

AGOSTINO CERA*

OLTRE L'IMPASSE DEL MODERNO

Un esercizio di koinologia

Abstract

Moving from a suggestion by Jean-François Lyotard, the paper deals with a small exercise in 'koinology', namely the attempt to (re-)establish a common and shared dimension to face our times; a framework which takes up the modern Leitmotiv without emulating it. The argument consists of two parts. In the first part, the koinological instance is compared with an unprecedented risk that has emerged in the context of COVID-19 pandemic: an event that perfectly symbolizes the post- or hyper-modern condition. Against the backdrop of a "pandemic society" looms the bogeyman of the idioverse: an echo-cosmos that each person builds (and inhabits) for their own use and consumption, within which every common/shared horizon turns out to be impossible. The idioverse makes every possible koinè a chimera, eclipsing it even as a requirement. The second part presents a framework within which the koinological instance can be restarted. This is the Anthropocene, interpreted as an aspiring new *métaréçit* rather than a geological epoch. The paper focuses on the political-ideological implications of the Anthropocene, particularly those related to anthropological universalism, that is, the legitimacy of the prefix "anthropos" to name this unprecedented epochal scenario.

Keywords: Anthropocene, COVID-19 Pandemic, Idioverse, Koinology, Lyotard

1. *Premessa*

Per quanto la si dichiari superata, accantonata, obsoleta la questione della modernità non solo resta centrale all'interno del dibattito accademico-intellettuale, ma continua a rappresentare un nervo scoperto della nostra realtà concreta, persino quotidiana. Dell'*impasse* del moderno è ancora impastata la nostra *Lebenswelt* attuale. La questione e l'*impasse* suddette – il dispositivo moderno nella sua intrezza – si lasciano esplicitare nei termini seguenti: da un lato il passaggio dall'universo al pluriverso, la constatazione incontrovertibile della perdita di coordinate di riferimento valide per tutti, lo spettro del nichilismo che si fa condizione normale e normativa del presente; dall'altro l'incertezza circa la possibilità di elaborare coordinate nuove, cioè adatte ai tempi che viviamo.

Dall'*impasse* del moderno si giunge così al paradosso della post-modernità, intesa anzitutto come l'epoca della globalizzazione. La congiuntura storica nella quale il mondo appare più frammentato e inconciliabile, è anche quella in cui esso risulta maggiormente interconnesso e interdipendente. Una volta concretizzatosi, il post-moderno assume la forma di una «network society»¹, nel contesto della quale la sola dimensione potenzial-

* Università degli Studi di Ferrara – agostino.cera@unife.it.

1 Riprendiamo questa espressione nell'accezione di Manuel Castells: «con network society ci riferiamo a quella struttura sociale risultante dall'interazione tra organizzazione sociale, cambiamento sociale e paradigma tecnico, costituito a sua volta da informazione digitale e tecnologie della comunicazione»; M. Castells (ed.), *The Network Society: A Cross-cultural Perspective*, Edward Elgar, Cheltenham/Northampton 2004, p. XVII.

mente universale/comune risulta quella: infrastrutturale, procedurale, tecnico-operativa, il cui unico scopo è consentire il libero flusso delle informazioni di ganglio in ganglio della rete. Di fatto, si baratta l'efficientamento della struttura – di una “mega-macchina” (Mumford) assurta ormai a cosmo-macchina – con la sua *sterilizzazione assiologica*, la sua desertificazione in termini di principi e valori.

Quella appena esposta si presenta come una dialettica totalmente inscrivibile nel *Denkweg* di un autore letteralmente iconico rispetto a questi temi, quale è Jean-François Lyotard. La *pars destruens* di esso si traduce nella constatazione dell'avvento di una post-modernità, coincidente con la fine di qualsiasi *métarécit*; la *pars costruens* si interroga invece circa il “dissidio” – nel senso di una eterogeneità insuperabile tra “regimi”: discorsivi, concettuali, valoriali² – al quale sembriamo destinati e circa la possibilità, se non di superarlo, quantomeno di governarlo ovvero di non restarne in balia.

