretato secondo gli assi delle discipline scientifiche – e quindi secondo i presupposti onto-epistemologici occidentali che esse portano con sé – oppure secondo le categorie del sistema culturale proprio al soggetto in sofferenza, i cui presupposti e i cui impliciti sono drasticamente differenti dai nostri. La diagnosi si sdoppia: un medesimo insieme di sintomi può essere letto secondo il nostro modello medico e psicologico, oppure secondo il modello elaborato dalla cultura di provenienza del paziente. La pista di cura dipenderà, a quel punto, da considerazioni sul contesto ampio della

³¹ G. Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, 1994 e Id., *Saggi di etnopsichiatria generale*, Roma 2007.

vita del soggetto in crisi, sull'opportunità, sul tipo di efficacia, sulle conseguenze esistenziali³².

La proposta di Nathan comporta un allargamento vertiginoso: la realtà è troppo complicata ed eccedente perché una singola forma di umanità possa esplorarla per intero o detenerne la verità; i diversi 'mondi della conoscenza' possono essere singolarmente approfonditi, oppure affiancati – resi complementari, appunto – in modo da estendere il campo di ciò che è noto.

Si può praticare il complementarismo accettando di immergersi in un mondo umano *altro* fino a comprenderne la logica³³ ma, per cominciare, sarebbe sufficiente anche solo accettare la pari dignità – ontologica, epistemologica, antropologica, etica – di tutti i mondi umani. È il 'giro lungo' dell'antropologia, operazione di decolonizzazione del nostro pensiero dalla servitù all'Unico. Impresa tutt'altro che semplice, dopo quattro secoli di colonialismo in cui abbiamo sistematicamente squalificato e marginalizzato ogni mondo umano, ogni forma antropologica e ogni modo della conoscenza che non fossero i nostri, ma non impossibile e che permette di sviluppare una nuova intelligenza strategica contro la macchina capitalista. Non si tratta di uniformare tutto in un'unica (di nuovo!) civiltà mondiale della merce, in cui *cous-cous* e *pollo tikka masala* siano sullo stesso menu, ma di *prender gli altri sul serio*. Non c'è un solo mondo, non c'è un'unica verità, non c'è un solo bene: ontologia, epistemologia ed etica dipendono dall'insieme delle relazioni che le rendono valide³⁴.

Il secondo esercizio lavora sulle connessioni – sugli attaccamenti, in gergo psico-antropologico. Se, come abbiamo visto, l'apocalisse in corso è figlia della logica di separazione che caratterizza il capitalismo e il soggetto moderno, allora qualsiasi cosa rompa quella logica e ci faccia uscire dalla sclerosi relazionale sarà, di per sé, benefico. Anche in questo caso l'impresa non è semplice, entro un ambiente che è fatto apposta per isolare gli individui fra loro e per legarli esclusivamente a circuiti stimolo-risposta mediati da macchine³⁵. La vecchia partizione fra reazionari e progressisti sul senso degli attaccamenti mostra oggi tutta la sua antropocenica ambivalenza: la 'liberazione' proposta dai secondi – quella del soggetto autonomo, emancipato, slegato, autodeterminato – si sta

³² T. Nathan, *L'influence qui guérit*, Paris 1994 e id., *Non siamo soli al mondo*, Torino 2003; T. Nathan, I. Stengers, *Medici e stregoni*, Torino 1996.

³³ È quanto fanno nei nostri anni un certo numero di terapeuti, che decidono di affiancare allo sguardo e alla potenza della biomedicina, nella quale sono formati, anche un altro sguardo e un altro armamentario diagnostico e pratico.

³⁴ Oltre alle opere di Singleton, Descola e Viveiros de Castro menzionate alle note 17 e 20, anche B. Latour, *Guerra di mondi – offerte di pace*, in S. Consigliere (ed), *Mondi multipli. I. La Grande partizione*, Napoli 2014, pp. 165-182; E. Viveiros de Castro, *I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio*, in S. Consigliere S. (ed), *Mondi multipli. II. Lo splendore dei mondi*, Napoli 2014, pp. 19-50; T. Ingold, *The Perception of Environment. Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*, London 2000.

³⁵ Processo, questo, che si va estendendo all'intera vita soggettiva fino a catturarla (alienarla, come si sarebbe detto qualche decennio fa) integralmente: J. Crary, *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*, New York 2013.

infatti risolvendo nella libertà di essere completamente dipendenti dal sistema capitalista-macchinico. Così Latour:

La questione non si pone più di sapere se si deve essere liberi o legati, ma se si è legati bene o male. La vecchia questione faceva della libertà e dell'autonomia del soggetto il bene sovrano (...). La nuova questione non rimanda al soggetto, alla sua autonomia, al suo ideale di emancipazione, non rimanda neppure alla oggettivazione o alla reificazione che ci farebbe perdere la nostra autonomia: ci obbliga a considerare la natura precisa di ciò che ci *fa essere*.³⁶

La nostra esistenza è continuamente collegata a, e dipendente da, una quantità di relazioni, di interconnessioni, di scambi con altri umani e con altri non-umani (gli altri viventi, il clima, le forze che ci attraversano nei sogni, la struttura delle nostre città, le memorie depositate nei luoghi e via dicendo) che ci fanno essere. Ciò che recide la sensibilità a questi attaccamenti è, etimologicamente, *diabolico* (dal greco *diaballo*, 'mettere in mezzo, disunire, distogliere, separare'). Per recuperare la sensibilità, è buona norma allestire spazi protetti, dove i continui tentativi di colonizzazione dell'inconscio e dell'immaginario (la compressione del tempo, la produzione di ansia, le coazioni comportamentali indotte) siano, almeno per un po', bandite; dove sia possibile sospendere gli automatismi. Una quantità di ricerche e di sperimentazioni vanno oggi in questa direzione e a esse rimando: sono fra loro del tutto eterogenee, eppure le lega un sottile filo rosso³⁷. La verità che fanno balenare non è già lì, *up for grabs*: esiste nella misura in cui s'incarna, in cui si fa soggettività e mondo umano. Bisogna praticarla.

Stefania Consigliere
Università degli Studi di Genova
✉ stefania.consigliere@unige.it

³⁶ B. Latour, *Fatture/fratture: dalla nozione di rete a quella di attaccamento*, «I Fogli di ORISS», n. 25/2006, pp. 15-15.

³⁷ G. Bateson, M.C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, Milano 1989; S. Grof, C. Grof, *La tempestosa ricerca di se stessi. Crisi psicologiche e cambiamento*, Como 1995; D. Abram, *The spell of the sensuous. Perception and language in a more-than-human world*, New York 1996; N. Bird-David, "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. «Current Anthropology», 40, 1999, Supplement: Special Issue: Culture. A Second Chance? (Feb., 1999), pp. S67-S91; P. Pignarre, I. Stengers, *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, Paris 2005; I. Avelar, *Amerindian perspectivism and non-human rights*. «Alter/nativas», 1/2013, <http://alternativas.osu.edu>; E. Kohn, *How forests think. Towards an anthropology beyond the human*, Berkeley 2013.

Contributi/3

Anthropozäne Architektur

Die Sichtbarkeiten des Anthropos

Dennis Pohl

Articolo sottoposto a doppia *blind-review*. Ricevuto il 03/10/2016. Accettato il 15/12/2016.

Although the discourse on the Anthropocene started around 15 years ago, the question on the conditions of an architecture in that time frame has been widely disregarded. In which relation enter the anthropos and its constructed environment in the age of the Anthropocene? How is the anthropos regarded or made visible by and through its architecture? This essay elaborates on a twofold perspective the conception of *téchne* in the Anthropocene, in order to get a grasp over the relation of *poíesis* and *praxis*. By questioning the assumptions on which these relations in the Anthropocene thesis are build, allows to situate two different modes of subjectivity and environmental construction. On the one hand an Aristotelian model focusing a cause oriented, parceled notion of space in which the anthropos is the only *causa efficiens* shaping his environment and on the other a Platonic integrated model that does not separate *poíesis* from *praxis* and can be seen as a basis for a reciprocal relation between anthropos and environment. This philosophical framework serves as a basis for a comparative analysis of the two movies *The Social Life of Small Urban Spaces* (1980) from William H. Whyte and *Playtime* (1969) from Jacques Tati, where central aspects of the entanglements between the subject and its architectural machines are brought to light. Concepts of normality and monstrosity, patterns and breaks, universal and situated knowledges, parceled and non-identified spaces are juxtaposed, in order to highlight limits and potentials of an architecture in the Anthropocene.

Im Jahr 2000 verkündet der Atmosphären-Chemiker und Nobelpreis-Gewinner Paul Crutzen, dass auf Basis Geologischer Erkenntnisse das Anthropozän als geologische Zeiteinheit eingeführt werden sollte. Diese offizielle Einheit, postuliert von der *International Commission on Stratigraphy*, teilt die 4.5 Billionen Jahre alte Erdgeschichte in verschiedene Schichten, Epochen, Zeiten und Gezeiten auf. Die Zeit des Anthropozäns wird als Nachfolger der Holozän Epoche errechnet, die vor 12.000 Jahren, nach der letzten Eiszeit einsetzte, und vor 10.000 Jahren zu einer Stabilisierung des globalen Klimas führte – bis durch menschliche Eingriffe in Veränderungen der Erdoberfläche ein messbarer Unterschied nachvollziehbar wurde, der in seinem geologischen und biologischen Einfluss nicht mehr rückgängig gemacht werden kann.

Während es über den Beginn der Anthropozän Epoche noch weitgehende Abweichungen gibt¹, haben die Diskurse gemein, dass der Mensch, *Anthropos* oder *Homo sapiens* als globaler Akteur und geologischer Faktor für diesen Wandel von zentraler Bedeutung ist².

Demnach wird im Anthropozän neben der geologischen Problematisierung, insbesondere die Frage nach dem *Anthropos* zentral in den Raum gestellt und bringt eine Reihe kulturanthropologischer, sozialwissenschaftlicher und philosophischer Fragestellungen mit sich.

Ungeachtet davon inwiefern nach dem postmodernen Ausbleiben übergeordneter Meta-Narrative sowie dem ‚Ende-der-Geschichte‘ das Anthropozän neue Formen der Zeitlichkeit erfassen kann, oder sich gegen Kritiken als diskursive Modeerscheinungen oder strategisches Legitimationskonstrukt für Nachhaltigkeitskonzepte und Geo-Engineering behaupten kann; konzentriert sich der folgende Aufsatz auf die Verschränkungen lebensweltlicher Umstände und der Situierung einer anthropozänen Architektur³. Zentral steht hier die Frage nach der Sichtbarkeit des *Anthropos* in oder durch anthropozäne Architektur. In welches Verhältnis tritt der Mensch zur gebauten Umwelt im Zeitalter des Anthropozäns? Wie wird er sichtbar gemacht oder unter welchen Bedingungen betrachtet?

Wenn man davon ausgeht, dass das Anthropozän Projekt vor allem zu Auflösungen der Grenzziehungen zwischen Natur und Kultur, Subjekt und Objekt, Mensch und Umwelt führt, ließe sich eigentlich mit der Architektur entgegenthalten, dass diese schon immer ‚anthropozän‘ gewesen ist.

Erstens lässt es sich historisch aufzeigen, dass seit der neolithischen Revolution, Menschen lernten ihre eigene Nahrung zu erzeugen und dabei ihre Umwelt nachhaltig veränderten. Dabei bildeten sich Wissensplateaus aus, die sowohl horizontale zeitliche Vermittlung bestimmter Wissensbestände sicherten, als auch vertikal interkulturell für einen Austausch von Techniken und Praktiken

¹ Ende des 18. Jh. (P.J. Crutzen, *Geology of mankind*. Nature 415, 2002: 23; W. Steffen, A. Persson, L. Deutsch (hrsg.), *The Anthropocene: From global change to planetary steward-ship*. AMBIO 40, 2011: 739–761), oder im Zusammenhang mit der Entwicklung der Landwirtschaft vor 7000 bis 8000 Jahren (W. Ruddiman, *The atmospheric greenhouse era began thousands of years ago*, «Climate Change» 61, 2003: 261-293).

² W. Steffen, J. Grinevald, P. Crutzen und J. McNeill, *The Anthropocene: conceptual and historical perspectives*, 2011: S. 843.

³ Zum Ende der großen Narrative und dem Ausbleiben einer Meta-Erzählung vgl.: J.-F. Lyotard und P. Engelmann, *Das postmoderne Wissen: ein Bericht*, 8., unveränd. Aufl. ,Wien 2015; Mit dem Ende der Geschichte sei nur ein Verweis auf die politischen Implikationen des Anthropozäns gegeben vgl.: F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte: wo stehen wir?*, München 1992; Zum Anthropozän als diskursive Modeerscheinung vgl.: I. Stengers im Gespräch mit H. Davis und E. Turpin, *Matters of Cosmopolitics: On the Provocations of Gaïa*, in (hrsg. v.) E. Turpin, *Architecture in the Anthropocene: Encounters among Design, Deep Time, Science and Philosophy, Critical Climate Change*, London 2013; Für eine kritische Genealogie des Anthropozän Begriffs und dessen Diskursökonomie vgl.: C. Bonneuil und J.-B. Fressoz, *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History, and Us*, London/Brooklyn/NY 2016.

sorgten⁴. Somit gab es kulturanthropologisch betrachtet, immer konstruierte Verschränkungen von Subjekt und Umwelt.

Zweitens lässt sich etymologisch begriffen sagen, dass *Arché* als Ursprung und Quelle, Grund, Prinzip, auf ein Hervorbringen in zweifacher Hinsicht deutet. Nämlich erstens als physische Kausalität, die in der *praxis* auf ein Ziel gerichtet ist; und zweitens auf ein Begründen im Entdecken eines *poetischen* Ursprungs und seiner Verschränkung mit der Welt. Darüber hinaus gründet sich das Verb *tektainomai*, als Bauen verstanden, vor allem auf *téchne*.

Bis in die Zeiten Platons besteht zwischen den Begriffen *téchne* und *episteme* ein unmittelbarer Zusammenhang. Dadurch, dass sie als ein praktisches Können und ein Wissen verstanden mit einander einhergehen, werden *poiesis* und *praxis* nicht nur als ein Hervorbringen im höchsten Sinne verstanden, sondern auch als Synonyme gebraucht. Die *praxis* ist somit auch gleichzeitig ein Wissen um diese⁵. Erst mit Aristoteles vollzieht sich die Trennung von *téchne* und *episteme* in eine praktische und eine epistemologische Dimension, die die Grundlage für die praktische Philosophie ist. Er kritisiert die metaphysische ‚Idee des Guten‘, die sich in hergestellten Gegenständen erfüllt, und stellt stattdessen die tugendhafte Handlung (*praxis*) dem Hervorbringen (*poiesis*) gegenüber.

Episteme steht dabei für universelle Wahrheiten ein, die die Bedingung für ein deduktives System der *theoria* sind, wie Aristoteles am Beispiel der Geometrie anführt. *Téchne* hingegen steht ein für die Künste mit ihren Kontingenzen, in denen *praxis* und *poiesis* als Gegensätze betrachtet werden. Bei der *poiesis* liegt der Zweck außerhalb des Herstellens selbst und sie wird somit als ein zweckgebundenes Machen betrachtet, die sich auf Können und Wissen, auf Technik/Kunstherrlichkeit (τέχνη [*téchne*]) beruht⁶. Sie wird somit selbst zum Mittel für ein bestimmtes Ziel, zum Beispiel im Herstellen eines bestimmten Bauwerks.

Die *Praxis* hingegen ist selbstzweckhaft, als Handeln in der Gemeinschaft, der Kommunikation und Interaktion mit seinesgleichen. In sich findet sie

⁴ J. Renn, W. Osthus, H. Schlimme (Hrsg. v.), *Wissensgeschichte der Architektur*, 3 Bände, Berlin 2014.

⁵ In seiner Kritik gegen den sophistischen Begriff von *téchne*, geht es Platon im Zusammenfallen von Machen (*poiesis*) und Tun (*praxis*), um einen ethischen Diskurs. Insbesondere darum, dass der Mensch eine Idee vom Guten hat und diese immer auf einen materiellen Gegenstand bezieht. Entgegen der sophistischen Auffassung, die ausgeht von einer Metawissenschaft (*epistemon episteme*), die sich selbst zum Gegenstand haben kann; argumentiert Platon für eine Selbstkenntnis (*to gignoskein heauton*), die sich des eigenen Gegenstandes bewusst ist (*episteme heautou*). Er geht davon aus, dass es zumindest einen Gegenstand gibt, nämlich das Gute, aus dem sich alles Wissen und die Praxis heraus formt. Damit negiert er vor allem, dass nur Fachleute (*demiourgoi*) Werke hervorbringen und Kenntnis vom Guten oder Schönen haben können. Platon: *Opera*, I. Burnet, Oxford 1973 sowie die Übersetzung von O. Apelt: *Platon, Sämtliche Dialoge*, Meiner 1988, 162c-165c.

⁶ Aristoteles, *Poetik 1*, 1447 a 10.

empirisch die situative Verwirklichung des Guten und beruht auf Einsicht, Klugheit und praktischer Vernunft (*phronesis*)⁷.

Für die Architektur heißt das – aus der Sicht Platos gesprochen: es realisiert sich ein Wissen im Bauen, in dem eine generelle Idee des Guten oder Schönen angenommen wird. Es gibt kein Wissen *über* das Bauen, das nicht *in* und *mit* der *praxis* entsteht, kein Hervorbringen ohne *poiesis*. Mit Aristoteles gibt es neben dem theoretischen Wissen, ein materielles Herstellen von Gegenständen der *poiesis* einerseits und ein tugendhaftes kommunikatives Handeln der *praxis* andererseits. Was bedeutet, dass das Herstellen von Architektur nicht nur von der Theorie getrennt wird, sondern auch als Gegenstück zum tugendhaften Handeln in der Gemeinschaft betrachtet wird.

Diese sehr unterschiedlichen Ansätze finden sich auch in den Vorstellungen der Idealstädte von Platon und Aristoteles wieder. Während sich Platon der auf die Bewohner wirkenden Integrität der Stadt mit der zentralen Akropolis als etwas Heiliges bewusst ist, fokussiert Aristoteles die räumlichen Anordnungen als Grundstrukturen für das Zusammenleben in der Polis.

Platons in Kreisform angelegte Idealstadt, hat die Akropolis zum Zentrum. Jegliche „ökonomische“ Freiheit, der Warentausch oder das Privateigentum sind aus der Polis verbannt. Stattdessen wird in ihr „ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse und Interessen der einzelnen die Idee des Guten und die Prinzipien der Gerechtigkeit realisiert.“⁸ So ermöglicht sich durch diese Form der Stadtplanung die Erfahrung einer Stadt, deren Ursache auf Prinzipien der Gerechtigkeit basiert, und letztere ständig aufs Neue hervorgebracht werden. Wenn auch nur ein Ideelles, gibt es demnach ein Wirken der Welt im Hervorbringen, das nicht nur den Menschen als alleinigen Verursacher kennt. Ein Hervorbringen im doppelten Sinne, als *poiesis* und *praxis* zugleich.

Zwar sind auch für Aristoteles die örtlichen Bedingungen einer Stadt von großem Interesse, wie er in seiner Schrift *Politeia* hervorhebt, jedoch mit einem etwas anderen Ziel: „Jede Polis entsteht von Natur aus, wenn das ebenso die ersten Gemeinschaften tun. Denn die Polis ist das Ziel jener Gemeinschaften, die Natur jedoch bedeutet Ziel. Wie nämlich jedes nach Vollendung seiner Entwicklung ist, so nennen wir dies es die Natur eines jeden, etwa die des Menschen, die des Pferdes oder die des Hauses.“⁹ Die Herausbildung der Stadt unterliegt deshalb der Annahme einer „natürlichen“ Anwesenheit des *zôon*

⁷ Aristoteles, *Nikomanische Ethik*, VI, 1139a 36 ff., 1140b 6, Zur Etymologie des Praxisbegriffs und zur Systematisierung der Handlungsformen bei Aristoteles, vgl. G. Bien; Th. Kobusch; H. Kleger (2010), *Praxis, praktisch*, in (hrsg. v.) J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 28.478. Und G. Bien, *Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles*, in «Philosophisches Jahrbuch», 76, 1968/69, S. 264-314.

⁸ Klaus Roth, *Genealogie des Staates: Prämissen des neuzeitlichen Politikdenkens*, 2., durchges. Aufl, Beiträge zur politischen Wissenschaft, Bd. 130, Berlin 2011, S. 137.

⁹ Aristoteles, *Politeia*, I 2, 1252b30-1253a1.

politikon, des auf die Polis bezogenen Menschen, der diese benötigt um sein volles menschliches Wesen zu entfalten.

Nichts desto trotz handelt es sich um eine ‚panoptische Stadt‘, in der die Kontrolle der Stadt im Vordergrund steht. Denn sie muss ‚für die Bedürfnisse der inneren Staatsverwaltung und für die des Krieges gut angelegt sein‘,¹⁰ weshalb sie einen geschlossenen, parzellierten und lückenlosen Raum vorsieht, innerhalb dessen die Individuen in ihre festen *sichtbaren* Zuordnungen gehören: Fremde, Frauen, ‚natürlichen Herren‘ und ‚natürlichen Sklaven‘. Ihre Sichtbarkeit garantieren klare Trennungen zwischen dem Haushalt *Oikos*, dem Marktplatz, der Agora und den unterschiedlichen *kômê* (Bezirken oder Dörfern) deren Zusammenschluss die *Polis* bilden. In ihr müssen alle Bedingungen zur Autarkie erfüllt werden, was bedeutet, dass sie einerseits für Feinde von Außen unzugänglich sein und im Inneren über eine ausgebaute Infrastruktur von Straßen, Informationswegen und Wasserversorgung verfügen muss¹¹.

Téchne findet im Werk von Aristoteles, wie hier am Beispiel der vorrangestellten Funktionen der Stadt deutlich wird, zunächst eine rein instrumentelle Betrachtung – gerichtet auf das Hervorbringen der Möglichkeitsbedingungen für die *praxis* zum tugendhaften Handeln. Auf der anderen Seite die *Episteme*, die einen deduktiven Wissensbestand *über* die Körper und die architektonische Umwelt bilden.

Dabei war es Aristoteles selbst, der die *poiesis* einst als Möglichkeitsbedingung betrachtete, in der sich erstens eine lebensweltliche Situiertheit des in der *In-der-Welt-Seins* erschließt und mittels der sich dann eine Welt für die Handlung eröffnet, und zweitens diese dem Menschen immer wieder Zugang zur geschichtlichen und zeitlichen Situierung seiner selbst verschafft¹².

Sie verweist demnach auf den ursprünglichen Raum des Menschen und bietet somit gleichzeitig die Grundlage für die lebensweltliche Möglichkeitskonstruktion. Demnach bietet sie vor allem die Möglichkeit mit dem wesentlichen der Architektur konfrontiert zu werden, nämlich dem was über die rein instrumentale oder zweckorientierte Nutzung hinausgeht, also der Beziehung von Subjekt zu konstruierter Umwelt.