Riguardo al primo punto, in un passaggio celebre de *La condizione postmoderna* (1979), Lyotard scrive:

Semplificando al massimo, possiamo considerare “postmoderna” l'incredulità nei confronti delle metanarrazioni. [...] Al disuso del dispositivo metanarrativo di legittimazione corrisponde in particolare la crisi della filosofia metafisica, e quella dell'istituzione universitaria che da essa dipende. La funzione narrativa perde i suoi funtori [...] Essa si disperde in una nebulosa di elementi linguistici narrativi, ma anche denotativi, prescrittivi, descrittivi, ecc., ognuno dei quali veicola delle valenze pragmatiche sui generis. Ognuno di noi vive ai crocevia di molti di tali elementi³.

Ciò significa che la post-modernità è sì fine della modernità, ma nel senso del compimento definitivo di essa: la sua *Vollendung* (conclusione) o entelechia. Almeno fintantoché il paradigma moderno venga assunto secondo la sua eziologia weberiana. Se la modernità come tale sta e cade con il «disincanto del mondo», allora la fine della possibilità stessa delle metanarrazioni, la loro usura funzionale, attesta che il disincanto – la razionalizzazione totale, la sua implementazione in quanto *Stimmung* epocale – è stato realizzato. Missione (moderna) compiuta.

Sul versante opposto, proprio nel *Dissidio* (1983) Lyotard evoca un termine misterioso e antico, in grado però di restituire con singolare efficacia lo scenario nel quale ci troviamo implicati. Soprattutto, esso sembra caratterizzare in maniera assai pertinente l'esigenza di fondo che anima un simile scenario, il bisogno del quale, neppure qui e ora, sappiamo liberarci. Il termine è *koinologia*. Scrive Lyotard:

Alessandro di Afrodisia chiama il consenso sul metodo *koinologia*: se le tesi alla fine devono essere identiche, è necessario che almeno gli idiomi delle due parti e l'uso che ne

2 «Rispetto a una lite, un dissidio sarebbe piuttosto un caso di conflitto fra almeno due parti, impossibile da dirimere equamente in mancanza di una regola di giudizio applicabile a entrambe le argomentazioni», J.-F. Lyotard, *Il dissidio* (1983), tr. it. A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985, p. 11.

3 J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), tr. it. C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2004, p. 6.

fanno siano comuni sin dal principio. Provate a immaginare un candidato al dialogo che sia un tanghero scorbutico, o uno sciocco, o un mentitore, bisogna eliminarlo⁴.

Ergo: gettati nell'agone post-moderno, ciò di cui maggiormente avvertiamo la mancanza è una possibile, nuova *koinè*: qualcosa che svolga la funzione aggregante del moderno, senza però riproporne gli ormai consunti stilemi. In altri termini: alle spalle della post-, sur- o iper-modernità sembra stagliarsi, alla stregua di una necessità inderogabile, quella di una *neo-modernità* (non un neo-modernismo). Necessità della quale la *koinologia* – qui assunta nel suo senso etimologico-letterale ovvero come *logos della koinè/ logos del koinon* – dovrebbe rappresentare la strategia attuativa.

Ciò premesso, le pagine che seguono si propongono come un piccolo, preliminare esercizio di *koinologia*: il tentativo di (ri)costruzione di una dimensione comune e condivisa all'altezza dei nostri tempi, la quale riprenda e riavvii, senza emularlo, il *Leitmotiv* moderno. Allo scopo di far emergere l'importanza di questa istanza *koinologica*, sottoporremo al lettore un'argomentazione scandita in due tappe. Nella prima, confronteremo la suddetta istanza con un rischio inedito – e tuttavia, a nostro avviso, assai concreto – emerso nel contesto di un evento già elevatosi a simbolo della condizione post- o iper-moderna: la pandemia da COVID-19. Sullo sfondo di una “società pandemica” si staglia infatti lo spauracchio di un *idioverso*: un *echo-cosmo* che ciascuno edifica (e abita) a proprio uso e consumo, all'interno del quale risulta impraticabile qualsiasi orizzonte comune e condiviso. L'idioverso fa scadere la *koinè* al rango di chimera, eclissandola persino in quanto esigenza.

Nella seconda tappa proporremo una cornice all'interno della quale riteniamo possibile la maturazione di una tale istanza *koinologica*. Si tratta dell'*Antropocene*, interpretato quale aspirante nuovo *métarécit* piuttosto che come “semplice” epoca geologica. Ci riferiremo, in modo particolare, alle implicazioni politico-ideologiche di esso; quelle legate alla legittimità del prefisso *anthropos* per nominare questa inedita congiuntura epocale.

2. “Ognun per sé” (e l'idioverso per tutti)

Come anticipato, la prima parte di questo breve esercizio di *koinologia* consisterà nell'illustrazione di un “rischio congiunturale”, palesatosi nello scenario della pandemia da COVID-19. A premessa di questo discorso va rimarcato che, malgrado cautele e diffidenze, il fenomeno pandemico si è rivelato sul campo un non comune detonatore teoretico. Uno di quegli “iperoggetti” in grado di pungolare la riflessione (filosofica, ma non solo), ponendola al cospetto di evidenze difficilmente discernibili in un contesto “normale”. Più che generare effetti *ex novo*, la pandemia globale ha accelerato dei processi carsici già in atto, ai quali ha consentito una definitiva emersione in superficie. La parentesi pandemica ha così incarnato un'occasione pressoché unica per saggiare,

4 Id., *Il dissidio*, cit., p. 43.

testare la cornice storica entro la quale ci troviamo gettati⁵.

In questa specifica circostanza utilizzeremo la vicenda pandemica a mo' di liquido di contrasto, al fine di valorizzare l'istanza/urgenza koinologica che anima la nostra epoca, il suo mai davvero superato lascito moderno. Lo faremo attraverso la caratterizzazione di un fenomeno inedito, stagliatosi su questo già singolarissimo sfondo; fenomeno che abbiamo denominato *idioverso*. Con il termine *idioverso* (*idio-verso*) ci riferiremo a qualcosa di distinto dall'accezione da esso assunta in campo psicologico ovvero «the totality of a person's unique sensations, perceptions, and understandings; that is, a person's unique lived world»⁶. Dal canto nostro, faremo invece riferimento alla degenerazione dell'idea di *multi-verso* o *pluri-verso* (la legittimazione di molteplici visioni della realtà, di differenti approcci e narrazioni di essa)⁷, che a sua volta incarna il possibile *pharmakon* nei confronti di un rischio speculare: quello che l'idea di *uni-verso* diventi *mono-versale*. Ossia, universale in senso deteriore: univoca, oppressiva e intollerante. In una parola, totalitaria. Detto per inciso, proprio in una tale degenerazione monoversale va ravvisato uno dei limiti strutturali del paradigma moderno classico, ciò che in tempi recenti ha indotto molti a ripensarlo, decostruirlo e addirittura rigettarlo.

Fine della modernità significa perciò anche fine delle istanze universalistiche, a vantaggio di quelle multi- o pluri-versali. Per chiarire il senso di questo quasi neologismo, ricordiamo che in greco *idiotes* (da cui deriva anche il nostro “idiota”) è l'uomo privato, l'esempio in negativo di ciò che in positivo è il *polites*, l'uomo pubblico: colui che si definisce essenzialmente in quanto membro di una società, cittadino di una *polis* (di una comunità politica, appunto). Al contrario, lo *idiotes* è chi rifugge da questa dimensione comune e condivisa; chi cerca di vivere per sé, o al massimo “tra i suoi”, esprimendo una tensione che, stando ai parametri etico-antropologici della grecità, rappresentava un vizio (*kakia*). Proprio in quanto mancante della *politiké areté*, l'*idiotes* veniva infatti considerato un essere umano dimidiato o perlomeno incompleto/incompiuto.

Ebbene, l'ipotesi qui avanzata è che nel contesto di una società e di un'epoca integralmente post-moderne ci si trovi esposti a un rischio speculare rispetto a quello moderno/universalistico/monoversale. Un rischio prodotto dalla “deriva farmacologica del rimedio pluri- o multi-versale”. Si tratta della perdita completa di qualsiasi orizzonte comune, del venir meno di una serie di coordinate minime riconosciute e riconoscibili da tutti, sebbene non da tutti nello stesso modo. In breve, la fine di ogni possibile *koinè*, ciò che in precedenza abbiamo definito “impasse del moderno”. Pertanto, se da un lato risulta pienamente condivisibile il timore che l'uni-versalità degeneri in mono-versalità⁸,

5 Abbiamo tentato un'interpretazione filosofica del fenomeno pandemico in: A. Cera, *Nella società pandemica. Prove tecniche di tecnocosmo*, Aras, Fano 2022. Sul tema dell'idioverso si veda: Id., *The Idioverse (Post-Reality as Pandemic's Legacy)*, in «Ágalma», 46, 2023, pp. 73-80.