Das Anthropozän geht von einem gerichteten und irreversiblen Wirken des *Anthropos* auf seine Umwelt aus. Eine Umwelt, die demnach eine anthropozäne Architektur wäre, weil sie auf eine bestimmte Funktion hin konstruiert worden ist, das heißt funktionell oder instrumental betrachtet wird. Somit weist sie eine evidente Nähe zum *téchne* Begriff auf, wie er bei Aristoteles Verwendung

¹⁰ Ebd., 1330b.

¹¹ Ebd., 1326b 24, 1327a 5.

¹² So schreibt Aristoteles in *Metaphysik* Buch V, 1013a zu den Sieben unterschiedlichen Bedeutungen von Prinzip: Ursachen oder auch «Prinzipien heißen auch die Künste (*téchmai*) und unter ihnen am meisten diejenigen, welche für andere Künste den Zweck bestimmen», in dem Fall die Architektonischen. Eine Aristoteles Rezension zum Verhältnis von *poiesis* und *praxis*, die den Moment der *poiesis* als wesentliche Bestimmung für Handeln und Existenz erschließt findet sich bei: G. Agamben, *Der Mensch ohne Inhalt*, Dt. Erstausg. übersetzt v. A. Schultz, 2. Aufl., Berlin 2012, S. 91-124.

findet, genau weil es ein theoretisches Wissen um die Umwelt gibt, die die *praxis* determiniert, während die *poiesis* darin ein Mittel zu einem vom *Anthropos* bestimmten Zweck wird.

In welchem Verhältnis steht also das Subjekt zu seiner konstruierten architektonischen Umwelt im Zeitalter des Anthropozäns? Welche Stellung nimmt das Wissen in der anthropozänen Architektur ein?

Gibt es darin nur ein *Wissen über* lebensweltliche Zustände des Seins, dass wie bei Aristoteles, eine deduktive Allgemeingültigkeit der Funktionen determiniert? Oder gibt es ein *situiertes Wissen*, das – in Anlehnung an Plato – im Ineinandergreifen von Subjekt und Umwelt entsteht?

Um bei den zuvor eingeführten Idealstädten zu bleiben, könnte der Ausgangspunkt für diese Fragen sein sich damit zu befassen, auf welche Weise der *Anthropos* mittels anthropozäner Architektur *sichtbar* und somit regierbar gemacht wird.

Im Rahmen dieser Problematik werden dafür zwei Filmbeispiele angeführt, die jeweils unterschiedliche Sichtweisen auf die Subjekt/Umwelt Beziehung vorführen. Zum einen ein Forschungsfilm des amerikanischen Stadtforschers William H. Whyte – *The Social Life of Small Urban Spaces* (1980) und zum anderen *Playtime* (1969) vom französischen Regisseur Jacques Tati.

1. Parzellierungen des sozialen Lebens

Am unteren Bildrand erscheint eine blaue Uhr, positioniert auf einer Balkonbrüstung. Aus dieser Perspektive taktet sie mit dem alles übertönenden Geräusch des Sekundenzeigers den sich unter ihr befindenden Verkehr im Zeitraffer. Schnell wird deutlich, dass es sich nicht etwa um eine Dokumentation handelt, sondern um einen Versuchsaufbau, in dem mittels Aufnahme und Taktung das Verhalten der Menschenmenge am *Seagram Place* in New York untersucht werden soll. Der Forschungsfrage nachgehend, wo sich Menschen zu welcher Uhrzeit aufhalten, folgt die Hypothese: vor allem dort wo die Sonne ist.

Die 1969 gegründete Forschungsgruppe ‚The Streetlife Project‘ um den Stadtforscher William H. Whytes, wurde von der New Yorker *City Planning Commission* beauftragt, herauszufinden welche Faktoren für die intensive Nutzung städtischer Räume relevant sind. Diese Studien waren darauf ausgelegt, die Basis für stadtplanerische Gestaltungsmerkmale und städtebauliche Gesetze zu liefern und somit normativ auf das städtische Leben wirken zu können.

Dabei erinnern die für die Studien verwendeten Analysetechniken und Instrumente mit ihrer Rastererfassung und Präzision an Lillian und Frank Gilbreths Chronozyklografien, die nach dem Vorbild von Frederick Taylor bis ins kleinste Detail Bewegungsstudien von Arbeitsprozessen systematisieren sollten um letztere zu optimieren.

Zum Einsatz kommen, die zuvor angeführte Uhr, Datenblätter, Balkendiagramme, Kameras mit Zeitraffer, sowie tabellarische Aufzeichnungen und Kartografien der 14 untersuchten öffentlichen Plätze in New York.

Auffällig ist hierbei zunächst, dass ganz im Zeichen von Gilbreths Chronozyklografien, in Whytes Film, das Verhalten menschlicher Lebensweisen aus einer maschinellen Perspektiven betrachtet wird.

Menschen haben hier kein Gesicht, keine Namen, keine Stimme. Stattdessen werden sie in Kategorien sichtbar gemacht, innerhalb derer sie eine Funktion erfüllen und ihr Verhalten dokumentiert werden kann: Obdachlose, Wahnsinnige, Polizisten, Frauen, Männer, Paare, Gruppen.

Auf Basis dieser Forschungsergebnisse sollen städtebauliche Normierungen entstehen, die das Leben auf diesen Plätzen besser machen sollen – jedoch eigentlich ohne das Leben als solches zu berücksichtigen. Denn die gewählte Kameraperspektive von einem Hochhaus herab, richtet einen panoptischen Blick auf alles unter ihr mess-, klassifizier- und kategorisierbare.

Alles um später Korrelationen von den erfassten Datentabellen, von männlich / weiblich Ratio über Platzneigungen bis hin zu offenen oder geschlossenen Räumen, zu finden, anhand derer sich die Erkenntnisse über das Leben heraus kristallisieren. Beispielsweise, dass Individuen meistens dort sitzen würden, wo es Sitzgelegenheiten für sie gibt¹³.

Auf Basis der minutiös erfassten Daten – symbolisiert durch die Aufzeichnungssysteme von Datenblatt und Uhr – werden Gestaltungsrichtlinien für einen geschlossenen, parzellierten und lückenlosen Raum erstellt, der außerhalb des Lebens und außerhalb der Zeit existieren kann. Eine ‚panoptische Stadt‘, in der die Ordnung durch Kanalisierung und Regierung von allen erfassbaren Funktionen hergestellt wird. Zwei zentrale Aspekte kommen hierbei zur Geltung, die diese Architektur als anthropozäne Architektur charakterisieren.

Erstens wird mit der Einführung einer neuen Zeitlichkeit, eine Umwelt geschaffen, die mit ihrer Allgemeingültigkeit außerhalb der menschlichen Zeitlichkeit des Lebens existieren kann.

Mit Michel Foucault gesprochen wird hier eine «Heterotopie der Zeit» eingeführt, mit dem Anliegen «alles zu sammeln und damit gleichsam die Zeit anzuhalten oder sie vielmehr ins Unendliche in einem besonderen Raum zu deponieren; die Idee, das allgemeine Archive einer Kultur zu schaffen; der Wunsch alle Zeiten, alle Epochen, alle Formen und Geschmacksrichtungen an einem Ort zu einschließen; die Idee, einen Raum aller Zeiten zu schaffen, als könnte dieser Raum selbst endgültig außerhalb der Zeit stehen»¹⁴. So als könnte das Anthropozän außerhalb der Zeit stehen.

Zweitens wird in diesem Versuch wird der Raum als reine *Praxis* verstanden, in der der Mensch als *causa efficiens* den Raum nachhaltig und irreversibel verändert. Dem *Anthropos* wird darin eine ganz besondere Rolle zugeteilt, nämlich in erster Linie als der Baumeister, der eine bestimmte *causa finalis* oder Nutzung intendiert, die er aus der theoretischen Erkenntnis über sich selbst

¹³ «People tend to sit where there are places to sit». 12:19 min. W. H. Whyte, *The Social Life of Small Urban Spaces* (1980).

¹⁴ M. Foucault, *Andere Räume*, in (hrsg. v.) K. Barck, *Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik: Essais*, 1. Aufl., Leipzig 1990, S. 43.

plant, und zweitens als Nutzer, der in diesem Raum mit Aristoteles gesprochen eine tugendhafte Praxis des ‚guten Lebens‘ ausübt.

Anthropozän ist diese Architektur somit aus zwei Gründen. Erstens wird der *Anthropos* als zentrales Wesen betrachtet, der sich seine Umwelt nachhaltig selbst schafft, während er selbst eine feste unveränderliche Kategorie bleibt. Zweitens, weil *nur* dem *Anthropos* darin die Möglichkeit des Hervorbringens zugeordnet wird. Damit liegt dem Anthropozän ein *téchne* Begriff zugrunde, der die *poiesis* als lebensweltliche Situierung weitgehend ausklammert. Hervorbringen ist wie auch bei Aristoteles nur als *praxis* möglich.

Darin bleibt jedoch die lebensweltliche Verschränkung des Subjekts mit seiner Umwelt zunächst unbeachtet. Nämlich alles was sich nicht nur als *praxis* verstehen lässt und dennoch ein hervorbringen darstellt. Formen des Lebens, die sich nicht kategorisieren lassen; Verschränkungen mit der Umwelt, die keinen parzellierten Raum finden.

Jedoch wird im Forschungsfilm von Whyte, die wissenschaftliche Methode des Erfassens und Aufzeichnens von Leben mit einer Schlüsselfigur konfrontiert, nämlich der unverbesserlichen und ‚unerwünschten Person‘, die sich nicht unter die namenlosen Individuen oder Arten von Gruppen fassen lässt. Sie ist der Obdachlose, die «Taubenfrau», Drogendealer, Schmuggler und «frei zirkulierende Essensstände». Kurz: all das Unkontrollierbare. Durch ihr monströses Leben stellt die ‚unerwünschte Person‘ die Grenze des Rechts in Frage, denn einerseits wird sie im Film dafür verantwortlich gemacht warum Sitzkanten mit Gitterstäben versehen werden oder Bänke zu kurz gestaltet werden, um auf ihnen zu schlafen, andererseits wird darauf hingewiesen, dass sie generell harmlos ist, sich ordentlich verhält und somit nicht gegen das Recht verstößt. Man findet sie meist in den Zwischenräumen und Lücken des parzellierten Raumes, wo sich andere Leute nicht aufhalten. Die einzige Funktion, die ihr zugeteilt werden kann, ist, dass sie einen Service für alle anderen darstellt, in dem sie die Normalität der anderen versichert. Der Anomalie wird hier eine tragende Funktion zugeteilt innerhalb dieser sie funktionieren kann, jedoch nicht von Aufzeichnungssystemen wie Tabellen oder Datenblättern erfasst werden kann. Sie bleibt demnach unsichtbar, macht jedoch die Normalität sichtbar.

Denn einerseits ist Anomalie ein gesellschaftlich seltenes Phänomen, das jedoch andererseits durch ihre Lebensweise, das Normale konstituiert. Mittels ihrer Monstrosität, ist sie Ausnahme, Grenze und Extremfall zugleich, und konstituiert das Gesetz, sowohl der Natur als auch des Rechts, in dem sie in ihrer Lebensweise «das Unmögliche und das Verbotene kombiniert»¹⁵.

Die Anomalie entzieht sich der Sichtbarkeit und Regierbarkeit, denn sie hat weder einen Raum in der lückenlosen parzellierten „panoptischen Stadt“, weil sie sich die Brüche zu eigen macht und in den Rissen des Raumes verweilt, noch bring sie gesetzliche Antworten hervor. Sie widerspricht dem Recht, obwohl sie

¹⁵ M. Foucault, *Die Anormalen: Vorlesungen am Collège de France (1974-1975)*, übers. von M. Ott und K. Honsel, 3. Aufl., Frankfurt am Main 2013.

dessen auf die Spitze getriebener Bruch ist und einen Verstoß darstellt. Sie lässt das Gesetz verstummen, obwohl sie dieses verletzt. Darüber hinaus verfolgt sie keinen *telos*, ihr kann keine Funktion außer der Konstitution der Normalität selbst zugeteilt werden. Sie verweist somit auf ein Hervorbringen, das nicht nur aus der *praxis* resultiert, sondern auch aus der *poiesis* als lebensweltliche und historische Situierung und Verschränkung mit der Umwelt.

Darin wird nicht nur der parzellierte Raum und die Grenzen des sozial-rechtlich-biologischen hinterfragt, sondern eine anthropozäne Architektur an sich, denn der *Anthropos* wird darin als feste unveränderliche Kategorie in Frage gestellt. Die Anomalie entzieht sich nicht nur einer Funktion in der *praxis* als Verursacherin, als *causa efficiens* im Hervorbringen, sondern verweist auf die situierten Verschränkungen von Mensch-Tier, Mensch-Maschine und Subjekt/Umwelt. In diesen Verschränkungen, sind es die Brüche, die Widerstände, die Widersprüche und die Diskontinuitäten, die sich der anthropozänen Architektur entziehen, weil es keinen zentralen *Anthropos* gibt, der seine Umwelt nachhaltig verändert. Vielmehr verändert sich der ontologische Status des *Anthropos* mit seinen Verschränkungen.

2. Die Mensch-Architektur-Maschine

Ein Beispiel, das mit diesen Verschränkungen arbeitet und die Brüche als produktive Momente im Hervorbringens herausstellt, ist der Film *Playtime* von Jacques Tati.

Auch hier wird der Betrachter durch eine maschinelle Perspektive in die erste Szene eingeführt. Die sich in der Glasfassade eines Hochhauses spiegelnden Wolken lassen den Himmel und dessen gespiegeltes Simulacra ununterscheidbar eins werden und machen darin die Glasfassade als solche unsichtbar. In der darauf folgenden Szene wird jedoch ebendieser ununterscheidbar nahtlose Übergang von Natur und Architektur in einer Ironie aufgebrochen. Denn als der Hauptprotagonist Monsieur Hulot – dargestellt durch Jacques Tati selbst – den neben sich stehenden Portier nach Feuer fragt und sich mit der Zigarette im Mund zu ihm neigt, widersetzt sich die Architektur dieser Handlung. Die Unsichtbarkeit der Glasfassade und der zuvor erschienene nahtlose Übergang von Architektur und Umgebung, konfrontiert Hulot damit, dass er gerade von der riesigen Fensterscheibe einer Eingangshalle am Rauchen gehindert wurde.

Dieser bis heute als innovativ und flexibel geltenden Vorhangfassade aus Glas und leichter Aluminium Konstruktion, setzt Tati gezielt in seinen Film eine materielle Widerspenstigkeit entgegen, die die Menschen in ihrem Denken und Handeln mit ihrer lebensweltlichen Verschränkung konfrontiert. Durch den gesamten Film hindurch deutet Tati auf die Absurdität moderner Architektur, die durch ihre vielschichtigen Kontrollmechanismen genau das nicht zu fassen bekommt was es eigentlich zu kontrollieren sucht, nämlich das Leben selbst.

Spielerisch verweist Tati darauf, dass sich das Menschliche durch seine Offenheit, permanent den ihm zugeteilten (Nutzer-)Funktionen entzieht und

nicht von der Technik zum Bestand dieser gemacht werden kann, ohne jedoch das Organische als Gegensatz zum Technologischen zu belassen. So widersetzt, bricht und kollabiert die Architektur letztendlich auf ironische Weise als Akteurin in der Verschränkung mit dem diskontinuierlichen Handeln der Menschen. Mittels dieser Ironie zeigt Tati auf, dass Körper nicht nur technologisch determiniert sind, stattdessen sind Mensch und (Architektur-)Maschine eins geworden. Womit Tati einen produktiven Widerspruch aufbaut, den er nicht dialektisch auflöst, sondern als solchen belässt: die Grenzen von Mensch-Maschine sind zwar durchlässig, jedoch widersetzen sie sich einander ständig¹⁶.

Paradoxerweise kommt jedoch Tati für diese Inszenierung des Lebens nicht drum herum, seine AkteurInnen in eine ganz bestimmte Konfiguration zu setzen. Denn Ursprünglich war zur Filmkulisse das in den 60er Jahren entstehende moderne Büroviertel *La Defense* im *Département Haute-de-Seine* in Paris vorgesehen. Tati selbst wurde indes zu Beginn der Dreharbeiten mit der Unkontrollierbarkeit der äußeren Umstände konfrontiert und ließ deshalb zwischen 1964-65, ähnlich wie D.W. Griffith für *Intolerance* (1916), die komplette Kulissenstadt *Tativille* vor den Toren von Paris errichten, mit Autostraßen und Fassadenkonstruktionen aus Holz- und Kunststoffflächen, die auf Gleisen bewegt werden konnten¹⁷. Akteurinnen aus Pappe und AkteurInnen, die vortäuschen Pappfiguren zu sein, produzieren eine Assemblage aus multiplen Narrationen, die im Hintergrund den Raum ins endlose vertiefen. Narrationen, die nicht nur dazu auffordern den Film mehrere Male, sondern auch aus unterschiedlichen Positionen im Kino zu sehen¹⁸.

Zu jener Zeit konnte dieses Detailreichtum nur auf 70mm Farbfilm eingefangen werden, woraus sich Tati erhoffte gegen die Konkurrenz des Fernsehens durchsetzen zu können. Stattdessen trat das Gegenteil ein, denn zusätzlich zu den hohen Produktionskosten, konnten nur große Filmpaläste mit ihren technischen Möglichkeiten den 70mm Film projizieren. Darüber hinaus verschwanden die 70mm Projektoren innerhalb weniger Jahre vollständig aus den Kinos, weil es kaum Filme in dem Format gab. Der Film brachte Tati in den finanziellen Ruin und war somit sein letztes großes Werk.

Wenn nicht unbedingt in den finanziellen, so zumindest in den ideologischen Ruin, bringt der Film jedoch auch die Vorstellung einer anthropozänen Architektur.

Erstens verweist er darauf, dass Geschichte ihre Objekte und Epochen

¹⁶ Zum Ineinandergreifen von Mensch-Maschine und dem produktiven Widerspruch von konstruierten und imaginierten Körpern vgl.: D. Haraway, *Ein Manifest für Cyborgs*, in Dies. und C. Hammer, *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt am Main 1995.

¹⁷ (Hrsg. v.) M. Glasmeier und H. Klippel, »Play Time« – *Film interdisziplinär Ein Film und acht Perspektiven*, Münster 2005, S. 8.

¹⁸ Filmkritiker Noë Burch formuliert kurz nach dem Erscheinen des Films eine ähnliche Kritik: «Tati's film [is] the first in the history of cinema that must be seen not only several different times, but from several different distances. It is probably the first really "open" film. Will it remain the only one?» N. Burch, *Une Praxis du cinema*, Paris 1986.

nicht entdeckt, sondern konstituiert werden, indem diese im Film als in Reflexionen oder Faksimile erscheinen. So wie eine Touristengruppe im Film das historisch gewachsene Paris nur vermittelt zu sehen bekommt: «eine Reflexion des Eiffelturms in der Glastür, eine Abbildung von Sacre-Coeur auf einem Kopftuch, [...] oder sich eine griechische Säule als Mülleimer entpuppt, drückt man nur an der richtigen Stelle»¹⁹.

So entdeckt auch das Anthropozän keine neue Zeitlichkeit, sondern konstituiert den *Anthropos* nach ihrem diskursiven Belieben als ursprüngliche und überhistorische Entität.

Zweitens ist der *Anthropos* bei Tati, keine Funktion, die mit einem *telos* eine gerichtete Handlung ausübt, sondern löst sich in der Verschränkung mit der Umwelt auf und bringt darin ständig Brüche, Diskontinuitäten und Widerstände hervor. Der *Anthropos* ist somit weder der Verursacher seiner nachhaltig und irreversibel veränderten Umwelt, noch ist er als heiliger unveränderlicher Organismus gegeben, der nur als Gegensatz zur Umwelt betrachtet werden kann. Vielmehr ist es ein dualistisches Ideal des Anthropozäns, das der Film in seinen Widersprüchen belässt.

Mittels einer Reihe von Gleichzeitigkeiten, multipler Perspektiven, partieller Identitäten, Ineinander-Rauschen menschlicher Stimmen und maschineller Geräusche, der Tiefenschärfe der Kameralinse und der Länge der Szenen überlagern sich Hintergrund und Vordergrund, Organismus und Umwelt, sodass es dem Betrachter überlassen wird eigene Narrationen von imaginierten Körpern hervorzubringen und zu verfolgen. Statt Abschlüssen von Szenen, gibt es permanente Wechsel; statt Weiterführungen, ständige Wiederholungen, die in einer Absurdität von maschinellen linearen Prozessen münden. Prozesse, die ohne die Intention handelnder Subjekte ablaufen, aber *Tatville* in ameisenhafter Bewegung halten, dann schließlich brechen und ins Chaos münden.

Anomalien treten hier nicht mehr nur als markierte ‚unerwünschte Personen‘ oder Organismen auf, sondern als Subjekt/Umwelt Verschränkungen, die unsichtbar sind und dennoch in ihren Brüchen das widerspenstige Ineinandergreifen von Mensch-(Architektur-)Maschine sichtbar machen.

Dennis Pohl
Universität der Künste - Berlin
✉ d.pohl@udk-berlin.de

¹⁹ N. Mayrhofer, *Leben in Tatville*, in: «die tageszeitung» (taz) vom 2. November 2002.

*Recensioni,
discussioni e note*

Discussione

Per un'ecologia della separazione **Frédéric Neyrat sull'Antropocene***

Sara Baranzoni

All'interno del dibattito francese sull'Antropocene, dove, diversamente dall'Italia, già tante voci si sono alternate e sovrapposte nell'interpretazione del fenomeno epistemico che tale termine ha generato, il filosofo Frédéric Neyrat si è distinto nel provare, con una serie di articoli, interviste, ed in particolare con il suo ultimo libro¹, a dar conto del sostrato di quello che prontamente si è imposto come l'approccio dominante. Seguendo Neyrat, scopriamo che non si tratta in realtà di *un* discorso unitario, quanto piuttosto di una tendenza che sembra attraversare e tenere insieme diverse linee filosofiche, economiche e scientifiche, e che egli riassume nell'appellativo comune di *geo-costruttivismo*. Da «ingegneri e architetti che vorrebbero trasformare la Terra in macchina pilotabile», a «biologi che credono sia meglio resuscitare specie scomparse piuttosto che proteggere quelle ancora esistenti», a «politologi che offrono ricette per una governance globale», a «businessmen che considerano i cambiamenti climatici come un nuovo mercato»; da «geografi affascinati dalla potenza dell'umanità all'epoca dell'Antropocene» a «sociologi ed antropologi che affermano l'assenza di un mondo comune e la necessità di comporne uno»; da «saggisti che promuovono il nucleare per tutti» a «profeti che annunciano la morte della natura o la nascita del transumano», «filosofi che ci invitano ad accelerare il nostro dominio tecnologico sulla società» ed «ecologisti paradossali che vantano i meriti della fratturazione idraulica e sognano la sparizione di ogni ecologia a carattere politico»², questa linea sembra mal celare un certo compiacimento rispetto all'evento “materiale”

* This publication was sponsored by the Prometeo Project of the Secretariat for Higher Education, Science, Technology and Innovation of the Republic of Ecuador.