6 Cfr. *Idioverse*, in: *APA Dictionary of Psychology* (dictionary.apa.org/idioverse – ultimo accesso 28 agosto 2024).

7 In questa sede tratteremo con consapevole superficialità i concetti di “multiverso” (reso popolare dal personaggio del Doctor Strange della saga di Spiderman) e soprattutto di “pluriverso” (impiegato nel contesto del pensiero ecologico). Sul pluriverso si veda: A. Kothari, A. Salleh *et al.* (a cura di), *Pluri-verso. Dizionario del post-sviluppo*, tr. it. a cura di M. Benegiamo *et al.*, Orthotes, Salerno 2021.

8 Ci limitiamo a menzionare la fattispecie più recente di un tale rischio monoversale, alla quale di nuovo

dall'altro non andrebbe ignorata la malaugurata eventualità che il *pluri-verso* decada in *idio-verso*, ovvero nell'idiotismo generalizzato di narrazioni/visioni del mondo – regimi di realtà – che ciascuno costruisce a proprio piacimento. O meglio, utilizzando il proprio piacimento come unico collante e vaglio del proprio rapporto con la realtà. Alla base di una tale forma perversa di *Weltanschauung* è rinvenibile qualcosa che, parafrasando Pirandello, potremmo definire principio del *Così è (se mi pare)*.

Beninteso, il punto dirimente della questione – ciò che a nostro avviso la rende degna di un'indagine *ad hoc* – non è l'esistenza in assoluto di una tale: pulsione, tendenza, tentazione, la quale incarna evidentemente una sorta di archetipo umano (quello della “fuga dalla realtà”) e che come tale sarebbe rinvenibile in qualsiasi contesto storico. Ciò che ci preme evidenziare, è invece il fatto che in forza di un'ulteriore, decisiva variabile epocale quale è il più recente sviluppo tecnologico, la cosiddetta “grande accelerazione” (questa sì, esclusiva dell'attuale congiuntura storica)⁹, tale tendenza si sia trasformata in un'opzione concreta, in un'ipotesi praticabile. In linea di principio, per la prima volta nella storia oggi è diventato possibile: progettare, edificare e abitare il proprio cosmo personale. Quella di isolarsi dalla realtà – intesa come uno spazio obbligato di comunione e condivisione, una *koinonia* – ha smesso di incarnare una fantasia, per assumere le sembianze di un aspirante *habitus* del nostro tempo. La “separazione” come culmine dell'alienazione, secondo un'acuta intuizione formulata, ormai più di mezzo secolo fa, da Guy Debord.

La variazione rispetto a una situazione classica sarebbe la seguente. In un contesto tradizionale, la fuga dalla realtà equivaleva a un'*epochè*: una parentesi di sospensione rispetto al proprio commercio con la “realtà reale” (quella condivisa con tutti), che se fosse proseguita a oltranza avrebbe portato la comunità a dichiarare lo stato patologico di colui/colei che non era più in grado di “tornare alla realtà”. Oggi una tale *epochè* (resa possibile, come detto, dalla riconfigurazione del reale prodotta dal più recente sviluppo tecnologico) viene in molti casi ricercata, se non addirittura promossa, piuttosto che rifuggita; in ogni caso, essa non viene esplicitamente stigmatizzata dalla comunità/società.

La conseguenza di una simile premessa è che qualsiasi interpretazione della realtà – e, del pari, qualsiasi ricostruzione del passato¹⁰ – diventi *ipso facto* legittima quanto qualsiasi altra e che perciò, all'interno di questo regime di assoluta *in-differenza*, ciascuno

la recente pandemia ha dato un volto. Si tratta del “teco-leviatano”, messo in piedi dallo stato cinese per il governo dell'emergenza da COVID-19. Su questo tema cfr. A. Cera, *Il tecnocosmo zoopolitico. Per un'ermeneutica del fenomeno pandemico*, in «Shift. International Journal of Philosophical Studies», n. 1, 2023, pp. 163-176.