¹ F. Neyrat, *La part incostructible de la Terre. Critique du géo-constructivisme*, Paris 2016. Tra le altre pubblicazioni dell'autore sul tema segnaliamo F. Neyrat, *Critique du géo-constructivisme. Anthropocène & géo-ingénierie*, «Multitudes», 56, Été 2014, <http://www.multitudes.net/critique-du-geo-constructivisme-anthropocene-geo-ingenierie/>; *On the Political Unconscious of the Anthropocene. Frédéric Neyrat interviewed by Elizabeth Johnson and David Johnson*, in *Society and Space*, March 2014, <http://societyandspace.org/2014/03/20/on-8/>. Si veda anche, per completezza, il suo libro-manifesto *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, Paris 2014.

² F. Neyrat, *La part incostructible de la Terre*, cit., pp. 10-11.

dell'Antropocene³, e alle delizie dello sviluppo tecnologico sregolato che ne consegue.

In un crescendo polemico senza attenuazioni, Neyrat propone un'ampia traversata di tutte queste teorie, sfornando un'inchiesta filosofica dall'indole *decostruttiva* che egli stesso definisce "empirica", dal momento che affronta il tema dell'Antropocene principalmente a partire dai progetti ai quali ha dato luogo, che siano teorici o d'ingegneria, biologia di sintesi, e più in generale di rifacimento della Terra, o piuttosto ecologici, ambientalisti ed eco-moderni, riuscendo sempre a smascherare la loro comune intenzione *costruttivista*. Per fare ciò, il suo attacco si muove con precisione su tre fronti, ossia criticando la rispettiva concezione dell'Uomo o dell'Umanità, della Natura o della Terra, e delle tecnologie, tre macro-entità il cui significato si intreccia nelle diverse *Weltanschauungen* prese in considerazione, arrivando così a scardinarne le rappresentazioni che articolano l'equilibrio di ciascuna in termini di soggetto, oggetto e strumento.

Scendendo nel dettaglio, risulta piuttosto semplice aderire al biasimo nei confronti della geo-ingegneria, ossia, il tentativo di controllare il clima attraverso la sua ottimizzazione tecnologica – espressione del lato più puro del geo-costruttivismo e del nuovo spirito "climatico" del capitalismo, ravvivato, quest'ultimo, dall'apparire di un nuovo bene ("la Natura") da mettere a profitto. Eppure, è proprio questa la visione che sembrerebbe derivare dal senso più immediato del significante Antropocene: "L'uomo è divenuto una forza geologica". Un'affermazione che pare sottendere alla rappresentazione mitologica di "Un Uomo" (umanità), inteso come soggetto unico e strapotente, opposto alla "Terra" come oggetto unico (unitario ed unificato) e subalterno.

Affondando le sue radici metafisiche nella scienza moderna di Galileo, Bacon e Descartes, tale visione propone una Terra-*scatola vuota* (*boîte vide*), puro contenitore numerico di elementi altrettanto quantificabili, plasmata e continuamente rimodellata dagli agenti umani, che poco alla volta l'hanno riempita *costruendo la sua naturalità* (che altrimenti *non esiste*) secondo la propria razionalità. Non manca, in tale rappresentazione, una certa forma di nichilismo, afferma Neyrat, come appiattimento ontologico per cui non solo non si distingue più alcuna gerarchia di valori, ma ogni forma di esistenza è

³ Facendo riferimento ad un'altra fondamentale opera sul tema (J.-B. Fressoz, C. Bonneuil, *L'événement Anthropocène. La terre, l'histoire et nous*, Paris 2013), Neyrat sottolinea in ogni suo scritto la differenza fondamentale tra l'evento cognitivo (l'invenzione del significante Antropocene con tutte le controversie ad esso legate) e l'evento materiale (il problema storico-climatico-socio-politico) che l'Antropocene descrive. Anche se tale doppia evenemenzialità viene spesso confusa, «come se la narrazione (*story*) avesse a che fare con la costituzione stessa del fatto (*history*)», l'evento materiale, come dimostrano attentamente Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz, ha radici antiche, e non è affatto vero che prima del 2000, anno della coniazione del termine, su questi argomenti regnassero le tenebre dell'ignoranza. Cfr. F. Neyrat, *Critique du géo-constructivisme*, cit.

semplicemente un materiale come gli altri⁴. Una volta instaurata la fiducia in questa narrazione, diviene semplice per gli umani imporre le loro regole: la Terra divenuta oggetto, veicolo meccanico decentrato al pari del “vascello spaziale” errante immaginato da Richard Buckminster Fuller⁵, deve essere guidata, pilotata, e quale migliore terapeutica della geo-ingegneria per curare l’angoscia generata dall’imprevedibilità del suo fluttuare inesorabilmente verso la sua fine?⁶

Nel concreto, se i progetti di *ricostruzione* della Terra potrebbero di primo acchito sembrare ancora *fiction*, la ricognizione compiuta da Neyrat delle teorie scientifiche più accreditate – esemplare in questo senso il riferimento dello stesso Paul Crutzen, inventore del termine Antropocene, alla necessità di pensare a un “piano B” geo-chimico⁷ –, del pensiero elaborato da certe *think tanks* e della realtà dei progetti di *technofix*⁸ o *terraformazione*⁹ più disparati, consente di cominciare a presagire l’«incubo» cui si rischia di andare incontro.

Chiaramente, in uno stato di urgenza e di fronte all’impossibilità di cambiare radicalmente e subito le abitudini rispetto alla dipendenza dai combustibili fossili, viene facile pensare che una soluzione tecnologica potrebbe quantomeno permettere di guadagnare tempo. Ma ancora una volta, il nostro ci mette in guardia da ogni facile cedimento: qualsiasi manipolazione dell’atmosfera solleverebbe innanzitutto e a sua volta enormi pericoli ambientali, per il fatto che, come sostiene anche Clive Hamilton, la Terra è una «bestia poco cooperativa»¹⁰, che non per forza reagirà come ci si immagina o come si desidera, e potrà anzi sempre produrre un’eccedenza rispetto a qualsiasi processo di manomissione tecnologica, incalcolabile su scala globale, così che sempre ci si troverà costretti a rispondere con una nuova iniezione di tecnologia, generando una catena infinita di aggiustamenti, via via sempre più necessari. Senza contare gli enormi problemi politici (chi decide come si regola il “termostato”? chi si fa carico dei possibili effetti collaterali involontari?) che si solleverebbero. Dato

⁴F. Neyrat, *La part incostructible de la Terre*, cit., p. 79.

⁵R. Buckminster Fuller, *Operating Manual for Spaceship Earth*, Southern Illinois University Press, 1969.

⁶In effetti, afferma Neyrat, l’ingegneria climatica si crede talmente onnipotente da credere di poter persino arrestare o sovvertire l’entropia. Cfr. Id., *La part incostructible de la Terre*, cit., p. 58.

⁷In un famoso articolo del 2006 (*Albedo Enhancement by Stratospheric Sulfur Injections: A Contribution to Resolve a Policy Dilemma?*, in «Climatic Change», August 2006), egli precisa in effetti che sarebbe certo meglio ridurre le emissioni di gas serra piuttosto che sparare uno scudo di zolfo nell’atmosfera, ma che allo stesso tempo la possibilità che ciò avvenga non è altro che una “pia illusione”.

⁸Neyrat cita a proposito la definizione che Clive Hamilton fornisce di “technofix”: «una soluzione di fortuna tecnologica che non cambia nulla nelle cause dei cambiamenti climatici», o ancora, quella di James Rodger Fleming: «l’equivalente di una dose di stupefacenti per un tossicomane». Cfr. F. Neyrat, *La part incostructible de la Terre*, cit., p. 64.

⁹Termine tipico della fantascienza, sta a indicare la possibilità di rendere “meno ostile” o abitabile al pari della Terra un altro mondo o pianeta. Ovviamente oggi sarebbe la Terra stessa quello spazio *altro*, da rendere vivibile. F. Neyrat, *La part incostructible de la Terre*, cit., p. 88.

¹⁰Clive Hamilton, *Earthmaster. Playing God with the climate*, Crows Nest: Allen & Unwin, 2013, p. 37.

questo scenario, è facile immaginare quali paesi sarebbero beneficiati, quali cioè potranno continuare a “bruciare allegramente” combustibili fossili mantenendo lo stesso modello economico e di sviluppo, lo stesso tipo di organizzazione e dominazione sociale, al fine, cosiddetto verde, di salvare la terra, e quali no.

Ciò che risulta invece più sorprendente, e che a nostro avviso costituisce la parte più radicale e convincente dell'operazione di Neyrat, è lo svelamento di come, dietro alle bandiere ecologiste e ambientaliste di certe organizzazioni *mainstream* e di pensatori altrettanto in voga, si nasconda in realtà (non solo la stessa logica, ma anche) la stessa partizione uomo-natura propria del geo-costruttivismo, con la differenza che in questo caso l'elemento da salvaguardare sarebbe l'ambiente (mentre per il geo-costruttivismo l'imperativo *face à l'Anthropocène* è salvare l'uomo). Ciò avviene fin dagli anni '70, con la nascita della teoria della resilienza, divenuta in seguito una delle parole-feticcio delle scienze ambientali e definita come «la capacità di agire con il cambiamento e di continuare a svilupparsi»¹¹. Descrivendo un mondo “turbolento”, imprevedibile e in continua mutazione, tali teorie si incentrano sulla tendenza alla persistenza degli individui, che permette loro di far fronte ai cambiamenti, così come ai disastri ecologici, economici e sociali, senza mai cercare di attaccarsi alle loro cause primarie, ma facendo piuttosto perno sulle loro capacità adattive, e dunque modificando il loro modo di vita o l'ambiente circostante. Più recentemente, sempre secondo l'autore di *Atopies* si sono distinti approcci ecologici definiti “post-ambientalisti”, che, di fronte all'impossibilità di stabilire un presunto “stato naturale” della Terra, e di preservarla dal contatto con le modificazioni necessariamente implicate dalla presenza umana, rigettano ogni tentativo di limitare le alterazioni o artificializzazioni antropogeniche nella sua operazione di salvataggio. O ancora, correnti accelerazioniste che, pur riconoscendo la pertinenza della posta in gioco climatica fanno appello a «una politica prometeica di padronanza massimale sulla società e sul suo ambiente»¹², arrivando a desiderare di spingere l'Antropocene fino ai suoi limiti. Partendo dal presupposto che non ci sono dati davvero “naturali”, e nemmeno un “equilibrio cosmico” precedente, pensatori radicali come Ray Brassier interpretano il prometeismo accelerazionista come «il tentativo di partecipare alla creazione del mondo senza doversi sottomettere a un piano divino»¹³. Una simile espansione oltre i limiti della terra e del corpo umano giunge a una sottile linea di contatto con i più raccapriccianti orientamenti transumanisti, i quali, consci del rischio dell'estinzione della specie umana, sognano di poter costruire nuove forme di vita post-umane grazie a cibernetica, nanotecnologie e ingegneria genetica,

¹¹ Cfr. F. Neyrat, *La part incostructible de la Terre*, cit., p. 139.

¹² A. Williams, N. Srnicek, “Manifesto per una politica accelerazionista”, trad. it. disponibile online: <http://www.euronmade.info/?p=1328>.

¹³ R. Brassier, “Prometheism and its Critics”, in R. Mackay, A. Avanesian (eds.), *#ACCELERATE: The Accelerationist Reader*, Falmouth: Urbanomic, 2014.

“umani transizionali” che grazie alla loro longevità e alle loro incredibili capacità cognitive potranno in un futuro nemmeno troppo lontano gli uomini.

Tutti questi “ecologisti moderni”, il cui discorso innerva ormai tutti i dibattiti di scienze umane e sociali ed ecologia scientifica imponendo la propria egemonia, sono secondo Neyrat sempre meno capaci di contrastare l’anaturalismo tipico della geo-ingegneria, così come di proporre un’ecologia politica radicale e convincente. Anche quando ne comprendono i rischi, incalza, sono incapaci di ritirarsi dalla corsa sfrenata all’innovazione, e tentando di battere il capitalismo sul suo stesso terreno, e con le sue stesse armi, non si accorgono che giocando in casa quest’ultimo sarà sempre vincitore, finendo in tal modo per elaborare in tutte le loro forme un *eco-costruttivismo* sempre più colluso coi progetti geo-costruttivisti, e dai fondamenti teorici inquietantemente affini. Basti pensare a quali sono le nozioni-chiave che cuciono insieme questi indirizzi di pensiero. In primo luogo, l’“incertezza”, che diviene il substrato concettuale di riferimento assoluto. Spingendo fino agli estremi l’apporto delle teorie che insistono sulla precarietà ontologica del mondo (in questo senso *La nuova alleanza* di Prigogine e Stengers rappresenta uno dei capisaldi, ma ancor prima l’opera di Whitehead) e di quei filosofi che hanno tentato di riabilitare il caos e i flussi instabili (Serres, Deleuze, Irigaray), ognuna di queste teorie arriva a suo modo a rigettare ogni visione della natura come equilibrata o stazionaria, affermando di contro l’instabilità e l’imprevedibilità di qualsiasi cosa. Il ché non costituisce affatto un pericolo, ma rappresenterebbe anzi quella riserva dalla quale gli organismi e le società possono attingere per adattarsi a nuove situazioni, per potersi trasformare, e dunque sopravvivere. Ancora, e sempre sulla base delle filosofie del processo, si proclama euforicamente “la morte della natura”, e con essa, di ogni regola (e “mondo”) a priori. Per gli eco-costruttivisti, tutto è processo, e in questo senso, tutto è costruibile. Conseguenza inevitabile: il mondo si può fare e rifare, e anche qui, lungi dall’essere considerata come una cattiva notizia, la morte della natura è salutata come l’addio alla tristezza imposta dall’idea di limiti naturali o di finitezza che essa comporta¹⁴.

La terza idea che sta alla base dell’eco-costruttivismo, ormai ripetuta come un mantra in ogni dove è: tutto è interconnesso, associata alla rappresentazione di una Terra come “corpo pieno”, vivente, organica, vitale, dove “niente esiste in modo isolato” e nella quale ogni elemento contribuisce alla buona salute ed al

¹⁴ Secondo Neyrat, quella di finita con la Natura è un’idea condivisa e diversamente declinata tra, ad esempio Latour (come vedremo in seguito), Žižek (che vede nell’ecologia il nuovo oppio dei popoli, ai quali la credenza in una natura bella ed ordinata non permette di comprendere che tutto è caos), Timothy Morton (che nella sua ontologia *object-oriented* parla di “ecologia senza natura”) o con chi, come il regista e scrittore Michal Crichton, la descrive come un inganno messo in piedi da ingenue star di Hollywood, ONG senza scrupoli che intendono lucrare sul tema, o eco-terroristi che impongono il tema del disastro climatico producendolo artificialmente. Il che porta Neyrat ad affermare che “l’alleanza tra un marxismo primitivo cacciatore d’illusioni e un eco-modernismo anti-ambientalista porta, sul piano delle idee, a una guerra di retroguardia”. Cfr. Id., *La part incostruible de la Terre*, cit., p. 196.

funzionamento della totalità¹⁵. Nata negli ambienti neo-organicisti americani, e fondatrice del pensiero ecologico, per il quale costituisce “il principio dei principi”, attraverso cui chiunque è passato al fine di sconfiggere l’idea moderna che invece nega certe relazioni (tra umani e ambiente, tra corpo e ragione, tra rivoluzione industriale ed effetti ambientali), tale idea sembra in effetti a prima vista rappresentare la risposta oppositiva più radicale al geo-costruttivismo. Eppure, gli scritti di Neyrat mostrano efficacemente come oggi tale affermazione produca nella maggior parte dei casi una sorta di trappola teorica, economica e politica che a suo parere si enuncia pragmaticamente così: «siccome tutto è in rete, legato, interconnesso, allora non è più possibile alcuna distanza rispetto al mondo in cui viviamo. Bisogna dunque accettare il mondo così com’è, con la sua turbolenza ontologica»¹⁶. Incertezza ed interconnessione divengono in tal modo le due facce di uno stesso approccio al mondo. Se tutto è legato, non si sa mai fino a che punto un fenomeno si potrà o meno propagare; siccome le frontiere sono incerte, le relazioni tra cose si faranno sempre più consistenti e allo stesso tempo più permeabili, risultando, in generale, sempre molto più potenti di quello che si è potuto pensare. Di fronte alle difficoltà concettuali così poste, la strategia degli ecologi della resilienza, ma non solo, diviene allora *integrare*. Integrare le differenze di scala, di tempo e di spazio, i sistemi naturali e sociali, mettere tutto insieme insomma, sullo stesso livello relazionale ed ontologico, in una sorta di pan-archia¹⁷ che a nostro parere non risulta troppo distante dall’anarchia.

Infine, ulteriore punto comune ai teorici sopra citati, è la fede indefessa nella modernità tecnologica. Chiaramente, con tutta la consapevolezza e la sensibilità nei confronti dei rischi e delle possibili conseguenze inattese che sempre sorgono in relazione con un mondo incerto, ma con una chiara e distinta passione per le ultime trovate tecnologiche che li apparenta con i geo-costruttivisti.

Bruno Latour è forse l’esempio principale di come questi quattro campi di forza si intrecciano nel tentativo di formare un discorso consistente – egli diviene perciò e molto facilmente il principale bersaglio teorico di Neyrat, che lo considera «tanto più pericoloso quanto oggi egemone sia dal punto di vista istituzionale che da quello dell’ecologia». Vale dunque la pena di dettagliare tale critica, alla quale del resto Neyrat certo non si sottrae, né in termini di spazio, né in quanto a veemenza.

Fin dal principio, afferma Neyrat, Latour ha sempre dichiarato di non essere moderno, tentando con questa affermazione di aggirare la separazione tra natura e cultura da una parte, ma soprattutto, di negare quella che a suo avviso è la conquista della modernità: l’emancipazione dell’uomo nei confronti della natura, del non-umano, attraverso la sua distinzione peculiare. Tale emancipazione, sostiene Latour, è letteralmente impossibile, e del resto, anche i

¹⁵ Ivi, p. 296.

¹⁶ Ivi, pp. 29-30.

¹⁷ Ivi, p. 142.

cosiddetti moderni non hanno fatto altro che ibridare l'umano col non umano¹⁸. In realtà, sostiene Neyrat, il suo rapporto con le tecnologie e il suo antinaturalismo ne fanno precisamente un pensatore moderno, anzi, *ipermoderno*, che «cerca l'elisir di lunga vita con gli strumenti di Descartes»¹⁹. Non accorgendosi che per la scienza moderna il problema non è l'emancipazione dalla natura, ma la sua trasformazione in oggetti matematici, in quantità astratte, al fine di permettere la realizzazione futura di ogni invenzione immaginabile, egli finisce innanzitutto per sposare la medesima spinta allo sviluppo indefinito, all'innovazione senza limiti, e al *laissez faire* tecnologico, i cui problemi, sostiene, deriverebbero soltanto dalla mancanza di "cura", ossia, dal rifiuto nel seguire i nostri prodotti tecnici e le loro evoluzioni autonome con attenzione²⁰. «Lo scopo dell'ecologia politica non deve essere il blocco dell'innovazione, della creazione e dell'intervento», sostiene²¹. Piuttosto, è necessario svilupparsi sempre di più, facendola finita «con i limiti della nozione di limite» ed intervenendo ulteriormente, dal momento che l'ambiente è «ciò che dovrebbe essere ancora più gestito», «integrato e internalizzato nella fabbrica reale del nostro regime politico»²².

Inoltre, tale ibridazione ubiqua, che pone a fondamento della sua cosmovisione un legame tra tutto, di ogni cosa alle altre, lungi dall'essere un'azione di decentramento dell'uomo, è agli occhi di Neyrat il miglior modo di affermare che la natura terrestre è stata antropizzata²³. Così come la conseguente eliminazione del concetto di *ambiente*: anziché *normalizzare* il non-umano, questa fornisce il lasciapassare teorico per l'esaltazione dell'innovazione e della produzione tecnologica senza limiti. Tutto ciò, afferma ancora Neyrat, perché il mettere ogni cosa sullo stesso piano, ossia il fare di tutti gli esseri degli "agenti" interrelati all'interno di "networks" di artefatti naturalizzati e di nature artificializzate²⁴, sebbene allo scopo di affermare che gli oggetti non umani sono

¹⁸ Cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, trad. it. di G. Lagomarinò e G. Milani, Milano: Elèuthera, 2009.

¹⁹ È proprio cancellando la distinzione tra moderno e premoderno e mantenendo al contempo una fede senza riserve nella soluzione tecnologica, che «la sociologia della composizione dei mondi ha lasciato esondare nella teoria contemporanea un flusso di affetti premoderni, par-alchemici, dove i concatenamenti di umani e non-umani cantano le glorie della tecnicità globale, del capitalismo che la sottende, e del consumismo che l'accompagna». F. Neyrat, *La part incostructible de la Terre*, cit., p. 31.

²⁰ Cfr. B. Latour, *Love your monster. Why we must care for our technologies as we do our children*, in T. Nordhaus and M. Shellenberger, *Love your monsters. Postenvironmentalism and the Anthropocene*, Breakthrough Institute, 2011, pp. 17-25. Disponibile online: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/107-BREAKTHROUGH-REDUXpdf.pdf>.

²¹ B. Latour, "It's development, stupid!" or: How to Modernize Modernization", versione estesa e inedita di "Love your monsters", cit. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/107-NORDHAUS&SHELLENBERGER.pdf>.

²² *Ibid.* E ciò, facendo divenire gli uomini ancor più "signori (*maîtres*) e possessori della natura", afferma Neyrat chiaramente riprendendo la formula cartesiana – dove secondo Latour la *maîtrise* rappresenterebbe piuttosto la formula di un "attaccamento" sempre più stretto tra persone e cose.

²³ F. Neyrat, *La part incostructible de la Terre*, cit., p. 170.

²⁴ Cfr. B. Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford UP, 2005.

allo stesso modo soggetti degli umani, attanti tra gli altri attanti, finisce in realtà per appiattare la molteplicità dell'esistente. La vera tensione della "simmetria generalizzata", ossia dell'associazione, della composizione, dell'attaccamento basato sull'*agency* all'interno del collettivo proposto da Latour finisce per essere più rivolta all'uno che al molteplice, e ciò non può altro che rendere impossibile il discernimento di ciò che è importante da ciò che non lo è.

Così, l'orgoglio latouriano, ossia il fatto che tutti i "mostri" derivati dalla grande distinzione tra "cultura-tecnologia-umani" e "natura-non umani" smettano di essere tali e possano finalmente essere "curati", finisce secondo Neyrat per diventare altamente pericoloso, in quanto impedisce di condurre una critica delle tecnologie – critica che a suo avviso, Latour in effetti non pare produrre²⁵. Una critica dovrebbe essere per Neyrat ciò che accompagna necessariamente la preoccupazione rispetto ai pericoli che *ogni* tecnologia porta con sé, non tanto nella credenza di poter arginare tutti i rischi in esse implicate, ma per poter quantomeno decidere quali rischi possiamo affrontare *e quali no*. Al contrario, la teoria latouriana si dimostra sì molto attenta alle conseguenze e allo sviluppo dei suoi "mostri", che ritiene necessario studiare e calcolare con precisione nei loro effetti *ex post*, ma data l'incertezza di un tale divenire, afferma altresì che nulla possa essere veramente previsto *in anticipo*. Ciò che ne deriva non è solo l'incapacità di calcolare i rischi, non solo il rifiuto di prendere in considerazione una qualche forma di prevenzione rispetto ad essi. Il peggio è che così diveniamo incapaci di sapere quali sono le tecnologie che vogliamo, e quali invece non vogliamo – la teoria di Latour ci condanna così a non saper *non volere*, trasformandoci in un *Epiprometeo* che usa il suo fuoco senza cervello²⁶.

Alla luce delle critiche precedentemente riportate, sarebbe sbagliato pensare che Neyrat si possa rubricare entro il filone della denuncia di qualsiasi tecnologia, nel nome del ritorno a una qualche purezza della natura, invece rinnegata da entrambi i versanti del geo-costruttivismo. In opposizione ai progetti di ingegneria della biosfera ed all'indifferenziato apolitico dell'eco-costruttivismo, così come alla loro unione basata sulla capacità di (ri)creazione umana, su di un prometeismo che finisce rimarcare il potere tecno-industriale dell'umanità, e sulla comunicazione senza limiti di tutto con tutto, la proposta di Neyrat si propone piuttosto di essere risolutamente *anti-costruttivista*, invitandoci in primo luogo a riconsiderare i termini in gioco, ri-significando uomo, natura e tecnologie in direzione di un'*ecologia della separazione*.

Nonostante l'apparente ossimoro contenuto in questa locuzione (essendo l'ecologia un pensiero delle relazioni, come potrebbe promuovere la separazione?), con essa si tratta, secondo il suo ideatore, di intraprendere una lotta specifica per poter uscire dal paradosso dell'Antropocene, una sorta di «terapia ontologica»²⁷ dei legami condotta in due sensi. Se da una parte infatti la scissione soggetto/

²⁵ F. Neyrat, *La part incostructible de la Terre*, cit., p. 173.

²⁶ Ivi, p. 180.

²⁷ Ivi, p. 34.

umanità *versus* oggetto/Terra va decostruita, per mostrare come l'isolamento della componente "umanità" si rivela un'impossibilità ontologica, dall'altra è altrettanto necessario smontare «la demenza dell'interconnessione generalizzata» (*sic!*) o delle «fusioni mostruose» (dal cyborg al *transhuman*), che si rivelano sempre e comunque asimmetriche, ossia instaurate a profitto di un soggetto colonizzatore e a detrimento di un termine asservito²⁸.

Ciò di cui abbiamo bisogno, incalza Neyrat, è la capacità di mettere a distanza, primo passo necessario a ripristinare quella facoltà critica di cui Latour vorrebbe privarci. Ecco che un'ecologia della separazione dovrebbe in primo luogo insegnarci a distinguere le tecnologie, quelle che vogliamo da quelle che non vogliamo. Il compito assegnato da Neyrat pare arduo – principalmente perché restano da stabilire i criteri sulla base dei quali operare tale distinzione. Gli esempi da lui citati si limitano a Sloterdijk, che distingue le *allotecniche* (quelle applicate *dal fuori*, da un soggetto su un oggetto, e dunque impregnate di un senso di controllo, dominazione, violenza) dalle *omeotecniche* (elaborate invece sui paradigmi dell'informazione, del pensiero della complessità e dell'ecologia, che implicherebbero dunque una sorta di 'dialogo' con la natura), oppure Gorz, che sulla scia di Ivan Illich distingueva tecnologie *chiavistello* (che asserviscono l'utente e ne programmano le operazioni) e tecnologie *aperte* (che favoriscono la comunicazione, l'interazione, la cooperazione). Dal canto nostro, non sappiamo se queste distinzioni possono risultare ancora valide oggi: nell'epoca di Facebook, Amazon, e del capitalismo delle piattaforme ci pare che il digitale renda questa distinzione sempre più opaca, o che quantomeno abbia rimescolato le relazioni di potere insite nella mediazione²⁹.

In ogni caso, non possiamo che trovarci in sintonia con Neyrat nell'affermare che ogni tecnologia è sempre e comunque una *cosmotecnologia*³⁰, il ché vale a dire che porta con sé una visione peculiare del mondo che tenta di produrre (o riprodurre). Sarà dunque affrontando i problemi sollevati dalle tecnologie da un punto di vista cosmotecnologico che si potrà forse arrivare a distinguere tra valori, dispositivi, significati associati a questa o quest'altra visione del mondo, e comprendere se li desideriamo o meno. È attraverso questo genere di critica, e dunque di separazione, che si può arrivare a fare una scelta politica, a prendere decisioni in merito, e in seguito, a ricostruire relazioni.

Tornando al cuore della proposta neyratiana, è ormai chiaro che il nucleo dell'ecologia della separazione risiede nel cercare di legare quanto è scisso, ossia separato abusivamente, e allo stesso tempo di slegare ciò che è saldato, ossia eccessivamente connesso, e che il suo obiettivo sia quello di complicare "il principio dei principi" dell'ecologia, installando in esso un contro-principio di separazione – mettendo dunque in discussione l'imperialismo di questa visione.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Su questo tema, fondamentali i lavori di David M. Berry, del quale mi piace citare *Against Remediation*, in G. Lovink and M. Rasch (eds.), *Unlike Us Reader. Social Media Monopolies and their Alternatives*, Amsterdam 2013, pp. 31-49.

³⁰ F. Neyrat, *La part incostructible de la Terre*, cit., p. 229.

Qual è però il suo senso politico, quale la visione che ad essa sottende, per ragionare nei termini dell'autore?

In primo luogo, secondo l'ecologia della separazione, non è evidentemente possibile prendere alcuna decisione politica, né operare una scelta tecnologica, se non al prezzo di una presa di distanza all'interno della situazione socio-economica. Perché, se tutto è dichiarato continuo e legato, in una sorta di società *Spinoza 2.0*³¹ non sarà possibile avere un fuori, né sarà possibile istituire o incontrare pause, ed anzi, saranno sempre le reazioni automatiche a sostituire le decisioni, di modo che, ad esempio, ogni nuova tecnologia emergente su di un mercato ormai saturo si presenterà come destino ineluttabile. In senso opposto, la totale inutilità dei legami nella definizione degli oggetti, o del correlare al pensiero di un oggetto l'intenzionalità del pensante, così come proposte rispettivamente dall'ontologia *object oriented* di Graham Hartman e dal materialismo speculativo di Quentin Meillassoux, sono soltanto una caricatura della separazione ontologica necessaria sì, ma al fine di ridefinire ogni relazione, e finiscono per rispecchiare in qualche modo la grande divisione extra-territoriale del geo-costruttivismo. Ecco allora che la separazione richiesta da Neyrat inizia a delinearsi più come una distanza interiore, uno scarto, che è ben distante da una distanza integrale.

In nome di questa ecologia della separazione, egli arriva in seguito a proporre un diverso approccio alla natura: né pura, selvaggia, o vergine, né frutto della speculazione intellettuale e dunque nulla in sé, perciò rifacibile in funzione del pensiero stesso, né soggetto assoluto né oggetto limitato, la natura procede per autoformazione, ossia si organizza da sola, ponendosi come obiezione alla coscienza a cui è data³². Passando per Whitehead, per Viveiros De Castro, ma soprattutto per Schelling, la natura neyratiana agisce come disgiuntore, differenziante: naturante senza escludere ciò che essa non è, naturata senza ridursi ad oggetto compatto, essa si potrebbe piuttosto definire *denaturante*. Piuttosto che vederla in termini di processo, produzione o trasformazione, come *ciò che avanza*, egli propone di prenderne in considerazione la tendenza ad essere *in ritardo*, antiproduttiva, quello strato *antigenetico* che ogni genesi per forza include. Anziché pensarla come manifestazione, vederla come ritiro, contrazione, non-apparire che precede l'espressione degli esseri e del mondo. Ritardi ed avanzamenti costituiscono così le due facce di una natura, che, come riporta un noto frammento di Eraclito, «ama nascondersi», dissimularsi.

È dunque la fase denaturante, l'impotenza al cuore stesso della potenza, a costituire secondo Neyrat l'antidoto al potere costruttivista. E cosa può eccedere il costruttivismo se non ciò che è incostruttibile? Ciò che è in realtà alla base di ogni costruzione in quanto distinto, e che sfugge alla distruzione in quanto ad essa necessario, l'incostruttibile rende possibile edificare e decostruire: dunque, il trascendentale di ogni costruzione, di ogni habitat, di ogni casa. Condizione

³¹ La quale, secondo Neyrat, più che una società modellata sul pensiero di Spinoza, sarebbe il frutto di ciò che certi spinozisti, complici anche i prolungamenti di Deleuze e Guattari, ne hanno fatto. Cfr. *ivi*, p. 256.

³² *Ivi*, p. 275.

di possibilità concreta, essa *prepara* il mondo *per* gli umani e i loro oggetti³³. Non soggetto (*subjet*) dunque, né oggetto (*objet*), ma trans-getto, o meglio, *tragitto* (*traject*), traversata dello spazio-tempo evenemenziale e irricostruibile in laboratorio.

Legare la categoria di incostruttibile al discorso sull'Antropocene significa allora non limitarsi al suo discorso ufficiale, né a confutarlo, ma costringere questo significante a fare i conti con la dimensione temporale che indubbiamente contiene, in modo da estenderne la portata *al di là* di questo *Anthropos*. Non per creare un mondo senza umani, quanto piuttosto per mostrare come la Terra sia un tragitto di lungo corso, che non ha prodotto il vivente, ma lo ha integrato al suo apparire, attraversandolo, incrociandolo, lasciandolo comunque vivere nella sua irriducibile *atopia*. Significa anche provare ad inventare un'ecologia politica adeguata a questa Terra come tragitto, così come un'economia "a misura dell'universo" (Bataille) che muova le opportune critiche al capitalismo e al suo modo di produzione. Aspettiamo dunque di vedere se nei prossimi scritti Neyrat proverà a declinare l'antiproduzione anche oltre quelle eco *decrescanti* che, sole, non ci paiono completamente bilanciare il suo progetto critico.

Sara Baranzoni, Prometeo Researcher / SENESCYT
Universidad de las Artes - Guayaquil
✉ sara.baranzoni@uartes.edu.ec

³³ Ivi, p. 305.

Discussione

C. J. Müller, *Prometheanism: Technology, Digital Culture and Human Obsolescence*

Rowman & Littlefield 2016

Daniel Ross

As of the time of writing, the scientific formalization of the Anthropocene remains undecided, but the Anthropocene Working Group has reported that its members almost unanimously consider it to be stratigraphically real, and that a clear majority believe it should be designated as commencing around 1950. While this date could be associated with the so-called 'Great Acceleration', that is, with all the massive worldwide consequences of mass-production consumer capitalism, in fact within the working group the currently most popular and highly specific candidate for primary marker has little direct connection to capitalism and none to climate change: the plutonium fallout that resulted from the atmospheric testing of fusion bombs. This fact is thus somewhat anomalous with the 'everyday' notion of the Anthropocene associated not just with the marked consequences of the dominant techno-economic system on geographical, biological and other planetary systems, but with the limits of globalized capitalism, that is, with the fact that such consequences can undermine the conditions of the continued functioning of the system as such, due to anthropogenic climate change but also to contaminations and impacts on many aspects of the social or human systems whose function is, in part at least, to ameliorate the disruptions caused by an economy premised on permanent techno-economic innovation, that is, on accelerating obsolescence. And this would seemingly be all the more anomalous for the human and social sciences, which have taken up and taken hold of the concept of the Anthropocene largely by seeing it as calling for a thinking of these limits, and for an investigation of the limits of our thinking to date insofar as its unquestioned presuppositions have been exposed by the harming and destruction of all these systems. In short, this destruction of systems, reaching of limits and inexorable crossing of thresholds has been thought to put in question the very categories of thinking, and especially insofar as this thinking remains imprisoned within a confused metaphysics of the human, the natural and the technological: what the Anthropocene calls for, then, would amount to a kind of paradigm shift in thinking itself.

Christopher John Müller's *Prometheanism: Technology, Digital Culture and Human Obsolescence* responds to a similar call issued by Jean-Luc Nancy, for whom the «precipitate and unbridled character of our “mastery” [...] demands a new sort of thinking»¹. For Nancy, this ‘mastery’ points to a misunderstanding and denial at the heart of our thinking in general, and of our thinking of technology in particular, in that we have (with the qualified exception of Heidegger) failed to grasp that technology is itself an expression of finitude. Müller agrees that «in order to understand the technological, we need to consider our experience of finitude» (p. 14), and his specific response to Nancy's call consists, as he says, in taking «a progressive step back» to the «philosophical anthropology of the technological world» undertaken by Günther Anders, in particular in his two-volume *The Obsolescence of Human Beings*, a portion of the first volume of which (1956) Müller includes in English translation for the time. Around Anders's «On Promethean Shame», Müller constructs an account of this experience of finitude, describing the way in which contemporary technology both enhances our perception and obscures our vision, increases our capacity to control while at the same time giving rise to what Gilles Deleuze called a society of control, itself now running out of control. As an attempt at thinking these limits, and at taking thinking to the limit, Müller's step back to Anders's finite thinking promises to provide resources for a new thinking in and of the Anthropocene.

Günther Anders (1902–1992) – born Günther Stern, the son of psychologist William Stern, cousin of Walter Benjamin, and the husband (for a time) of Hannah Arendt, student of Martin Heidegger and doctoral candidate of Edmund Husserl – is in some ways an unlikely prospect for such a resource: firstly, because the transformation of the world in the sixty years since the publication of *The Obsolescence of Human Beings* has been profound and unimaginable, bringing with it problems and challenges equally unimaginable even to this perceptive and imaginative German Jewish exile in consumerist California; secondly, because there remains in his thought some metaphysical residue that tends, despite everything, to oppose technology and humanity (as when he criticizes the «transhumanist» notion that humanity may just be leaving its «childhood» behind by invoking the notion of the human «swept aside» and the catastrophe of «total dehumanization» – p. 44); and thirdly, because, despite his unimpeachable post-idealist German philosophical pedigree, Anders is not above generating a kind of mass-audience shock appeal that operates by adopting a method referred to (perhaps slightly disingenuously) as «philosophical exaggeration» (Anders, p. 58).

Nevertheless, the very old ‘Promethean’ foundations of Anders's reflections do offer fertile ground for a new sort of thinking, insofar as he thinks finitude in terms of the relationship of humanity to tekhnē: «To put it paradoxically,

¹Jean-Luc Nancy, *A Finite Thinking* (Stanford: Stanford University Press, 2003), p. 25.

artificiality is the nature of the human beings and their essence instability» (Anders, p. 4). For Anders, the inherently unfinished character of our individuation, its indeterminacy and singularity, exposed for instance in our being the being for whom being is a question, or in the way language joins us together while simultaneously exiling us in idiomatic artifice, ultimately derives from our perpetual and primordial relationship to prostheses and supplements. This inextricable entanglement with art, artifice and artificiality, which must be thought today, as Müller recognises, «in the wake of Heidegger [and] Leroi-Gourhan’, as well as Bernard Stiegler, must also be understood as what “opens us to the very possibility of thought”» (pp. 10–11). However much Anders’s account of this ‘finitude’ of ‘humanity’ owes to Heidegger, this fundamental insight that the opening of thought is always enabled and conditioned by technology is one that always eluded his teacher, as Stiegler shows in *Technics and Time*, 1². What ought to follow from such an insight, even if perhaps it did not dawn on Anders in quite this way, is that the human and the technological absolutely cannot be opposed, and that the ‘new thinking’ called for by the existential challenges of our current techno-economic epoch could be derived only from some re-composition of this relationship.

Anders does recognise that it would be false and wrong to see today’s problems as stemming from the technologization of the world or of ourselves: they derive, as he sees it, rather from the fact that artificiality ‘increases’, and does so to the point that (anticipating the so-called ‘Singularity’, coined two years later in 1958 by cybernetician John von Neuman and mathematician Stanislaw Ulam, but taken up in the twenty-first century by advocates of ‘transhumanism’ such as Ray Kurzweil) «human beings are no longer a match for what they have produced», that humanity can no longer keep up with itself (Anders, p. 47). Two consequences follow: firstly, that «humans become the products of their own products»; and, secondly, that the depth and scale of technology exceeds our ability to conceptualize it, so that «we are unable to visualise what we are actually producing» (Anders, p. 100). Let’s examine each of these consequences in turn.

If the possibility of thinking always involves technological mediation, what threshold must be crossed for humans to become the products of their own products? If, hitherto, the «most extreme image of dehumanization» was the exploitation of workers by their working conditions (Anders, p. 44), forcing them to exercise a form of self-discipline so as to create new internal «automatisms» (Anders, p. 82), the advent of analogue technologies meant the start of a new kind of ‘unpaid work from home’, in which this ‘production’ would consist in consumption: «These homeworkers conduct the work required to transform themselves into mass human beings through the consumption of mass content. Their work consists of leisure» (Anders, pp. 133–4). Anders here shows remarkable insight into the significance of these new forms of

² Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus* (Stanford: Stanford University Press, 1998), part 2.

communications technologies: not only does the advent of radio and television change the conditions of thinking, not only do they exploit the «disorientation» (Anders, p. 63) wrought by technological acceleration, but they amount to a colonisation of so-called 'free time' and the confounding of the separation of work and leisure.

The origin of this separation lies, as shown by Stiegler in 2004, in the distinction between the monastic, 'free' time of otium and the subsistence time of negotium: from its inception the Weberian 'spirit of capitalism' consisted in a reversal by which the time of business was privileged over and progressively colonized the 'spiritual' time of otium³. It is remarkable that already in 1956 Anders understood that the intrusion of this apparatus into domestic space represented a new form of 'human engineering' and the colonization of leisure by a form of labour whose aim is the cultivation of dependence (control society) and the production of a new kind of subjectivity (consumer society). And Müller is equally right to see in this analysis the foundation of an understanding of the 'escalation' of this situation brought by digital and network technologies in their march towards what has been termed 'algorithmic governmentality'⁴, a world of consumers in which «everything that they can see also sees them» (Anders, p. 75), not in order to 'seek to classify what we are, but [...] what we might still be in the future» (p. 157), that is, in order to engineer what we can become as behavioural beings, that is, consumers. Furthermore, the algorithmic mechanism at work in this new, digital form of human engineering is precisely the imposition of new automatisms, extended from the world of production to consumption and indeed to every aspect of knowledge and conceptualization⁵.

This automatization of knowledge as such and in general also bears upon Anders's second consequence: his claim that we have crossed a threshold in our ability to make sense through our senses of the prosthetic envelope that surrounds us. Anders states:

Our faculty of perception is too limited to enable us to comprehend the state of the world today. It is too short sighted to show us the enormous, or rather, the monstrous dimensions of our deeds, because it continually transforms abject monstrosity into something that is inconspicuously ordinary. (Anders, p. 126)

As Müller comments, this obscurity of the technological milieu is produced systemically when our increasingly intimate relationship to the now ubiquitous screen becomes performatively overdetermined by algorithmic processes

³ B. Stiegler, *The Decadence of Industrial Democracies: Disbelief and Discredit*, 1, Cambridge 2011, ch. 3.

⁴ A. Rouvroy and Thomas Berns, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation*, «Réseaux» 1 (177) (2013), pp. 164–96; Antoinette Rouvroy, *The End(s) of Critique: Data-Behaviourism vs Due-Process*, in M. Hildebrandt and K. de Vries (eds), *Privacy, Due Process and the Computational Turn: The Philosophy of Law Meets the Philosophy of Technology* (Abingdon and New York 2013), pp. 143–68.

⁵ See B. Stiegler, *Automatic Society, Volume 1: The Future of Work*, Cambridge 2016.

responding to our every keystroke at near light speed: «Because a relationship to technological artifice comes naturally to us, the trickery of machines slips from sight the more it is incorporated into our intuitive sense of self» (p. 123). It is really *this* thought – that our senses are increasingly insufficient to demonstrate this monstrousness, outstripped and overtaken as they are by processes that are more rapid and more powerful than our own sensorimotor capacities – that lies behind the method of philosophical exaggeration adopted by Anders. Because if sense data is no longer able to provide sufficient ingredients for a synthesis of reason, then the faculty of imagination becomes the crucial mediator, and does so *instrumentally*:

The task of imagination required today departs from what imagination has meant up to now. [...] Quite the opposite: the task consists in mobilising our imagination as a way of approaching the truly fantastical reality of the world today [...]. Imagination, like a telescope, does not make our organs of perception superfluous. It is only when we use it that we give our perception a proper chance to see and comprehend. (Anders, p. 126)

Only through deploying this *telescopic* imagination will it be possible, according to Anders, to make visible the hidden, indeed mathematical, interstices through which the contemporary technological milieu infiltrates *in advance* the souls of those caught so intimately in its digital webs that they can no longer perceive the very medium that surrounds them. Hence is invoked an aesthetic war, not as a struggle *between* imagination and technology, but one in which, recognising that imagination has *always* been equipped (which Kant failed to recognise), the problem becomes the search for new aesthetic (and therefore technological) weapons, enabling a new conflict of interpretations. As Anders himself states (and Müller glosses) in a canny reversal of the eleventh thesis on Feuerbach, this is, *precisely*, a question of thinking (at) the limit:

‘It is not enough to change the world. Humans do this anyway. [...] We also need to interpret this change, in order to change it. So the world no longer changes without us, and does not end up being a world without us.’ As part of this task, Anders repeatedly calls for a ‘Critique of Pure Feeling’, not one aiming at ‘reaching a moral verdict’, but a critique in the Kantian sense – a critique, therefore, that seeks to trace the limited performance and plasticity of our feelings in a world populated by ever smarter and more autonomous machines. (p. 106)

This call for a new kind of critique, one no longer based on the precipitate and unbridled ‘mastery’ that Nancy sees contaminating thought with the illusory possibility of remaining uncontaminated, one founded on thinking the limits of the relationship between thinking and sensibility, is necessitated, as Müller recognises, by the assault on psychic individuation effected by algorithmic performativity, which he expresses in Althusserian terms: «Interpellation, in effect, combats singularity with aesthetics» (p. 155). The way in which Anders relates to this question, however, is curiously ambivalent.

On the one hand, Anders is fully aware of the fact that the relationship to the instrument is a question of *knowledge*, and of the knowledge stripped from the worker, or the instrumentalist. Hence he describes the need for a violinist to «become attuned to their instrument», and to increase the «field of expression» of the body by «transforming the violin» and «incorporating it as a new organ into the organism» (Anders, p. 83). And he precisely contrasts this adoption and incorporation of the instrument to the ‘labour of adaptation’ undertaken by proletarianized workers dispossessed of such knowledge and no longer expected to inaugurate any transformation, having been themselves reduced to «passive machine parts» (ibid.).