9 Si tratta di una questione enorme, sulla quale non è possibile soffermarsi in questa sede. Diremo soltanto che l'avvento del *digital turn* ha prodotto uno statuto di realtà inedito: quello della crisi tra realtà virtuale e reale materiale, ben espresso dal neologismo *onlife* coniato da Luciano Floridi. Sul tema della “grande accelerazione”, specie nelle sue implicazioni ecologiche, cfr. J.R. McNeill, P. Engelke, *La Grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945*, tr. it. C. Veltri et al., Einaudi, Torino 2018.

10 Anche qui ci limitiamo a suggerire un tema non passibile di approfondimento in questa sede. A nostro avviso l'*idioverso retroattivo*, il principio del *Così è (se mi pare)* applicato al passato, è lo stesso rinvenibile nell'approccio al passato di cui si nutre la cosiddetta *cancel culture*.

possa scegliersi quella che preferisce. Qualunque essa sia. Il rischio di questa deriva è l'instaurarsi di una "Babele 4.0" nella quale ognuno parlerà soltanto la sua propria lingua (il suo dialetto o persino idioletto), quella che gli è più gradita; un contesto generale nel quale nessuno sarà più disposto a – nessuno vedrà più la ragione per – sforzarsi di costruire una lingua (un terreno) comune preliminare, da condividere anche con chi non parli il suo dialetto o condivida la sua fede. Il rapporto di ciascuno con la realtà si troverebbe così ridotto interamente a una questione di gusto e in quanto tale risulterebbe inquestionabile, dal momento che, come recita il detto, *de gustibus non disputandum est*.

Il *Così è (se mi pare)* rinvenibile al fondo di un simile atteggiamento è a sua volta espressione di una fondamentale pulsione puerile: un infantilismo radicale, una "sindrome di Peter Pan" che spinge a orientare il proprio rapporto con il reale edonisticamente, o meglio *libidinalmente*: in funzione cioè del solo "principio di piacere", espungendo il più possibile il malagevole "principio di realtà".

L'esito finale di questa condotta, laddove divenisse prassi comune (nuovo *habitus* epocale), sarebbe nulla meno che il superamento dell'*anthropos* in quanto *polites* (cittadino); la sua eventuale estinzione in quanto *zoon politikon*; la sua definitiva metamorfosi in un *idiotes* (l'uomo privato); in quello che Günther Anders definirebbe un "eremita di massa"¹¹, ovvero, per usare un lessico più *à la page*, un *hikikomori* di massa. Conseguenza ulteriore di una tale metamorfosi antropologica, sarebbe il venir meno della possibilità stessa di una *societas* e di una *polis*. L'idioverso è un universo di *idiotes*: un mondo monadologicamente popolato da idioti nel senso etimologico del termine: ciascuno dotato (armato) del proprio universo personale.

Un tale universo fungerebbe a sua volta da interfaccia di un'*ontologia a-sociale*: un *Mit-einandersein* (essere-l'uno-con-l'altro) che è invero un *Ohne-einandersein* (essere-l'uno-senza-l'altro), dal momento che in questo caso anche all'interno della dimensione comune si rimane rigorosamente ciascuno per conto suo. *Alone together*, per citare Sherry Turkle¹². Ironia della sorte, alla realizzazione di una tale ontologia contribuiscono in modo decisivo i cosiddetti *social networks*. Una volta posti entro una simile cornice, i molti non costituiscono più degli insiemi: né come massa, né come classe, né come folla, né come moltitudine, essi danno vita al massimo a degli "sciame": aggregati temporanei ed estemporanei (volatili) di quelle che restano fundamentalmente delle monadi¹³. Detto per inciso, ciò di cui stiamo discutendo in queste pagine può valere come evoluzione di un fenomeno già piuttosto noto tra sociologia, politologia e teoria dei media: le cosiddette *echo chambers* e/o *filter bubbles*¹⁴. L'idioverso corrisponderebbe a una *echo chamber* che

11 G. Anders, *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale* (1956), tr. it. L. Dallapiccola, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 108.