Furthermore, just as the question of the ownership of the means of production can be interpreted as a matter of the ownership of *knowledge*, where the industrial revolution is then understood as precisely a process of the transfer of the ownership of this means – in the form of the craftsman’s *knowledge* – to the factory owner, so too Anders understands the difference between language and contemporary communications networks in terms of the difference between the inherently unownability of language (we all don’t own language together) and the *always owned* character of the information carried by these more recent networks that, in the context of McCarthyism, Anders characterizes as an «“*abhör-Apparat*”, literally a “bugging device”» (p. 156). As Müller does not fail to note, this resonates more than a little not just with the ubiquitous surveillance exposed by Snowden, but with the constant stream of data sent forth each day by billions of users, and which is currently the target of intense competition for ownership by Google and its adversaries. And when this deprivation of knowledge is extended along these networks to the social capacities through which a social body is formed and without which one loses the feeling of existing, it leads to compensatory mechanisms both desperate and doomed to fail: in this regard Anders’s critique of «iconomania» (pp. 56–8) is both exceedingly prophetic and highly pertinent.

On the other hand, however, when Anders turns his critique of feeling and aesthetics to the combat *against* singularity allegedly fought by jazz music and jazz dancing, the diagnosis is peculiarly anachronistic, perceiving no positivity in *this* form of instrumentalization. For Anders, jazz music and the dancing it provokes is an attempt to «overpower our sexuality» by transforming sexual energy into «*machine-like movements*» (Anders, p. 77), where syncopation should be understood not as a musical phenomenon but as a symbol of the machine and a «*refutation of the body*», and jazz dancing as «*an enthusiastic pantomime with which the body re-enacts its own utter defeat*» (Anders, p. 78). All of Anders’s lengthy account of the «Industrial Religion» of jazz is highly reminiscent of Siegfried Kracauer’s account thirty years earlier of the way in which such forms of music and dance have ceased to be a cult practice, becoming instead a ‘cult of movement’ according to a rhythm that «wants to rid itself of meaning», for, despite the «negroid» roots of jazz rhythms, «they reveal and perfect the

mechanization already at work in the melody»⁶. When Anders pursues such thoughts even further, seeing in these rhythms a *coitus interruptus* in which the dancer finally accomplishes their transformation (*'I am being switched off [...] therefore I must be part of a machine'*), the fundamental silliness of the hyperbole may go some way to explaining why it took six decades for even a portion of the work to be translated into English, and it is unsurprising that Müller does not incorporate *this* critique into his 'progressive step back', even when he himself attempts to pursue the question of the industrialization of desire.

And yet, even here, where Anders's method of 'philosophical exaggeration' clearly over-reaches (and thus becomes 'over-exaggeration', to use today's exaggerated parlance), it may be that the telescopic imagination at work still succeeds in anticipating phenomena appearing only in the internet age. There is undoubtedly something irredeemably simplistic if not just plain wrong about describing jazz dancers as «transformers whose duty it is to convert animalic into mechanical energy» (Anders, p. 77). Nevertheless, if we take this as a kind of description of the exploitation of the libidinal economy by the production economy, could we not transpose this critique to the more recent, prevalent and industrialized phenomenon of internet pornography, understanding this not as an exceptional machine but as an exemplary technological object? As in, for example, when Anders writes: «The alliance with the sexual is not entered into so that the machine can work in unison with it, but in order to transform the trapped, sexual energy of the body into energy of its own kind» (ibid.). There is a strange kind of prophetic validity at work when the consequences of this exhaustion of libidinal energy are described in terms of a kind of mass-produced, an-erotic depersonalization that makes little sense when applied (as intended by the author) to jazz, but a fair deal more when considered into relation to that industry and market that more than any other directly solicits the drives, and which, itself operating algorithmically, accounts for a significant proportion of all internet traffic:

during the orgy the [performers] *lose their face*. [...] The face *either* mutates into a mere *body part*, the naked and uncontrolled appearance of which no longer surpasses the likeness of a shoulder or backside; *or*, it turns into a blank poker face that is *cut off from the orgy* and so remains in the dark about what is going on downstairs. (Anders, p. 79)

Ultimately, the question about the exhaustion of desire, and the energy of desire, is a question about the relation to the future, inasmuch as desire, motive, reason are all species of anticipation of and orientation to the future, dependent as such on the cultivation of some or other form of care. It was Anders's thought that without a method of telescopic imagination our perception of the monstrosity of the future is reduced to the false witness of the quotidian:

⁶S. Kracauer, 'Travel and Dance', *The Mass Ornament: Weimar Essays* (Cambridge, Massachusetts and London 1995), pp. 66–7.

the counterpoint to this was supplied in 1967 by Jacques Derrida, for whom the future can only be anticipated as a break from normality, as absolute danger and a sort of monstrosity⁷. This dual relationship to the monstrosity of the future is the key to unlocking the problem of the relationship between the digital epoch and the age of Anthropocenic consciousness. For Anders, the questioning being that is Heidegger's *Dasein* enters into this path of individuation through the shock of discovering its own originary technicity, when «*Dasein*» discovers itself as an «it» (Anders, p. 93), that is, discovers the 'Prometheanism' of its inextricable entanglement with artificiality. Hence it is that the *mortality* of *Dasein*, its anticipatory awareness of its end, in the mode, mostly, of not knowing it, ultimately derives from the temporality opened up by the relationship to the artefact, which Stiegler would later make so clear in *Technics and Time, 1*.

But mortality is a question not just for psychic individuals (for *Dasein*) but for collective individuals, and, in its essentially technical conditions, this *collective* mortality, too, has its ages and epochs. This is what Paul Valéry conveyed in the wake of the First World War, when he began his 1919 essay «The Crisis of the Mind» (of *esprit*) by declaring, «We later civilizations...we too now know that we are mortal»⁸. For Anders, this question of the collective individual, of the *we* as a process, has two sides: on the one hand, the great risk associated with massive technological acceleration is, as we saw, the production of a 'world without us', by which he meant, as Müller explains, «not merely a world that is devoid of life [...] but a world in which human contributions have been devalued to such an extent [...] that "we" the figurative "99%" who remain excluded from these processes no longer find the space and opportunity to settle in a world increasingly belonging to and shaped by others» (p. 106). What is precisely excluded and systematically destroyed in such a proletarianized world 'without us' is the very possibility of collective individuation insofar as the latter is necessarily composed of incalculable singularities.

On the other hand, however, for Anders the date of 6 August 1945 marked the advent of a new epoch in the mortality of civilizations, or, beyond civilizations, a new 'world condition': «for there is no possibility that its "defining aspect," the possibility of our self-extinction, can ever end – but by the end itself» (Anders, p. 112). The advent of the age of atomic weapons, the absolute danger of what Derrida called the «absolute *pharmakon*»⁹, might seem the absolute embodiment of this disindividuating possibility of a 'world without us', but it is also, as Müller states, the creation of «the first all-inclusive, absolutely unconditional "we"» (p. 112). «Hiroshima is everywhere», as Nancy said with respect to Anders, and now is so perpetually, and, as such, in «Anders's writings, [...] the atom bomb is *not an exceptional machine*, but [...] *the exemplary* technological object» (p. 113). This exemplarity of the potential nuclear holocaust is revealed when, just

⁷J. Derrida, *Of Grammatology*, corrected edition, Baltimore and London 1998, p. 5.

⁸P. Valéry, *The Crisis of the Mind, The Outlook for Intelligence*, Princeton 1962, p. 23.

⁹J. Derrida, *No Apocalypse, Not Now: Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives*, in Id. *Psyche: Inventions of the Other, Volume I*, Stanford 2007.

like the mortality from which Dasein flees in assuming the character of *das Man*, our collective knowledge of this absolutely unconditional *we* is evaded, as a «“Blindness to the possible Apocalypse” that turns perception into “false witness”», which seems unavoidable in a world defined by its character of ‘not yet’ having been destroyed (p. 141).

And so, it perhaps turns out that, by reading this ‘philosophical anthropology’ sixty years later, we can discover the *exemplary* character of the proposal to date the Anthropocene from 1950 on the basis of plutonium fallout as a primary signal. A world that is perpetually ‘not yet’ destroyed (until it is, or until it ‘tips’ into being too late, which effectively means it is) is one that is *newly tragic*, that is, marked by a new, absolute technological ambivalence and hence by the need to make an absolute difference, or an absolute *différance*, in the sense made possible by the advent of an absolute *pharmakon*. What Anders succeeds in making clear is the contemporary conjunction of a process of collective individuation and disindividuation marked by the entwined poles of the absolutely unconditional *we* and a world without *us*: this is as true of the atomic Anthropocene as it is of the climatological Anthropocene... and as it is of the Facebookian Anthropocene. The great virtue of Müller’s progressive step back to Anders would thus be of having opened a necessary path towards something like a new affective and philosophical anthropology of *all these Anthropocenes*, inaugurating a critical conflict of Anthropocenic interpretations without which it is inconceivable that we could make a *différance* capable of, not a step, but a progressive leap forward, above and beyond the Anthropocene.

Daniel Ross

✉ djrossmail@gmail.com

Recensione

R. L. Zavatta, *Il diritto nella volontà di potenza. Saggi su Nietzsche*

Aracne, Roma 2016

Daniele Cavarra

L'aspetto giuridico e politico della filosofia di Nietzsche è certamente uno degli argomenti oggi più interessanti e discussi dagli studiosi del filosofo tedesco. A questo tema – e alla sua attualità – è dedicato il nuovo libro di Laura Zavatta. Il testo è composto, infatti, da sei saggi alcuni dei quali già in passato dati alle stampe, che l'autrice ha rivisto e ampliato per l'occasione e che ruotano intorno alla teoria nietzschiana dello Stato e del fenomeno giuridico-morale. Dal punto di vista teorico, la posizione di Nietzsche circa la nascita dello Stato e del diritto è connotata da un radicale rifiuto del modello contrattualista e da un altrettanto deciso rifiuto della teoria giusnaturalistica. Come fa notare l'autrice, infatti, benché Nietzsche condivida la descrizione hobbesiana della sfera pre-politica della socialità, diverge poi radicalmente dal paradigma del contratto inaugurato dal filosofo inglese; così, il fatto «che lo stato abbia inizio con un “contratto”, per Nietzsche, è solo una “fantasticheria” da liquidare, poiché il dominio pubblico, per il filosofo di Röcken, è imposto e stabilito da chi comanda, da chi è signore per natura e procede con la forza nell'opera e nei comportamenti» (p. 22). Ciò implica naturalmente che il diritto positivo, espresso dal potere statale, non possa essere considerato mai «assoluto e indiscutibile, così come pretende di sostenere la tradizione; viceversa, come si è detto, risponde alla necessità di consolidare e perpetuare i rapporti di potenza altrimenti momentanei» (p. 24).

Queste riflessioni così dure che riconducono, come si vede, la sfera del diritto a meri rapporti di potenza vanno lette alla luce di un grande tema della filosofia nietzschiana: il nichilismo. L'affermazione nietzschiana “Dio è morto”, infatti, non è solo un'asserzione ontologica sulla non esistenza di Dio ma riguarda qualcosa di ancora più decisivo, poiché esprime il dato di fatto inconfutabile della modernità, vale a dire l'impossibilità di credere ancora in qualsiasi tipo di struttura assoluta e oggettiva della realtà. Essa non indica dunque solamente la crisi della fede in Dio quale Essere supremo e trascendente ma esprime altresì la perdita della fede nella stabilità e nella razionalità della realtà in generale. La morte di Dio implica, di conseguenza, anche un cambiamento profondo

del rapporto fra l'uomo e il mondo. Su quest'ultimo, l'uomo ha proiettato spesso inconsapevolmente, per millenni, i suoi schemi interpretativi che ora, nella modernità, si mostrano per ciò che sono: ipostatizzazioni arbitrarie del reale. La scoperta di tutto ciò è una dolorosa presa di coscienza epocale che sul piano morale-giuridico si traduce nell'impossibilità di esibire un fondamento oggettivo, universale e necessario del diritto, il quale, non possedendo più autonomia rispetto alla dimensione storico-empirica, finisce per coincidere con l'arbitrio della volontà umana storicamente determinata; in termini nietzschiani potremmo dire che esso diviene la proiezione di una volontà di potenza. Così, poiché non è più possibile fondare i valori giuridico-morali sulle categorie di universalità e necessità, Stato e diritto, nella lettura che ne dà il filosofo tedesco, diventano meri esperimenti e semplici mezzi tesi a trovare un punto di equilibrio fra potenze in lotta. Ma proprio la dimensione "sperimentale" dello Stato e del diritto – il fatto che entrambi derivino da un rapporto tutto umano fra potenze – rende impossibile eliminare lo stato di profonda *insecuritas* che caratterizza la vita associata. Politica, morale e diritto sono, infatti, fenomeni da annoverare nella categoria delle tecniche o arti regolative, le quali attraverso la *Klugheit* cercano di limitare il conflitto ma, proprio in quanto arti, «permangono pur sempre nell'orizzonte della "certezza incerta" che caratterizza le umane vicende» (pp. 60-61). «Una buccia di mela sopra un Caos ardente», è questa l'immagine nietzschiana più volte evocata nel libro che descrive la dimensione del mondo che abitiamo, sempre esposto alla precarietà, al conflitto e alla catastrofe. Ed è proprio sulla condizione di profonda crisi e conflittualità della civiltà contemporanea che la Zavatta invita alla riflessione, giocando abilmente l'aspetto anti-giusnaturalistico e anti-conrattualistico della teoria politica *lato sensu* di Nietzsche, ma soprattutto l'elemento nichilistico che investe e definisce la società odierna.

Affidandosi alle analisi, oltre che di Nietzsche, di autori quali Kierkegaard, Bauman, Baudrillard e a quelle dei filosofi della Scuola di Francoforte, l'autrice indaga la dimensione di profonda conflittualità che domina il mondo contemporaneo, il quale, lungi dall'essere un luogo di pace, appare essere piuttosto «una continuazione della bestialità dei tempi antichi» (p. 138). Questo tragico dato di fatto mette in luce, tra l'altro, il fallimento sia delle ottocentesche e novecentesche "utopie della socialità" sia delle democrazie liberali. Nel primo caso, infatti, il pensiero utopico si è rovesciato in un devastante quanto fallimentare pensiero dispotico, nel caso invece delle democrazie liberali assistiamo a fenomeni degenerativi del mercato globale e degli apparati burocratici, due aspetti che vanno di pari passo con lo sgretolamento dello stato-nazione. Da questo punto di vista, alle soglie del XX secolo, Nietzsche è stato certamente un buon profeta, un pensatore – ricorda Zavatta – la cui analisi «anticipa esperienze cruciali del '900 probabilmente incalzando, con la sua appassionata denuncia, uno stato di crisi già palpabile nel suo secolo, e lambendo luoghi e tempi della coscienza e del sentire "postumani" con l'analisi della decadenza e del nichilismo europeo» (p. 153). Lo spessore intellettuale del filosofo tedesco non sta però solo nell'aver profetizzato la crisi novecentesca delle strutture spirituali e politiche

che costituiscono la vita associata in occidente; la grandezza di Nietzsche, infatti, emerge anche nel tentativo di generare una *Umwertung* rispetto a tale situazione, di cercare insomma una via d'uscita dalla crisi. È questo il senso del nichilismo attivo, quel pensiero tragico che deve farsi prassi e azione e che, come già faceva notare Heidegger, va inteso non come mero declino (*Niedergang*) ma «come trapasso (*Übergang*) a nuove condizioni di esistenza» (p. 157). Ricorda allora Zavatta che Nietzsche ci ha donato un'immagine diversa di umanità e che «sarebbe auspicabile che con tale immagine, onestamente, fosse in grado di misurarsi la nostra civiltà “postmoderna”» (p. 165). Questa figura che si staglia contro il nichilismo è naturalmente lo *Übermensch*, l'uomo nuovo che Nietzsche ha additato e che deve accettare la dimensione tragica dell'esistenza ed essere, nonostante ciò, ma forse anche *grazie* a ciò, capace di creare liberamente nuovi valori.

Ci si potrebbe però chiedere come sia possibile compiere questa *Umwertung* radicale nella contingenza storica, teatro delle azioni umane. Naturalmente anche l'autrice si pone questa domanda e, nel testo, affronta più volte il problema in maniera articolata. Riprendendo un'illuminante metafora usata da Wittgenstein ed evocata anche da Norberto Bobbio, Zavatta ci suggerisce di pensare i tre possibili atteggiamenti che si possono avere in una situazione di crisi e di prigionia. C'è la reazione della mosca, la quale, chiusa nella bottiglia, non fa che sbattere a casaccio contro le pareti che la tengono in trappola. E c'è il pesce che, preso nella rete, più si agita e più aggrava la situazione nella quale si trova. E poi c'è l'uomo, l'unico tra i tre che ha la possibilità di ragionare e di affrontare in modo razionale il problema della liberazione. Egli è quindi simile a chi si sia perso in un labirinto e sa che la via d'uscita esiste, ma che la possibilità di raggiungerla è legata soprattutto a uno sforzo intellettuale. Fuor di metafora, l'uomo contemporaneo deve impegnarsi in un'«etica del labirinto» – suggeriscono le pagine del libro – che si sostanzia nella ricerca razionale dei fini, nella condivisione delle mete, nel progredire in modo sperimentale senza posizioni dogmatiche e con uno spirito di apertura, condivisione e pluralismo. Solo in questo modo è possibile far sì che le società in cui abitiamo non si trasformino in apparati burocratici impersonali e astratti. Per raggiungere questo fine – scrive Zavatta – è necessario impegnarsi a «coltivare una *communitas* all'interno della *societas*, facendo ricorso alla terminologia latina. Bisogna cioè alimentare rapporti interpersonali, contatto diretto, vicinanza fisica e morale sebbene ci si trovi in una società/stato identificabile con una sorta di quadro di riferimento generale e impersonale» (p.76).

L'obiettivo è chiaro: costituire quella dimensione fisica e spirituale che meriti il nome di patria, ciò che Ernst Bloch alla fine di *Das Prinzip Hoffnung* definiva come «ciò che a tutti appare all'alba della fanciullezza ma ove nessuno ha ancora abitato» (p.77). Spetta ora agli uomini ponderare razionalmente i mezzi per uscire dal labirinto e raggiungerla. Ecco quindi il significato insieme profondo e ambiguo del nichilismo nietzschiano: spaesamento estremo ma anche radicale possibilità di un ribaltamento della crisi stessa verso una nuova umanità.

Recensione

G. Agamben, *Che cos'è la filosofia?*

Quodlibet 2016

Matteo Antonio Acciaresi

«Nei libri scritti e in quelli non scritti, io non ho voluto pensare ostinatamente che una cosa sola: che significa “vi è linguaggio”, che significa “io parlo”?» – così Agamben, nella prefazione per l'edizione francese (Payot 1989) di *Infanzia e storia*. Non sembra illegittimo dire che, a 27 anni di distanza, *Che cos'è la filosofia?* non solo si ponga sulla medesima linea e nel medesimo orizzonte aperti dalla radicalità di quell'interrogativo, ma anche lo sviluppi ulteriormente e ulteriormente si immerga in esso – tanto che verrebbe fatto di pensare che, da 27 anni a questa parte, l'intero *corpus* agambeniano (anche, e forse soprattutto, la serie di *Homo sacer*) si sia rivolto alla questione capitale del linguaggio, per poi giungere ad una sorta di *exemplum* (l'opera che, appunto, è qui in discussione) in cui la questione del linguaggio, dell'*esperienza* di esso (del suo «aver-luogo») si fonde e confonde finalmente con quella della filosofia e dell'ontologia, conferendo così una luminosità ulteriore all'opera pregressa dell'autore.

Non che, nel pensiero di Agamben, non fosse chiara e limpida la centralità costitutiva della questione del linguaggio, s'intenda (basti pensare a testi *esplicitamente* chiave in proposito, come *Il linguaggio e la morte*, *Infanzia e storia*, *Stanze*, *Signatura rerum* – ma anche, più velatamente, ad ogni altra sua opera); ma, in *Che cos'è la filosofia?* (che vede, forse non a caso, in Platone e Aristotele, i padri indiscussi della filosofia occidentale, i suoi interlocutori privilegiati), la questione è, potremmo dire, compiuta. Qui la filosofia è, in quanto è *evento ontologico* di linguaggio («“musica suprema” (*Phaid.* 61a)», p. 142) – ed è su questo che l'intero testo, inteso come raccolta di cinque scritti, si edifica. E non è certo un caso se, a differenza degli altri quattro scritti (risalenti agli «ultimi due anni», p. 7), il primo di essi, *Experimentum vocis* (pp. 11-45), sia una rielaborazione, come espone l'Autore stesso nella sua *Avvertenza* al testo, di «appunti della seconda metà degli anni Ottanta del XX secolo» (*ibid.*), e appartenga dunque al contesto «in cui sono nati *La cosa stessa*, *Tradizione dell'immemorabile*, **Se. L'assoluto e l'Ereignis* e *Experimentum linguae*» (*ibid.*): ponendo il primo scritto dei cinque tra gli anni '80 e il 2016 (cioè in entrambi), infatti, Agamben sembra ribadire retrospettivamente l'imprescindibilità e la costitutività della questione capitale del linguaggio – sembra ribadire: 'Questa è la mia questione, oggi come ieri'.

Ed è dunque nello statuto ineludibilmente ontologico e nel potere presupponente del linguaggio che Agamben anzitutto scava in *Experimentum vocis*: «È nella struttura della presupposizione che si articola l'intreccio di essere e linguaggio, mondo e parola, ontologia e logica che costituisce la metafisica occidentale. [...] L'essere è ciò che è presupposto al linguaggio (al nome che lo manifesta), ciò sulla cui presupposizione si dice ciò che si dice» (pp. 16-17). E se «l'ente in quanto ente (ὄν ἢ ὅν) e l'ente in quanto è detto ente sono inseparabili» (p. 18), è su questa struttura di reciprocità, su questa «onto-logica» (*ibid.*) anziché ontologia, che occorre riflettere. Giacché è in essa che è possibile individuare non solo le scissioni dell'essere in «essenza ed esistenza, *quid est* e *quod est*, potenza e atto» (p. 20), ma anche quella «scissione fondamentale del linguaggio» (*ibid.*) per cui ogni «differenza ontologica si fonda innanzitutto sulla possibilità di distinguere un piano della lingua e dei nomi, che non si dice in un discorso, e un piano del discorso, che si dice sulla presupposizione di quello» (*ibid.*). Siamo nell'aporia, centrale per Agamben, in cui incorse Benveniste – alle ricerche filosofico-linguistiche, all'«improvviso esaurirsi e naufragare» del quale, secondo l'Autore, corrisponde «una mutazione epocale nel destino storico dell'Occidente» (p. 26): quella dello iato (come Benveniste stesso lo chiama) tra semiotico e semantico, tra *langue* e *parole*, tra piano della lingua e piano del discorso. Ma è precisamente in questa macrostruttura aporetico-presupponente che avviluppa il pensiero, il linguaggio e l'ontologia (ma anche «la politica», p. 25) che occorre situarsi – ed è precisamente *nel linguaggio* e *al linguaggio*, in quanto «medio [...] che si situa in una zona di indifferenza fra natura e cultura, endosomatico ed esosomatico (a questa bipolarità corrisponde la scissione del linguaggio umano in lingua e parola, semiotico e semantico, sincronia e diacronia)», che occorre riferire, ri-portare il compito redentivo di *lettura*, *assunzione* e *revoca* della struttura presupponente che lo (e ci) innerva. Ma questo può darsi, secondo l'Autore, unicamente a condizione di «un *experimentum vocis* nel quale l'uomo revochi radicalmente in questione la situazione del linguaggio nella voce e provi ad assumere da capo il suo essere parlante. Ciò che è giunto a compimento non è, infatti, la storia naturale dell'umanità, ma quella specialissima storia epocale in cui la ἐρμηνεία della parola come una lingua – cioè come un intreccio consapevole di vocaboli, concetti, cose e lettere, che, attraverso i γράμματα ha luogo nella voce – aveva destinato l'Occidente» (p. 39). Attraverso la citazione di alcuni passi chiave di Aristotele (*De int.* 16 a 3, 16 a 9, *De an.* 420 b 5, *Probl.* X, 39, 895 a7, *De part. anim.* 659 b 30, *Hist. ani.* 535 a), Agamben mostra e argomenta infatti come, per scavare a fondo, per *esperire* il linguaggio nella sua struttura come nella sua storia (segnatamente, quella occidentale), occorra inquadrare l'articolazione *vocale e grammaticale* in cui è stato pensato: «il linguaggio umano si costituisce attraverso un'operazione sulla voce animale, che iscrive in essa come elementi (στοιχεῖα) le lettere (γράμματα) [...] il linguaggio umano ha luogo attraverso una esclusione-inclusione nella «nuda voce» [...], nel λόγος. In questo modo, la storia si radica nella natura, la tradizione esosomatica in quella endosomatica, la comunità politica in quella naturale» (p. 35).

Come oltrepassare questa pre-sup-posizione, questo sistema presupponente-articolante, queste endemiche scissioni certo funzionali, e nondimeno de-autenticanti? Secondo Agamben, situandosi «risolutamente non solo nello iato fra lingua e parola, semiotico e semantico, ma anche in quello fra la φωνή e il λόγος», in modo da «fare esperienza di quel *factum* che la metafisica e la scienza del linguaggio devono limitarsi a presupporre, di prendere, cioè, coscienza del puro fatto che si parli, e che l'evento di parola accade al vivente nel luogo della voce, *ma senza che nulla lo articoli a questa*. Dove voce e linguaggio sono a contatto senza alcuna articolazione, là avviene un soggetto, che testimonia di questo contatto [si dovrebbe considerare questo periodo in stretta relazione alle pagine di *Quel che resta di Auschwitz* dedicate alla testimonianza e al soggetto]. [...] Il pensiero che – fra la parola e la lingua, l'esistenza e l'essenza, la potenza e l'atto – si rischia in questa esperienza, deve accettare di trovarsi ogni volta senza lingua di fronte alla voce e senza voce di fronte alla lingua» (p. 45).

Nel secondo scritto, *Sul concetto di esigenza* (pp. 49-56), questo *experimentum* si lega indissolubilmente, attraverso la disamina di citazioni da Leibniz, Benjamin, Paolo, Spinoza e Platone, allo statuto teoretico-pratico dell'esigenza e dell'idea. «L'esigenza», questo *locus* (dell') estremo, «è lo stato di complicazione estrema di un essere, che implica in sé tutte le sue possibilità [...] Essa è là – ma come sospesa da tutti i suoi atti, involuta e raccolta in se stessa. Come l'idea, c'è e, insieme, non c'è. [...] L'idea – l'esigenza – è il sonno dell'atto, la dormizione della vita. Tutte le possibilità sono ora raccolte in un'unica complicazione, che la vita andrà poi man mano spiegando – ha già, in parte, spiegato. Ma di pari passo al procedere delle spiegazioni, sempre più s'addentra e complica in sé inesplicabile l'idea. Essa è l'esigenza che resta indelibata in tutte le sue realizzazioni, il sonno che non conosce risveglio» (pp. 55-56). È chiaro, dunque, che l'*experimentum vocis*, in tutta coerenza con le interpretazioni agambeniane del concetto di *potenza* condotte in altri luoghi e con quello, da lui elaborato, di *potenza destituente*, richiama, *esiga* essenzialmente quell'inoperosità e quella disattivazione potenziali da cui, solo, l'assunzione del possibile può muovere.

Ma è nel terzo scritto che l'esigenza del dicibile e dell'idea come puro «aver luogo» raggiungono l'apice della loro elaborazione. In *Sul dicibile e l'idea* (pp. 57-121), infatti, tramite un paziente e magistrale rilancio dell'εἶδος e della χώρα platonici (a partire dal sintagma della *Settima lettera* «αὐτός ὁ κύκλος» nella sua essenza anaforica) contro l'interpretazione “separatista” di Aristotele, e una coerente interpretazione del stoico (che, secondo l'Autore, rappresenta il gesto di sostituzione dell'idea platonica da parte degli stoici), Agamben mostra che «come l'idea, il dicibile non è né nella mente né nelle cose sensibili, né nel pensiero né nell'oggetto, ma fra di essi», entrambi *si mostrano accanto* (παράδειγμα) nel puro «aver luogo» del linguaggio in relazione ai corpi sensibili. E come l'interpretazione secolare dell'idea come “universale”, poi trapassata nelle dispute medievali sulla *quaestio de universalibus*, deriva da un'inadeguata interpretazione aristotelica, che snatura in ultima istanza l'essenza dell'idea come

locus ontologico (e linguistico) del singolo sensibile, così la *χώρα* non si riduce alla sua tradizione (e traduzione) di 'materia'. Giacché, infatti, «il problema dell'idea non è separabile dal problema del suo luogo» (p. 98), nella concezione platonica della *χώρα* come genere terzo dell'essere (nel *Timeo*) si dovrà piuttosto vedere *la comunicazione tra sensibile e intellegibile* nell'«aver luogo» del primo e la «geniale» risposta di Platone «alle aporie del *χωρίς* e del *χωρισμός*» (p. 102), sicché «*l'idea, che non ha luogo né in cielo né in terra, ha luogo nell'aver luogo dei corpi, coincide con esso*». Ma l'idea, a ben vedere, ha anzitutto a che fare coi nomi. O meglio – con la *nominazione* (e qui l'eco dello scritto benjaminiano sulla lingua si fa tangibile). Nell'idea, nel «cerchio stesso» della *Settima lettera*, secondo Agamben, Platone cerca infatti di pensare un *fra* che inerisce ad ogni sensibile *in quanto nominato* – *l'atto di nominazione* nel suo conferire ad esso consistenza ontologica *fra* la sua sensibilità e la sua intelligibilità, «*il cerchio ripreso nel e dal suo esser-detto-cerchio*», il nascimento della cosa come *cosa stessa* (l'ipseità, e non già l'identità, della cosa), ovvero come «pura dicibilità» (p. 82). Platone, la cui ontologia si fonda «su un'anafora» (p. 92) irriducibile (alla quale sembra lecito accostare, forse non troppo arbitrariamente, le idee agambeniane, principalmente mutate da Paolo, di *scarto* e di *tempo che resta*), cerca così di «problematizzare *il fatto stesso che* la cosa sia detta e nominata [...], il puro e irriducibile darsi del linguaggio. In questo punto – in cui il nome è ripreso dal e nel suo nominare la cosa e la cosa è ripresa dal e nel suo essere nominata dal nome – il mondo e il linguaggio sono a contatto, cioè uniti solo da un'assenza di rappresentazione» (p. 93). E se l'ontologia «comincia propriamente, per Platone, soltanto col piano dei nomi» (p. 113), ciò che nell'*esigenza* dell'*experimentum* è affidato alla filosofia è precisamente la «contemplazione delle idee nei nomi» (p. 114) come «verità di cui ne va per noi uomini parlanti» (p. 121): «questo – e non altro – è l'oggetto della filosofia e del pensiero» (*ibid.*).

Ciò non implica affatto, tuttavia, che ne scaturisca un *positum*, un *quid*, un *contenuto decifrabile*. «La scrittura filosofica», ci dice il quarto scritto (*Sullo scrivere proemi*, pp. 123-131), «non può che avere natura proemiale o epilogale. Ciò significa, forse, che essa non ha a che fare con ciò che si può dire attraverso il linguaggio, ma col stesso, col puro darsi del linguaggio come tale. L'evento che è in questione nel linguaggio, può solo essere annunciato o congedato, mai detto [...] Ciò che del linguaggio si riesce a dire è solo prefazione o postilla»: in questo modo, la filosofia (come *esigenza*, *contemplazione delle idee nei nomi* ed *experimentum vocis*) è necessariamente confronto non già con l'indicibile (categoria avversa ad Agamben in quanto comunque iscritta nella pura dicibilità del linguaggio), bensì con «l'im-predicibile, ciò che non può esser detto in un proemio» o in un epilogo – filosofia è *contemplazione del non-detto nel suo dirsi*, dove «il congedo dalla parola coincide col suo annuncio» (p. 131).

Ed è nell'*Appendice*, significativamente intitolata *La musica suprema. Musica e politica* (pp. 133-146), che Agamben esplica la matrice e la portata *politiche* del suo discorso (matrice e portata, del resto, sempre immancabilmente marcate nel suo pensiero, anche laddove esse non appaiano immediatamente come tali). «Se

chiamiamo musica l'esperienza della Musa, cioè dell'origine e dell'aver luogo della parola, allora in una certa società e in un certo tempo la musica esprime e governa la relazione che gli uomini hanno con l'evento di parola» (p. 135): «la Musa – la musica – segna la scissione fra l'uomo e il suo linguaggio, fra la voce e il *logos*» (p. 138). È chiaro, allora, che la musica, in quanto esperienza-limite del linguaggio (dell'uomo), assurge a funzione essenzialmente determinante della relazione stessa fra uomo e *logos* – dunque anche, ed eminentemente, fra uomo e πόλις, giacché «i Greci sapevano perfettamente ciò che noi fingiamo di ignorare, e, cioè, che è possibile manipolare e controllare una società non soltanto attraverso il linguaggio, ma innanzitutto attraverso la musica», e «la cattiva musica che invade oggi in ogni istante e in ogni luogo le nostre città è inseparabile dalla cattiva politica che la governa» (p. 140). Noi non siamo *accordati* alla Musica, perché non pensanti il nesso musaico col linguaggio e con l'essenza del nostro divenir-parlanti.

Ma qui, secondo Agamben, deve incunarsi la memoria del gesto di Platone, quello della «critica» e del «superamento dell'ordinamento della πόλις ateniese» (p. 142). Rivendicando alla filosofia lo statuto di «vera Musa (*Resp.* 548 b 8)», di «musica suprema (*Phaid.* 61 a)», di «Musa stessa (*Resp.* 499 d)», infatti, Platone, e con lui il filosofo, «riconduce l'uomo nel luogo del suo divenire-umano [...] *La filosofia scavalca il principio musaico in direzione della memoria*, di Mnemosine come madre delle Muse, e in questo modo libera l'uomo dalla μ e rende possibile il pensiero» (p. 143). Solo così, *memori di Mnemosine*, può rendersi possibile arginare, o quanto meno leggere, «l'eclisse della politica» congiuntamente alla «perdita dell'esperienza del musaico» (p. 145) proprie del nostro tempo.

Ontologia e politica, dunque, e fra esse il (darsi del) linguaggio unitamente alla filosofia come «contemplazione delle idee» ed «esperienza del musaico». Se è scorretto definire *Che cos'è la filosofia?* “*summa*” del pensiero di Agamben, è tuttavia certamente legittimo individuarvi una condensazione di esso, una sorta di vertice dell'interrogazione, che racchiude in sé le precedenti, rilanciandone l'attualità – e attuali esse si rivelano non solo nel *cursus* del suo pensiero, ma anche, e forse soprattutto, per l'epoca che viviamo.

Recensione

A. Pagliardini, *Il Sintomo di Lacan*

Galaad 2016

Sergio Sabbatini

Ci sono molti libri su Jacques Lacan, anche in italiano. Il libro di Alex Pagliardini, *Il sintomo di Lacan*, ha alcune peculiarità che lo distinguono e che vorrei almeno accostare. Premetto che è un testo ben congegnato, con un'architettura nitida, che si misura con alcuni luoghi cruciali della psicoanalisi, in dialogo con la riflessione filosofica contemporanea: il trauma, l'angoscia, il sintomo, il reale, l'inconscio, lo sguardo, l'etica, il non-tutto. Otto dei dieci capitoli del libro sono otto sezioni che attraversano l'opera di Lacan, scritti e seminari, nel suo rapporto con Freud.

Si avverte il magistero di Jacques-Alain Miller nella prospettiva dell'ultimo insegnamento di Lacan: la pratica analitica oggi non è più fondata sull'interpretazione simbolica, rivolta al desiderio e alla mancanza-a-essere, ma sull'atto analitico che prende di mira il reale, l'Uno del godimento. Non è tanto in gioco la verità, la produzione di una parola piena che scarti la parola vuota, ma una nuova pragmatica che metta al centro il corpo e *lalingua*, la percussione della parola sul corpo. È un passaggio incompreso dalle psicoterapie ed eluso dai postfreudiani, ma anche da una consistente scolastica lacaniana, contro la quale muove l'autore, che fatica a rimanere in un alveo concettuale sclerotizzato e vuole andare oltre, verso un lacanismo vivente, non omologato, non inquinato dalla preoccupazione terapeutica. (Cfr. Jacques-Alain Miller, *Cose di finezza in psicoanalisi*, corso del 12 novembre 2008, «La psicoanalisi» n. 58, Roma 2016, pp. 131 segg.).

Il titolo rivela la libertà di pensiero di cui gode l'autore, in particolare rispetto alle precedenti generazioni di analisti. Almeno fino agli anni ottanta nel lacanismo prevalevano i fedeli del Nome-del-Padre, con il carico di ambiguità, di confort e di nevrosi che comportava. Oggi chi è restato agganciato all'ombrello edipico fa un po' tristezza, fa la guardia al deserto. È la nostalgia del Maestro, della consapevolezza come ideale di padronanza, della ricerca infatuata nella comprensione di se stessi e degli altri, del piacere narcisistico che si soddisfa della scoperta per la scoperta. La vera 'scoperta' è che *un* analista è fatto della stessa pasta umana dei suoi pazienti, che in realtà *l'*analista non esiste, se non puntualmente, nel suo atto. In questo profilo leggo *Il sintomo di Lacan* come

esemplare dello stesso processo di evaporazione del padre che, se ha dato luogo ai nuovi sintomi, impone un pensiero non conformista, post-edipico.

Riprendo questo snodo. Uno degli effetti dell'aldilà dell'Edipo nella pratica clinica è il declino dell'interpretazione: già nei primi anni novanta Jacques-Alain Miller parlava di momento post-intepretativo in psicoanalisi, che chiudeva con l'interpretazione come ricerca del senso, fosse anche stato un godi-senso, un senso intriso di godimento. L'esperienza psicoanalitica resta una 'clinica sotto transfert' che si declina secondo due versanti: il lavoro di libera associazione, di amplificazione significativa, che mette in luce la posizione del soggetto rispetto all'Altro e il lavoro di taglio, di riduzione significativa, per accostare il fuori-significante, il godimento.

La pratica psicoanalitica naturalmente si appoggia su alcune costruzioni di base. La tesi di partenza è che il soggetto nasce nel campo dell'Altro. La psicoanalisi non è una psicologia individuale, è più vicina all'antropologia che alle neuroscienze. Il soggetto nasce in una condizione di neotenia e non c'è soggetto se non c'è l'Altro. Chi è l'Altro? È l'Altro dell'accudimento e l'Altro della parola, del linguaggio, del simbolo, della tradizione. Ora, il soggetto non è l'*ego*, funzione di padronanza immaginaria e di misconoscimento. È un soggetto bucato, è affetto dalla mancanza a più livelli, innanzitutto nel rapporto con l'Altro. Nell'impotenza e nella derelizione il bambino si rivolge all'onnipotenza immaginaria dell'Altro che ha il potere di pacificarlo ma anche quello di disinteressarsene. Se il soggetto è mancante nel rapporto con l'Altro, cosa può fare? Qui si danno diverse possibili strategie, indici di differenti posizioni soggettive. Nel transfert, come analizzante, dovrà fare esperienza della mancanza dell'Altro, 'garantita' dal posto dell'analista, che non risponde. Nella nevrosi, di fronte all'Altro mancante, la soluzione naturale per il soggetto è proporsi come oggetto del desiderio dell'Altro, farsi il fallo. Ma quest'Altro potrebbe fare a meno di lui, non voler essere mancante, o, addirittura, godere della mancanza del soggetto.

Sappiamo che nell'ultimo insegnamento di Lacan l'operazione analitica non ha più come prospettiva finale la traversata del fantasma e l'assunzione della castrazione, che beninteso restano passaggi fondamentali per la soggettivazione del godimento dell'Altro. Il punto di arrivo è l'impatto con l'Uno reale. La vita di ognuno è fatta di tentativi più o meno solidi di evitare l'incontro con il godimento in atto del trauma. In analisi non si tratta di ritrovare il trauma o addirittura di rinnovarlo per liberarsene (ipotesi fumettistica e pericolosa): il lavoro analitico cerca piuttosto di estrarre il godimento del trauma dall'intrico significativo dell'analizzante, dalla "manovra con la quale lo ha incastrato nell'Altro", come godimento Uno. Alex Pagliardini sottolinea con forza la dimensione etica dell'operazione: l'analizzante è chiamato ad acconsentire e poi prendere posizione, a decidere l'incontro con il godimento. L'incontro con il reale del godimento del trauma è un atto. Il godimento del trauma non è un evento fisico o un fatto storico, non è un qualcosa che può essere ritrovato e riportato nella storia del soggetto, nel suo spazio simbolico. La clinica dell'atto

batte sul reale del godimento, dell'Uno reale, non ha l'illusione di ridurlo a elemento simbolico. In questo senso la seduta analitica è già atto, è la decisione di incontrare il reale del godimento, senza legge, senza la coperta dell'Altro. La psicoanalisi come esperienza è l'atto di acconsentire al "c'è" del godimento. Il lavoro dell'analisi non è finalizzato a ritrovare il passato, a ricostruire la storia, integrandola con il rimosso:

L'analisi è l'esperienza di un incontro con quanto non si è mai incontrato, la produzione di un contatto con il «non-nato», l'incontro con quel che sempre è in atto, ed è dunque la scelta di decidersi per l'Uno del godimento non avendo più l'Altro con cui rifiutarlo. La fine analisi è l'assenso a installarsi – provvisoriamente, malamente, episodicamente – nell'istante ripetuto dell'Uno, cioè dove non ci sono speranze. (p. 364)

Sembra così delinearci la figura di un Lacan antifilosofo, la concezione del godimento Uno, del reale come evento dell'evento, come assoluto, come Grande Fuori: è la proposta di Rocco Ronchi nell'introduzione al precedente libro di Alex Pagliardini, *Il trauma del linguaggio*. Tema affascinante e che dovrà misurarsi con l'idea del molteplice dell'ultimo Lacan, i tre registri, i tre o quattro o più nodi borromei. Qui potrebbe aprirsi un confronto fecondo con i resoconti ormai pluridecennali dell'esperienza della *passe*.

Agli otto capitoli che ho prima indicato se ne aggiungono due, "Sull'inizio di un'analisi" e "Sulla fine di un'analisi", in cui l'autore presenta rispettivamente la sua pratica e la sua formazione con i passaggi che gli hanno permesso di passare da paziente, analizzante, ad analista. In questo senso il capitolo X, "Sulla fine di un'analisi", è un'esposizione 'concreta' dell'ultimo insegnamento di Lacan e anche il resoconto di una *passe*, al di fuori della procedura *standard*: prevale la riflessione sulla biografia; non c'è il compiacimento del dettaglio personale, il "narcisismo delle piccole differenze", ma l'uso del tratto per incardinare la logica in cui è preso l'analizzante. Una logica rigorosa che ha 'costretto' l'autore a completare la sua analisi a partire dal suo desiderio e dal desiderio del suo analista, a cui rende omaggio: "*Nel mio caso è stato decisivo che l'analista mi abbia, con una tenacia di cui sento ancora i colpi, impedito di realizzare il mio "essere insopportabile"*" (p. 336).

Ancora due cenni su questo capitolo ultimo che invita a riflettere sulle ragioni della psicoanalisi. Il coraggio di esporsi dell'autore non nasce da una vocazione letteraria ma da un'esigenza di rigore subita, vissuta e poi incarnata nell'esperienza. Testimonia così, nel vivo di una psicoanalisi, dell'esigenza 'scientifica' che ha spinto Lacan a inventare la *passe*, ripetendo il passo di George Cantor con la teoria dei numeri transfiniti. Lacan si ispira a Cantor che ha cambiato le carte in tavola quando ha posto come ente ben definito l'infinito attuale, su cui ha costruito la gerarchia degli infiniti. Così Lacan ha considerato

la psicoanalisi non nel suo svolgersi potenzialmente infinito ma a partire dalla sua conclusione, con l'invenzione della *passé*.

L'esordio del capitolo è suggestivo: l'esperienza analitica deve avere una fine, una psicoanalisi deve finire. Se non c'è fine analisi vuol dire che non c'è stato inizio analisi e dunque che non c'è stata analisi. Può esserci stata una buona psicoterapia, ma non analisi; capita, dopo anni di lavoro, che un bravo paziente, come Penelope, si impegni a smontare, a smussare, a 'denegare' quanto di scabroso la psicoanalisi comporta.

Ma allora, come finisce un'analisi? Non nell'*impasse* di cui parlava Freud, nel naufragio sulla roccia della castrazione. E nemmeno può restare indefinita, cosa che riporterebbe l'analisi a una pratica ermeneutica. Ricordo la tesi classica lacaniana: l'analisi finisce con la caduta del soggetto supposto sapere e continua l'autoanalisi, con controlli e momenti di ripresa: da parte sua Freud ne prevedeva la ripresa ogni cinque anni!

Perché si va in analisi? Il soggetto nevrotico va in analisi perché qualcosa lo fa soffrire, il sintomo è la via d'ingresso. Come si svolga il processo nei suoi diversi momenti fa parte della singolarità di ognuno. Il nevrotico ha una strategia per difendersi dalla sofferenza, vissuta come mancanza di qualcosa di essenziale, di mancanza-a-essere, che la psicoanalisi ha disvelato: chiede aiuto all'Altro, a cui attribuisce il potere di rispondere positivamente. Con molta finezza Alex Pagliardini sottolinea la peculiarità della strategia della nevrosi di fronte alla mancanza. Il soggetto vuole essere quel che manca all'Altro per colmare la sua mancanza-a-essere. Vuole farsi il desiderio del desiderio dell'Altro, desidera essere il fallo: ma in questo modo lascia aperta la questione del suo desiderio. Come può soddisfarlo? Non solo: deve fare i conti col fatto che anche l'Altro ha un suo desiderio. E così la sua manovra, di fronte a tante istanze, si fa contorta e debole nei risultati. C'è una vigliaccheria del nevrotico rispetto al proprio desiderio che lo porta alla delega all'Altro: così allo stesso Altro di cui respinge il desiderio chiede la realizzazione del proprio.

Il soggetto che desidera colmare la sua mancanza-a-essere, desidera anche altro: il che può portarlo a opporsi al desiderio dell'Altro, fino a rinunciare al proprio, per poi inventarne un altro. Nel corso di un'analisi si compie il passaggio dalla mancanza denunciata dalla compulsione a suturarla alla mancanza come causa del desiderio: è il processo classico di disidentificazione dal fallo.

Il momento più originale del testo è forse l'esposizione della logica che lega la mancanza e il sacrificio. Nella nevrosi il rifiuto della mancanza si esprime nella logica del sacrificio: il soggetto incarna inconsapevolmente nella sua vita il sacrificio, la sua vita è dedicata al sacrificio della vita, del desiderio che anima la vita. Non solo, il sacrificio del desiderio ha come conseguenza due passioni. La passione di giustificazione della propria esistenza, così comune: il soggetto ricerca nell'Altro le ragioni, le giustificazioni della mancanza e una soluzione ad essa. Il rifiuto della mancanza diventa qui passione di giustificazione. La seconda, più oscura, è la passione della mancanza-castrazione. Strana passione che intreccia il plausibile rifiuto della castrazione-mancanza con l'imprevedibile proliferazione

della castrazione-mancanza. Il soggetto non accetta la castrazione simbolica, ne attribuisce la causa all'Altro, a cui assegna il potere di operarla o meno.

Eppure, a ben vedere, ci insegna Lacan, il nevrotico ci tiene alla castrazione. La manovra sarebbe così questa: il soggetto si rivolge all'Altro per tentare di giustificare la propria esistenza mancante e di conseguenza renderla non mancante. Vuole rendere non mancante l'Altro, per ottenerne di risultare lui stesso non mancante. Vuole fare in modo che l'Altro debba la propria esistenza, dunque anche la propria mancanza, al soggetto. Se da un lato il nevrotico cerca di risolvere la mancanza dell'Altro e non ci riesce, dall'altro, e più significativamente, cerca di rimediare alla mancanza dell'Altro offrendo la sua impotenza, mostrandosi insufficiente. La mancanza è offerta all'Altro per porre rimedio alla propria mancanza, lasciandolo così irrimediabilmente legato a essa. Il nevrotico si fa mancanza nel movimento di rifiutarla: dal rifiuto della mancanza alla passione di giustificazione che produce passione della mancanza.

Alla fine si ritrova un assunto freudiano basilare: nel godimento della perdita l'essere umano ritrova il godimento perduto. Nel vertice più scabroso: fare della mancanza a godere un godere della mancanza. Godere della mancanza a godere diventa un assicurarsi del godimento, in quanto la mancanza c'è, è a disposizione. Due sintomi classici, l'eiaculazione precoce nella nevrosi ossessiva e la frigidezza nella nevrosi isterica, sono esemplari di questa strategia nevrotica.

Un percorso analitico è concluso quando fa cessare la passione sacrificale della nevrosi, sia dal versante desiderio sia dal versante godimento, quando l'analizzante può fare a meno della passione di giustificazione-mancanza, cioè fare a meno di desiderare attraverso il sacrificio del desiderio e fare a meno di godere attraverso il sacrificio del godimento. È uno "*smettere di godere della rinuncia a godere, smettere di godere dell'evacuazione-eliminazione del godimento dell'Altro.*"

Nell'ultimo insegnamento di Lacan il passaggio dal linguaggio alla *lalingua* fa in buona parte cadere la prospettiva del senso. Nel significante prevale l'oggetto, l'oggetto voce: aldilà della chiave edipica, aldilà del fallo, il significante appare come brusio indistinto che afferra e colpisce il soggetto. È il trauma della *lalingua* sul corpo. Sollevato il velo del senso i significanti appaiono un ammasso informe, non numerabile, di elementi che precipitano sul vivente. È questo l'essere di godimento. Nessuna mitologia, nessun romanzo familiare lo può restituire. Resta la ripetizione del significante Uno, un Uno-tutto-solo, il godimento Uno. Il primato dell'Uno, ripete l'autore, è il primato dell'istante del trauma.

Non si tratta di un'evaporazione dell'Altro. L'Altro resta preliminare al soggetto, ma indebolito, povero. Il significante come oggetto, spogliato dal senso, dalla comunicazione, dall'informazione, è una pura interpellazione disordinata, 'alluvionale' del soggetto che marchia il corpo. Resta la traccia di un mormorio, memoria e atto del godimento Uno che accompagna la vita del soggetto.

La ricerca del godimento dell'Altro è già una risposta, un tentativo di soluzione del soggetto di fronte all'impatto del godimento Uno, un modo di

smorzarlo con la ricerca del senso, una difesa in senso freudiano. In questa prospettiva la fine analisi non ha nulla a che vedere con l'accordo, con il patto simbolico, con il compromesso, con l'assunzione dell'alterità: il passaggio dal trauma come godimento dell'Altro al trauma come godimento dell'Uno giustifica la tesi della scuola degli analisti, come 'folla solitaria'.

Credo infine che ogni lettore sarà toccato dagli otto frammenti, che dispersi in un discorso teorico avanzato, delineano alcune scansioni del percorso dell'analisi.

Per me si trattava di togliermi di mezzo dal mezzo nel quale mi ficcavo, cioè evitare la mancanza dell'Altro, che provocavo facendo in modo che non mi trovasse. Così giustificavo la mancanza dell'Altro: era mancante perché non mi trovava, in ragione della mia assenza. Così, di conseguenza, giustificavo anche la mia mancanza, che al contempo, così facendo, avevo ben protetto impedendole di incontrare propriamente quella dell'Altro. (p. 324)

Voler fare a meno dell'Altro era quindi un modo per rendersi prezioso, indispensabile, un volergli mancare come risposta alla propria mancanza subita. La stessa torsione è descritta sul piano pulsionale: il sacrificio del godimento dell'Altro era un godimento del sacrificio, al punto di rendere il sacrificio godimento. Salvo che il sacrificio è sempre al servizio dell'Altro. Così è descritto un percorso che parte dalla rinuncia a godere per arrivare al godimento della rinuncia! Siamo al colmo del paradosso: per rifiutare la mancanza-a-essere il soggetto si trova costretto a non poterne fare a meno, a farsi mancanza e a farsi mancante, e, per rifiutare la mancanza a godere, cioè il godimento dell'Altro, il nevrotico si trova costretto a rinunciare a godere e si ritrova a dedicarsi al godimento dell'Altro.

Lascio al lettore il piacere di seguire tutti i passaggi: in generale il compito dell'analisi è di rendere possibile l'incontro con l'al di là del fantasma, mettendo il soggetto nella condizione di decidere di separarsene. "Appendere il fantasma all'attaccapanni" può avvenire solo nel transfert.

Affinché tutto ciò accada è fondamentale che l'analista nel condurre la cura non permetta all'analizzante di realizzare il fantasma nel transfert, di metterlo in gioco nel transfert sì, ma non di realizzarlo.... (p. 336)

... sono stato "tentato" molte volte di decidermi per la fine analisi. Per me la declinazione estrema dell'incontro con il godimento dell'Altro, che faceva trauma, ha avuto due versanti, l'incontro con un bisbiglio all'orecchio fattomi da mio padre e l'incontro con l'eterna voce senza tono di mia madre. Il fantasma, che di questo trauma è una torsione, difensiva e ripetitiva, era diventato "farmi accoppiare". L'incontro nel transfert con frammenti di questi due versanti ha segnato il momento di concludere e di continuare. (p. 356)

Discussione

M. Doyon and T. Breyer (eds.),
Normativity in Perception

Palgrave Macmillan 2015

Emanuela Carta

Introduction

Recent years have witnessed an increasing interest in the nature and functions of norms; to the extent that it may be said that there has been a normative turn in contemporary philosophy. The twelve essays collected in this volume reflect this growing interest. As the editors Maxime Doyon and Thiemo Breyer explain in the introduction, normativity does not just belong to the moral or the ethical, but it rather concerns all facets of philosophical reflection, inasmuch as human action in general is guided with more or less motivational strength by norms of all kinds. In particular, the primary goal of the volume is to shed light on a specific dimension of normativity that, according to the editors, has not yet received the attention it deserves; that is, the dimension of perceptual normativity. In fact, whereas questions concerning the nature and functions of norms in perceptual experience have been examined for quite some time within analytic philosophy as, for example, thanks to John McDowell's *Mind and World*, it is only very recently that perceptual normativity has been explicitly thematized within phenomenology; in particular, by Steven Crowell's *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Indeed, it is ever more clear thanks to recent contributions like these that philosophers such as Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, and Martin Heidegger have not only dealt with normativity in their writings, but their works are interestingly relevant for the recent debate about perceptual normativity.

The essays contained in this volume address the question of normativity in perception from two different points of view: some consider perception as normative for it can justify or give reasons for believing and judging; others identify the normative character of perception with its being norm guided. As Doyon stresses in *Chapter 2*, the former approach to perceptual normativity is commonly developed within post-Kantian analytic philosophy, while the latter is traditionally dealt with by phenomenology. However, at any rate, these two

points of view are not mutually exclusive, as they are both contemporarily present in some of the essays collected in the volume, and even the first approach to perceptual normativity can be found in essays with a strong phenomenological background.

More specifically, the questions that the collection raise and address are whether a perceptual norm is something to be directly aware of or whether it guides one's perceiving regardless of it being noticed, where perceptual norms comes from, and why they have their normative strength, whether perceptual norms are to be understood as endogenous or intellectual, and whether they are historically determined or *a priori*. Despite their different approaches, the essays collected in this volume attempt to give answer to these questions drawing from the phenomenological tradition.

I will now provide a short summary of the volume's twelve essays, which have been divided into four sections by the editors.

1. Part I: Fundamental Problems

The first section of the volume, which is titled *Fundamental Problems*, introduces the reader to the issues and approaches to the question of perceptual normativity that will receive further attention throughout the rest of the volume.

In *Chapter 1*, Charles Siewert defends the idea that sensory experience has both a normative status and a normative function. As he argues, it has a normative status, for, roughly, things can appear to us more or less accurately, or become more or less apparent to us, for example, by touching them or looking at them differently, and accuracy and goodness are normative notions. Importantly, according to Siewert, the possibility of things appearing more or less accurately depends on the characteristics of our sensory experience; that is, the fact that things appearing to us appear as a unity, even though their appearing to us is always perspectively limited. Indeed, as Siewert writes, sensory experiences have «phenomenal sensory constancy.» (p. 26)

After having showed that sensory experience has a normative status, Siewert argues that it has also a normative function. This is so, according to him, for it provides epistemic justification for our beliefs and judgments. Further, he argues that to an increasing determination of the thing experienced often corresponds a higher justification of the belief or judgment grounded on that sensory experience. In other words, beliefs and judgments can be more or less justified for us depending on how clearly things appear to us. Moreover, getting a good enough look at something can lead us to correct our judgment about it. These considerations initiate reflections that find further development in *Part 4* of this volume.

Siewert also criticizes the view of the normative function of sensory experience defended by McDowell's in *Mind and World*, according to which critical self-assessment is needed for sensory experience to have objective purport, and perceptual beliefs can be justified just in case the sensory experience upon

which they are based has objective purport. According to Siewert, McDowell's view «overintellectualizes justification, as it seems unlikely that higher-order or metacognitive talents» (p. 20) such as critical self-assessment are needed for providing justification of perceptual beliefs. As opposed to that, he insists on the importance for this of being in a favorable environment and having a «capacity of improve one's sensorimotor performance, relative to one's aims, in response to changing conditions that might otherwise impede or diminish it.» (p. 35) And this is something that can, and often does, happen passively; that is, without our being directly aware of it.

In *Chapter 2*, Maxime Doyon deals with the question of perceptual normativity not from the epistemic point of view, as he explicitly puts aside the questions concerning how and why perceptual experience justifies or gives reason for believing or judging to examine closely another key feature of perceptual normativity, that is, the norms guiding perceptual experience.

Despite favoring this approach to perceptual normativity, Doyon compares his view of perceptual normativity, which has a strong phenomenological background, with John McDowell's. More precisely, the assumption which this essay originates from is that McDowell rightly claims that perceptual experience is normative just in case the norms governing it are directly accessible for the perceiving subject. According to Doyon, however, McDowell is wrong to claim that the capacity of self-assessment and self-correction that serves this aim need be realizable through concepts. Doyon argues, in fact, that Husserl's and Merleau-Ponty's views of body consciousness and of body schema allow to account more appropriately for the kind of self-assessment and self-correction required for perceptual experience being normative; that is, as a practical, pre-reflective self-consciousness that does not require concept possession. This pre-reflective form of bodily self-consciousness manifests normative significance for perception, as it allows the perceiving subject to develop appropriate responses to the environment she is in. As Doyon explains, «our body cannot engage in a self-critical activity,» but still it can be «normatively attuned to its environment and self-correct when the situation requires it» (p. 44), through a tacit, pre-reflective recognition of the norms governing perception; which consist of the appropriate movements necessary to guarantee successful perceptions. There are many examples of activities that give evidence for the view advanced by Doyon; that is, activities in which it is our body alone recognizes what is the best thing to do to achieve success. Thus, perceptual experience is normative, according to Doyon, inasmuch as achieving successful perceptions (which is, in Husserl's vocabulary, to come close to the perceptual *optimum*) involve bodily self-assessment and self-correction.

The status of the *optimum* as the primary guiding norm of perceptual experiences, which the bodily practical pre-reflexive self-consciousness is subordinated to, remains almost unexplored in Doyon's view of perceptual normativity. Thus, it seems, although the essay deals with a deeply important aspect of perceptual normativity, it does not offer a complete account of it, and

I think it would be interesting to see how the author would have developed the relationship between the *optimum* and bodily self-consciousness, as well as the normative role of the *optimum* itself.

In the last chapter of *Part I*, Michael Madary argues that the content of visual experience is always socially structured; that is, in other words, the content of visual experiences are partly determined by social factors. This is so, according to Madary, for the socially shaped categories of normality and familiarity cannot be disentangled from the general structure of anticipation and fulfillment of visual experience explicitly discussed in Edmund Husserl's writings first. Issues related to Madary's essay receive detailed examination in the third section of the volume.

2. Part II: Delusions, Illusions, and Hallucinations

Part II of the volume gathers those essays about sensory normativity and normality that discuss those phenomena that are usually considered as deviations from perceptual norms and normality; that is, delusions, illusions, and hallucinations.

In particular, I find the first (that is, *Chapter 4*) rather interesting, as David Morris offers an original view of illusory and hallucinatory perceptions that partly corrects my previous claim. In fact, according to his view, illusory and hallucinatory perceptions are not exactly deviations from normality. As Morris argues, indeed, illusions, for example, are not perceptual mistakes; that is, having an illusory experience is not mistakenly perceiving something as being something else. For the norms that would explain why illusory experiences are perceptual mistakes are not accessible from the perspective of the subject having the illusory experience. In fact, if one had been able to know that one was violating a norm of perceptual experience, one would have stopped having the illusory experience.

More interestingly, Morris argues that illusory experiences are constitutively such that they at once compellingly engage us in perceiving a given phenomenon through some norm that tells it as being an *X*, but also allows us to disengage from that norm and discover some other norm that reveals it as being a *Y*. Thus, sensory experiences are always guided by some norms, although, in the case of illusory experiences, the norm is divergent from past, usual, or expected norms.

To support his view, Morris gives an original interpretation of the rubber hand illusion. According to him, the reason why subjects of this illusion consider the rubber hand as their own is that they very quickly get use to the new sensory norm brought about through the illusory experience.

Then, Morris's view of illusory experience shows, according to him, the endogenous character of sensory norms; that is, in other words, their being formed and continuously enriched by and within perceptual living dynamics.

I think that the view advanced by Morris is well presented, engaging, and well argued. Yet, it seems to me that his argument is not sufficient to establish

that perceptual experience cannot be guided by other kinds of norms alongside those of the endogenous kind.

Morris' essay' is followed by Matthew Radcliffe's (that is, *Chapter 5*). In his contribution to the volume, Radcliffe holds that some hallucinatory experiences, as, for example, experiences of auditory verbal hallucinations, cannot be understood as perceptual mistakes because they lack sensory content; for, according to him, these hallucinatory experiences differ structurally from normal perceptual experiences. Radcliffe interprets these kinds of hallucinations, instead, as the consequence of traumatic changes in the general structure of anticipation and fulfillment of experience. These changes are caused, for example, by a state of anxiety, and generate breakdowns of the structural familiarity and habitual confidence with which we usually orient through the world. Indeed, according to Radcliffe, the occurrence of a state such as that of anxiety can modify one's normal anticipations, create abnormal anticipations, and make their fulfillments look different from how they would have looked otherwise. Even though Radcliffe does not explicitly argue that, his contribution is evidence for the fact that the structure of normality and the norms that regulates our expectations are not fixed *a priori*.

3. Part III: The Sociocultural Embeddedness of Norms

The essays contained in *Part III* quite explicitly address the questions concerning whether perceptual norms are endogenous, embodied norms; that is, whether they are embedded in bodily patterns, in historical, social, or cultural environments or practices.

Chapter 6 by Shaun Gallagher defends the view that interactions with others can shape and change perception, regardless of any changes in how sensory experience is conceptually structured. Most of Gallagher's arguments build upon recent literature on developmental psychology. Among the most convincing evidence he adduces for his view, indeed, he cites empirical studies according to which infants are able to learn generalizations even from seeing just one or very few instances, when this is matched with ostensive signals of their being actively addressed. In Gallagher's words, «in contexts of ostensive-communicative interaction, infants develop referential expectations and are biased to interpret such communications as conveying information that is generalizable.» (p. 120) Further, according to those studies, infants can learn generalizations about whether other people will like or dislike something because of the intonation or the facial expression of other agents, and typically of their caregivers. Then, the learning associated with this form of interaction need not occur through linguistic communication. Again, Gallagher draws from empirical studies that show how, at least since the first year of life, infants can gain or confirm information through the look of their caregivers. Therefore, according to him, this gives reason to think that we nonconceptually internalize

the behaviors and actions of others in a way that contribute to shape our future expectations.

The views offered by Maren Wehrle and Thiemo Breyer respectively in *Chapter 7* and *Chapter 8* of the volume come close to Gallagher's.

More specifically, Wehrle gives an account of perceptual normativity drawing from Husserl's original writings, which suits well with the view defended by Doyon in *Chapter 2*. Contrary to the latter, however, she focuses on the normative role played in Husserl's account by the *optimum* of perception, which, as I have explained, is the *telos* of perception, and, accordingly, the standard for assessing whether perceptual experience successfully achieves its goal. Interestingly, Wehrle claims that the *optimum* is only apparently something objective or ideal for the subject, whereas, it is actually formed in accordance with the particular cultural norms of the particular intersubjective cultural environment which the subject belongs to. Wehrle notices, then, what correspond to the standards set by the culturally shaped *optimum* is considered to be normal. Thus, normality is not an objective category but a dynamic notion, because it depends on normative standards that can be reshaped. For this reason, even what is now abnormal can later become part of normality through a shift of the intersubjective cultural environment.

In *Chapter 8*, on the other hand, Breyer sheds light on the fact that the way in which we direct our attention towards others gives or withholds them our recognition, so that «perception has an inherent normative and moral dimension» (p. 147). For this reason, Breyer argues that we have a moral obligation to look at others in a way that fully acknowledges them, and to regulate the way we look at others so to empathize with them. Thus, Breyer's idea is that we ought to actively attempt to become more receptive and responsive in front of the other, even in those cases in which it may be generally considered as awkward, inconvenient, or dangerous, to set into motion processes of habituation through which all could become more receptive and responsive in front of the other.

4. Part IV: Issues in Epistemology

The last section of the volume deals with questions concerning the normative function of perceptual experience; that is, with how perceptual experience can justify or rationalize belief or judgment. Whereas this issue has attracted considerable attention in mainstream analytic epistemology, phenomenologists have hardly ever tackled it. The essays contained in *Part 4* intend to fill this gap in the literature, while bringing a fresh look at the issues at hand.

More specifically, in *Chapter 9*, Aude Bandini asks what is it about perceptual experience that justifies or rationalizes holding perceptual beliefs. In other words, she asks why perceptual experience has the normative «epistemic authority» (p. 161) one very often spontaneously ascribes to it. According to Bandini, the answer to this question is that the normative epistemic authority of perceptual experience is explained by «its specific mode of conscious apprehension, namely

its *givenness*.» (p. 162) Since Bandini thinks this to be so, she first attempts to rehabilitate the notion of the given, for this notion has long been discredited within mainstream epistemology mainly because of Wilfrid Sellars's criticisms. To do this, she advances a phenomenological argument; which is concerned with the nature of perceptual experience, and its primary aim is, in the author's words, «capturing the distinctive characteristics of [...] experience as a genuine encounter with – or *openness to* – the outer world and its mind-independent objects.» (p. 163) Bandini concludes through this argument that perceptual experience has the distinctive character of *givenness*, which is, in turn, analyzable in terms of three core properties; that is, *presence*, *inalterability*, and *robustness*. According to her, givenness as the distinctive raw feel associated with perceptual experience grounds its epistemic authority.

The primary objective of *Chapter 10* by Arnaud Dewalque is to give a satisfactory account of the kind of justification provided by perceptual experience to beliefs based upon it; or, in Dewalque's words, «perceptual justification.» (p. 179) Without getting into the details of Dewalque's arguments, he comes up with the following view of perceptual justification: «for any experience *E*, and for any proposition *P*, *E* perceptually justifies the belief that *P* if and only if (i) *E* has reason-giving force, (ii) *E* has the same object as the belief that *P*, (iii) *P* represents its object in a way that is congruent with *E*, and (iv) *E* doesn't call for further justification.» (p. 189-190) Even though I am sympathetic with Dewalque's phenomenological view, I understand that to the eyes of contemporary epistemologists it may look worrisome; in particular, for condition (i) seems to make the view circular. In fact, having reason-giving force intuitively requires being able of providing justification.

Chapter 11 by Virginie Palette is perhaps one of the most interesting essays in the volume. At the outset, Palette claims that she agrees with Crowell's view according to which perception does not only have sensory content, for otherwise there would be too big of a gap between perception and judgment, and, accordingly, perception could not have its normative strength over judgment. For example, if the content of perceptual experience of a dog and the content of corresponding judgment based upon it 'That's a dog' are heterogeneous, one could not even rightly say that what one sees is a dog.

Further, in line with Crowell's view, Palette contends that the content of perceptual experience is what Husserl calls 'sense' [*Sinn*] (that is, the intentional object or *noema*) and that the latter has a normative function. Yet, in the essay, Palette's efforts focus setting a boundary to the normative strength which phenomenology attributes to the intentional content of perceptual experience, in favor of stressing the normative role played by the *hyle* or sensation. Palette claims, indeed, that, for perception to be normative, the similarity between its content and the content of judgment is necessary but not sufficient. There must also be agreement between the content of perception and the content of sensation or *hyle*, which is, according to Palette, «the very *norm of normativity*» (p. 197). According to Palette, thus, the intentional content of perception can

serve as a norm just in case its typification is «verified or attested» (p. 201) by *hyle* (which is the ultimate norm); for there are cases of mistypification that show how the type alone cannot function as a norm. For this reason, we could still say, according to Palette, that the intentional content of perception is the norm in some sense, but only if its type has been corrected through the experience of agreement between the type itself and the sensory given.

The reason why Palette is so interested in making her point and why she attributes the decisive normative role not to the type itself but to the experience of the agreement is that she takes normativity to have also the function of legitimizing scientific judgments about reality. According to the Palette, in fact, we cannot attribute to the type alone such an important function, without generating worrisome consequences. To understand clearly why this is so, she considers the example of psychiatry. Clearly, in this case, it is intuitively wrong and dangerous to ground a certain diagnostic judgment on the basis of a typification (which consists, in this case, in a diagnostic category) before that this typification is validated by sensory experience. Therefore, the *hyle* is indeed the norm of normativity that verifies and corrects the normative authority of the typification of the sense of perceptual experience in general. Thus, Palette's essay seems to me a noteworthy clever attempt to explain the relationship between types, concepts and sensations.

In *Chapter 12*, Valérie Aucouturier attempts to rehabilitate and defend Anscombe's view, according to which, one is directly acquainted to mind-independent or *material* objects or phenomena through perceptual experience, but she nonetheless ascribes perceptual experiences an intentional character; that is, an *intentional* object. To do this, she insists on a grammatical understanding of the intentional character of perceptual experience; that is, according to Aucouturier, to be charitable to Anscombe's view, we must understand the intentional character of perceptual experience as meaning that perception verbs are intentional, as suggested by Anscombe herself; that is, in other words, the truth-conditions of sentences containing perception verbs can vary across contexts depending on whether their direct object refers to a material or an intentional object. For this reason, we can make sense of why many non-factive uses of perception verbs are intuitively proper uses of these verbs.

Conclusion

This volume constitutes a serious and well-thought attempt to stress the important insights that phenomenologists such as Husserl and Merleau-Ponty have had about the question of perceptual normativity, and to bring them into fruitful dialogue with contemporary analytic and continental philosophy. Arguably, the idea of creating a dialogue between philosophers of different traditions is not always concretely realized within the volume, for some of the essays lack the argumentative power that would have been necessary to convince their opponents that the views defended are worth to be dealt with (and in my

opinion this is specifically true of *Part IV*), but I think that the volume is in principle on the right track for it at least encourages cross-traditional dialogue.

My only remark is that while many phenomenological ideas are very well represented in the essays, as, for example, the normative function of the body, there is at least one aspect of Husserl's thoughts about normativity that is completely overlooked; that is, the normative function that implicit or explicit knowledge of essences can have within experience. This is, in my opinion quite surprising, since Husserl himself talks, in many of his works, about essences in terms of norms that prescribe rules for actualities, and about essential laws too.

In fact, it would have been very interesting to know whether the contributors to the volume think that essential norms play any role at all within our perceptual experiences, for example by regulating our expectations within perceptual dynamics. If so, one could argue, perceptual norms would not be only *a posteriori*, contingent, context-sensitive, endogenous, *etc.* as it appears from reading the essays; but there would be at least some *a priori* norms of perceptual experience. Otherwise it would have been interesting to know how contributors would have motivated their refusal to think about essences as norms of perceptual experience.

Developing these aspects, together with clarifying the normative function of types and perceptual objects, may be the subject of future works directed to provide more complete accounts of perceptual normativity from the phenomenological point of view. It is undeniable, then, that after Crowell's recent book and with the publication of this volume, 'normativity' is a word that has definitely entered into the vocabulary of phenomenologists. At any rate, this volume still is a useful tool to get access to the question of perceptual normativity, and it raises many questions that are far from being easy to answer.

Recensione

F. Sanguinetti, *La teoria hegeliana della sensazione*

Pubblicazioni di Verifiche 2015

Federica Pitillo

Il libro di Sanguinetti si inserisce all'interno del dibattito contemporaneo sorto a partire dalla ricezione americana di Hegel. Sebbene offra una puntuale analisi del concetto di sensazione all'interno del sistema hegeliano, il lavoro non muove direttamente da un'istanza storico-ricostruttiva, ma prende le mosse da una precisa questione teoretica, ovvero la questione del rapporto fra dimensione epistemica e mondo così come è presentata da McDowell nel libro *Mente e mondo*. In tal senso, la ricerca «si avvicina più a una 'ricostruzione razionale' di un concetto [...] che a un commentario vero e proprio» (p. 30).

L'ipotesi interpretativa del volume è che la sensazione, malgrado quanto dichiarato da Hegel, che non riconosce a questo concetto un ruolo centrale, sia decisiva all'interno del suo discorso sistematico, nella misura in cui rappresenta «il tentativo di conciliare e rendere compatibili prospettive ritenute apparentemente esclusive sulla relazione fra dimensione epistemica e mondo, prospettive che Hegel critica come unilaterali se considerate indipendentemente l'una dall'altra e assolute» (p. 27). L'orizzonte testuale della ricerca è costituito dai §§399-402 dell'*Enciclopedia*, dove è espressamente a tema la sensazione esterna; d'altra parte, poiché non si tratta di un commentario, l'analisi spazia all'interno dell'intera produzione hegeliana, richiamando anche testi cronologicamente più lontani come la *Differenza e Fede e sapere*.

Il volume, preceduto da un'introduzione che offre una rassegna accurata degli studi critici (in verità pochi) sul tema della sensazione nel pensiero hegeliano, è articolato in quattro capitoli. Non sarà possibile seguire e discutere in dettaglio la complessa argomentazione di Sanguinetti; conviene, dunque, limitarsi a illustrare i tratti salienti di ciascun capitolo.

Nel primo capitolo l'A. espone il nucleo problematico attorno al quale si costruisce la sua lettura del concetto di sensazione in Hegel. Tale nucleo è costituito dal progetto hegeliano di un 'idealismo assoluto', che rappresenterebbe un tentativo di conciliazione fra due prospettive epistemologiche, 'realismo empirico' e 'idealismo', soltanto in apparenza opposte. Tali prospettive vengono

ricondotte rispettivamente a due vettori argomentativi: da un lato, il vettore *bottom-up*, secondo il quale il mondo, sebbene conoscibile, non sarebbe del tutto riconducibile alla prospettiva del soggetto conoscente; dall'altro, il vettore *top-down*, che attribuisce alla spontaneità del soggetto una priorità conoscitiva rispetto all'intervento del mondo esterno. Hegel ritiene che 'realismo' e 'idealismo', se considerati in modo unilaterale, non siano in grado di spiegare il problema del nostro approccio epistemico al mondo; tuttavia, entrambe le prospettive contengono elementi preziosi se emendate da certi tratti che le rendono parziali. È proprio qui, secondo l'A., che è possibile rinvenire significative analogie fra Hegel e McDowell. Infatti, analogamente a quanto avviene per il concetto mcdowelliano di percezione, il concetto di sensazione in Hegel rappresenta il punto in cui si intersecano i vettori *bottom-up* e *top-down*, e le prospettive epistemologiche a essi connesse, 'realismo' e 'idealismo'. Lungi dal voler proporre un'azzardata identificazione fra concetto mcdowelliano di percezione e concetto hegeliano di sensazione, Sanguinetti precisa, in sede introduttiva, che i due orizzonti di pensiero sono per molti aspetti diversi e che, sebbene presentino uno sfondo problematico simile, non siano del tutto coincidenti. Su ciò si tornerà nella parte conclusiva.

La ricognizione sulle due prospettive sopraccitate prosegue nel secondo capitolo, in cui l'A. esemplifica quattro teorie epistemologiche: a) il 'realismo empirico'; b) l'epistemologia genetica di Piaget; c) l'idealismo; d) l'inferenzialismo di Robert Brandom. L'analisi di tali posizioni, riconducibili, a coppie, rispettivamente ai vettori *bottom-up* e *top-down*, è volta a mostrare i caratteri di compatibilità e incompatibilità di ciascun approccio nei confronti della filosofia hegeliana.

Per spiegare l'atteggiamento realista Sanguinetti fa riferimento alla «metafora 'edilizia', per cui l'esperienza sensibile fornisce materiale da costruzione di base che viene impiegato e organizzato dalle facoltà conoscitive nella strutturazione dell'edificio della conoscenza» (p. 65). Nonostante le proprie premesse, tale posizione corre il rischio di una ricaduta soggettivistica, nella misura in cui comprende le determinazioni sensibili come dati soggettivi immediatamente accessibili; di qui la necessità per la filosofia realistico-empirica di ancorare al mondo i dati sensibili, come avviene nella prospettiva del senso comune o in quella del nesso causale. Sanguinetti individua anche nella filosofia hegeliana una «tendenza esternalista», in quanto le sensazioni sono «accolte passivamente "dal di fuori" rispetto alla dimensione soggettiva e non corrispondono pertanto a determinazioni unicamente private di un pensiero irrelato rispetto al mondo esterno» (p. 73). Inoltre, la sensazione è descritta da Hegel come eminentemente corporea, ovvero legata alla dimensione della naturalità e, dunque, omogenea a essa. Tuttavia l'atteggiamento realista, separando soggetto e oggetto e assumendo come immediato il dato sensibile, non appare in grado di spiegare il nostro accesso epistemico al mondo (p. 79).

La seconda posizione *bottom-up* presa in considerazione è l'epistemologia genetica di Piaget. Secondo tale prospettiva, il processo conoscitivo deriva

dall'adattamento dell'organismo all'ambiente. Se l'atteggiamento empirista tende a sottolineare il carattere di passività del soggetto nei confronti del mondo, Piaget, attraverso il concetto chiave di 'assimilazione', mette invece in evidenza la reciprocità del rapporto fra organismo e ambiente (p. 87). In questo quadro, la sensazione si configura come il nesso necessario fra i due piani. Ma quali sono le analogie fra Hegel e Piaget? Come per Piaget, anche per Hegel «la vita come Idea immediata, sembra rappresentare [...] il 'precedente', la 'base' naturale incarnata nel reale». Essa – prosegue Sanguinetti – «media a livello epistemologico fra il mero determinismo causale proprio della natura inorganica e l'autoreferenzialità della spiegazione razionale umana, e radica quest'ultima 'naturalisticamente' nel mondo» (p. 93). D'altro canto, ciò che non consente di ricondurre l'epistemologia genetica alla riflessione hegeliana è proprio il concetto di spirito, che assegna al conoscere umano una dimensione eccentrica rispetto agli altri enti naturali; detto altrimenti, Hegel non ammetterebbe mai che la conoscenza derivi da un adattamento naturale dell'individuo all'ambiente.

L'esposizione della prospettiva epistemologica *top-down* prende le mosse dall'atteggiamento che l'A. denomina 'idealismo' e include una rapida rassegna delle filosofie di Cartesio, Kant e Fichte. Senza entrare qui nel merito della discussione degli autori richiamati, nessuno dei quali può essere interpretato «come un filosofo idealista *tout-court* se non ammettendo che si tratti di un'operazione esplicita e vincolata a una certa lettura, sicuramente riduttiva, del loro pensiero» (p. 107), si tratta generalmente di una posizione che attribuisce un primato al carattere autoreferenziale della soggettività rispetto al mondo. È innegabile che l'autoreferenzialità sia un tratto caratteristico anche della concezione hegeliana del pensiero: «il contenuto risulta già da sempre inserito nell'orizzonte del pensiero come frutto della libera attività di questo, benché esso si dia nelle forme epistemiche inferiori in modo limitato e inadeguato» (p. 118). Tuttavia, nell'ottica hegeliana, l'idealismo' per come si presenta nelle filosofie di Cartesio, Kant e Fichte non riesce a risolvere il dualismo fra soggetto e oggetto e tende, in ultima analisi, a ricadere in un atteggiamento soggettivista. Emblematica, in tal senso, è la critica che Hegel rivolge a Kant nelle pagine di *Fede e sapere*, quando rileva che soggetto e oggetto, lungi dal costituire un'identità originaria, si configurano piuttosto come elementi autonomi giustapposti l'uno all'altro.

Una diversa declinazione della prospettiva *top-down* è rappresentata dalla posizione di Robert Brandom, ascrivibile a quelle teorie che muovono dalla convinzione che il pensiero abbia un carattere eminentemente sociale. Rispetto all'idealismo' si ha qui uno spostamento del piano dell'indagine «dal terreno trascendentale o psicologico a quello semantico e pragmatico»: «il contenuto del conoscere [...] emerge [...] dall'attribuzione intersoggettiva di status normativi e viene determinato mediante l'applicazione inferenziale dei vari concetti» (pp. 131-132). Decisivo, nella lettura di Brandom, è il linguaggio, in quanto crea significati e plasma il reale, risolvendosi in quella che Sanguinetti definisce «una pragmatica linguistica autoreferenziale, in cui le proprietà e le determinazioni

del mondo esterno vengono concepite a partire dalle interazioni pratiche fra i soggetti» (p. 141). È indubbio che la concezione hegeliana dello spirito travalichi la dimensione individuale, tuttavia l'A. ritiene che l'inferenzialismo di Brandom non sia del tutto assimilabile alla posizione hegeliana, in quanto non riconosce il carattere ontologico dei concetti, tralasciando così quel riferimento oggettuale che permane in Hegel e limitando la nozione hegeliana di pensiero alla sola dimensione semantica.

L'orizzonte teorico appena delineato consente all'A. di inserire la propria ricostruzione della teoria hegeliana della sensazione in un preciso contesto problematico, volto a esaminare se il progetto di un 'idealismo assoluto', capace di conciliare l'approccio empirista con quello idealista, sia all'altezza di quanto Hegel si propone. Il terzo capitolo si apre con un'analisi del concetto di «anima universale naturale», che per Hegel rappresenta l'elemento di mediazione fra spirito e natura. Sanguinetti rileva che, sebbene Hegel non sia esplicito su questo punto, si può sostenere che la mediazione fra spirito e natura svolta dall'anima non sia altro che l'espressione, a un livello concettuale più povero, della mediazione ontologica dell'Idea. Ma qual è il problema epistemologico che sta alla base della riflessione hegeliana sull'anima? Si tratta di ciò che l'A. definisce «problema della 'normatività materiale'» (p. 168), per cui le determinazioni concettuali non hanno soltanto un significato formale, ovvero non rappresentano semplicemente delle espressioni mentali contrapposte a un mondo esterno, ma possiedono una dimensione ontologica. L'anima, come espressione ancora inconscia del 'concetto' dello spirito, non trae dall'esterno le determinatezze contenutistiche, ma le presenta come proprie manifestazioni, nel senso di una completa omogeneità fra sé e l'esterno. In questo quadro, la sensazione si configura come il *trait d'union* fra attività soggettiva, mondo esterno e anima. Essa rappresenta cioè quel luogo in cui l'anima non soltanto scopre il mondo esterno, ma anche se stessa (p. 185).

Questa conclusione si fonda sulla tesi che Hegel elabori il concetto di sensazione a partire dalla propria lettura della teoria aristotelica della sensazione contenuta nel *De Anima*, piegandola ai propri presupposti concettuali. La ripresa hegeliana di Aristotele prende le mosse dal carattere doppiamente passivo della sensazione, che, per l'appunto, è passiva non soltanto rispetto all'affezione proveniente dall'esterno, ma anche rispetto alla spontaneità del pensiero (p. 191). Tale possibilità è realizzata dall'intelletto attivo che, lungi dall'essere una mera attività formale applicata a un contenuto dato, si configura piuttosto come l'attivazione di una determinatezza presente nell'intelletto passivo soltanto virtualmente. Si tratta di un passaggio decisivo, che mostra, al contempo, anche una diversa impostazione del problema da parte di Hegel. Sanguinetti evidenzia, infatti, uno slittamento nella esposizione hegeliana di Aristotele, che delinea due possibili varianti del fenomeno della sensazione: se, per un verso, Hegel sottolinea l'attualità della determinatezza esteriore rispetto all'intelletto passivo, per un altro verso, sovrapponendo i concetti di 'passività' e 'possibilità', egli sembra insistere sul carattere attivo della sensazione e interpretare l'azione

dell'intelletto attivo come una riappropriazione della determinatezza esterna, nel senso di una libera autodeterminazione dello spirito.

Andando oltre Aristotele, Hegel risolve l'aporia della mediazione fra passività rispetto alla determinatezza esterna e spontaneità del pensiero, «in una sorta di universalizzazione del sensibile in potenza che viene identificato con la struttura olistica dell'anima universale naturale come *nous* passivo» (p. 216). Secondo l'A., tale conclusione sembra supportare la tesi una predominanza in Hegel del vettore *top-down* rispetto al vettore *bottom-up*. La discussione epistemologica sul tentativo di mediazione fra prospettiva 'realista' e prospettiva 'idealista' rappresenta un tassello del più complesso rapporto fra spirito e natura nel pensiero hegeliano, cui è dedicata la parte conclusiva di questo denso capitolo. Sanguinetti declina 'la dinamica del porre e presupporre' dapprima al livello dello sviluppo logico, nel decisivo passaggio dalla dottrina dell'essere alla dottrina dell'essenza, poi nella relazione fra spirito e natura, con l'obiettivo di mostrare come la teoria hegeliana della sensazione sia affetta dalla medesima ambiguità che caratterizza questo movimento e che, in ultima analisi, chiarisce le ragioni della preminenza in Hegel dell'atteggiamento *top-down*. Tale ambiguità, che nella *Logica* si esplicita attraverso la relazione fra riflessione ponente e riflessione esterna, sorge dalla «contraddizione fra immediatezza positiva e immediatezza negativa», per cui l'ente esterno «nonostante debba essere pensato come dipendente e nullo rispetto allo spirito, deve al tempo stesso avere un lato indipendente, positivo e, in una certa misura, altro» (pp. 238-9). In tal senso, il rapporto fra spirito e natura non può essere pensato né in termini simmetrici né come la produzione della seconda da parte del primo, piuttosto deve essere compreso a partire dalla concezione hegeliana di 'pensiero oggettivo' che realizza se stesso attraverso l'attività dei singoli e che presuppone la determinatezza esteriore «solo a livello di riflessione finita, ma in realtà è esso stesso artefice della "creazione" della natura come il "proprio mondo"» (p. 252).

Alla luce del percorso tracciato, nell'ultimo capitolo Sanguinetti pone l'epistemologia hegeliana a confronto con l'«empirismo minimale» di McDowell. Come Hegel, anche McDowell ritiene che non possa ammettersi un'eterogeneità fra conoscere e contenuto del conoscere, in quanto «le esperienze stesse sono già dotate di un contenuto concettuale» (p. 263). Ciò che garantisce oggettività al conoscere e impedisce una ricaduta nel soggettivismo, è, per McDowell, l'idea che l'esperienza sia in grado di restituire direttamente i «fatti», poiché fra questi e le percezioni non vi sarebbe una separazione ontologica. Tuttavia, l'impostazione di McDowell presenta delle significative differenze rispetto alla posizione hegeliana. Sanguinetti ritiene che sia possibile esplicitare tale divario, rivolgendo a McDowell la medesima critica che Hegel aveva formulato contro Kant in *Fede e sapere*, secondo cui il mondo esterno rimarrebbe, in ultima istanza, escluso dalla sintesi, che tenta piuttosto di conciliare le due facoltà conoscitive del soggetto, intelletto e sensibilità. Anche McDowell resta ancorato alla dimensione soggettiva del conoscere e ciò gli impedisce di cogliere la natura dell'oggetto esterno. La teoria hegeliana dell'anima rappresenta il tentativo complesso e ambizioso di

tenere insieme le aspirazioni di due prospettive contraddittorie, 'idealismo' e 'realismo'. Tuttavia, dal punto di vista dell'A., rischia di non realizzare quanto si prefigge, nella misura in cui estromette l'«attrito» di un mondo esterno indipendente e lascia prevalere la componente di autoreferenzialità del pensiero: «il vettore che dal mondo esterno si impone sull'attività epistemica del soggetto viene tralasciato e escluso dalla trattazione della sensazione, la quale risulta così un'attività che si gioca all'interno dell'orizzonte dell'attività conoscitiva stessa» (p. 289).

Uno dei meriti del volume di Sanguinetti è senz'altro quello di colmare una grossa lacuna all'interno degli studi hegeliani. Come si accennava in apertura, ad eccezione di alcuni studi, che peraltro non riconoscono centralità al tema, ma lo inseriscono all'interno del più ampio orizzonte relativo ai problemi sollevati dalla filosofia dello spirito, mancava una monografia che restituisse in maniera puntuale il problema della sensazione nella filosofia hegeliana. Inoltre, la ricerca ha il pregio di includere la tematizzazione del concetto di sensazione all'interno di una discussione sistematica molto densa e approfondita sul complesso rapporto fra spirito e natura nel pensiero di Hegel. Sono da segnalare però due punti critici, di cui l'A. mostra di essere consapevole. La prima questione riguarda la polarizzazione mente-mondo, che è estranea non soltanto all'orizzonte hegeliano, ma anche alla riflessione di McDowell. In sede introduttiva, Sanguinetti precisa che «il procedere dicotomico ha qui una funzione critica, che mira a evidenziare tensioni 'interne' all'orizzonte hegeliano» (p. 29, nota 35). Detto altrimenti, il rifiuto della polarizzazione mente-mondo non eluderebbe la domanda relativa all'accesso epistemico al mondo. Tuttavia, nonostante l'impostazione dualistica abbia solo un intento critico, appare comunque problematica, nella misura in cui l'epistemologia hegeliana non prende le mosse da una delimitazione fra categorie concettuali e contenuto concettualizzato, ma dall'Idea, che è, al contempo, conoscere e contenuto del conoscere. Il secondo punto critico riguarda l'elemento non-concettuale presente nella sensazione, inteso come ciò che il pensiero deve risvegliare dal torpore della passività. Se è vero che Hegel insiste in più luoghi sull'unicità del contenuto del conoscere – «sentimento, intuizione, immagine ecc. sono [...] *forme* di quel contenuto, il quale resta *uno e medesimo*» (*Enciclopedia*, §3) –, per cui sarebbe errato pensare che il contenuto si differenzi nelle varie forme epistemiche, è altrettanto vero che la sensazione è presentata come una determinazione immediata, «la forma dell'agitarsi ottuso dello spirito nella sua individualità priva di coscienza e d'intelletto» (*Enciclopedia*, §400). Non si vuole qui alimentare l'equivoco, per cui la sensazione rappresenterebbe la prima tappa del processo di traduzione da un non-concettuale al concetto – per Hegel tutto il reale è intessuto di concettualità –, quanto piuttosto sottolineare che, malgrado il contenuto sia sempre lo stesso nelle diverse forme, tuttavia non è indipendente, bensì intrinsecamente legato a esse e, dunque, alla loro parzialità. In tal senso, nella sensazione permane un'opacità che, sebbene possa essere saputa soltanto se tradotta concettualmente, non si esaurisce nella dimensione concettuale.

Resta così da approfondire la difficoltà relativa alla coesistenza, nella sensazione, dell'aspetto concettuale e di quello non-concettuale.