12 A Turkle si deve un pionieristico lavoro su questi temi, la cui attualità sembra crescere col passare del tempo (cfr. S. Turkle, *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, tr. it. S. Bourlot e L. Lilli, Einaudi, Torino 2019).

13 A tale riguardo è scontato il rimando a: B.-C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale* (nuova edizione), tr. it. F. Buongiorno, Nottetempo, Milano 2023.

14 Su questi temi cfr. C. Sunstein, *#Republic. Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton University Press, Princeton 2017; E. Pariser, *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You*, Penguin, New York 2011.

si espande indefinitamente fino a diventare un: *echo-home*, *echo-world*, *echo-cosm* e infine un *echo-verse* ovvero una *filter bubble* capace di fagocitare tutto ciò in cui si imbatte.

La confusione tra i due piani ontologici – possibilità e realtà – alla base di questo fenomeno rischia, tra l'altro, di ampliare a dismisura la dimensione ermeneutica che, non più arginata dal vincolo della realtà fattuale (la quale incarna, per definizione, il limite invalicabile dei nostri *desiderata*), diventerebbe onnipotente, finendo non solo col “rendere tutto possibile” (anche rispetto al passato), ma facendo di quel possibile un reale alternativo. Non un semplice “avrebbe potuto essere”, ma un “è stato”. Tradotto in termini nietzscheani: questa *vis* interpretativa straripante trasformerebbe il «così fu» in un «così volli che fosse», dal momento che «la volontà [e il bisogno, andrebbe aggiunto in questo caso] è qualcosa che crea»¹⁵.

Tuttavia – e qui alligna un'ulteriore peculiarità del fenomeno in questione – ciò accadrebbe non in forza del principio dell'*amor fati* (l'accettazione di ciò che è per come è e si dà) invocato da Nietzsche, quanto di un opposto e paradossale *odium fati*: il già evocato principio del *Così è (se mi pare)*. A quel punto la nostra visione della realtà, libidinalmente dominata da un incontrastato principio di piacere, non sarebbe più una “semplice” ermeneutica (interpretazione), ma diventerebbe demiurgia (creazione o ri-creazione). Questa *hybris* ermeneutica darebbe vita a una proliferazione indefinita dei piani di realtà in cui ognuno sceglierebbe di vivere insieme ai “suoi” all'interno della sfera che gli è più comoda – la sua propria *comfort zone ontologica* – fino a giungere alla incomunicabilità con le altre sfere¹⁶.

A ciò si aggiunga l'ulteriore ovvietà per cui l'incomunicabilità, il monadismo, cioè la mancanza di reciproco riconoscimento, rappresenta l'anticamera del conflitto. In un simile contesto di “insulazione” di massa qualsiasi altro è, in quanto tale, un nemico. La sua semplice alterità/estraneità – il suo non farmi eco – funge da garanzia sufficiente della sua inimicizia, ossia del mio legittimo diritto a sentirlo nemico. «Non v'è bisogno che il nemico sia moralmente cattivo, o esteticamente brutto [...] Egli è semplicemente l'altro, lo straniero»¹⁷. Questa cornice schmittiana, perennemente aperta alla possibilità del conflitto, farebbe dell'idioverso uno “stato di eccezione permanente”.

La nostra epoca – paradossalmente, l'epoca della globalizzazione – ci offre numerosi esempi di quanto rovinosa possa rivelarsi una tale “rimozione” *koinologica*: lo smarrimento di questa dimensione autenticamente universale ovvero il disconoscimento del nostro connaturato bisogno di essa. Uno dei più emblematici va messo in conto al recente evento pandemico, il quale ha mostrato in tempo reale la “concretezza dell'idio-

15 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, tr. it. M. Montinari, Adelphi, Milano 2011, p. 164.

16 Su questa proliferazione indiscriminata di piani di realtà (l'avvento di una supererogatoria “*reality +*”), consentita dal più recente sviluppo tecnologico, scommette, in positivo (nel senso di non assegnarle un esito idioversale, prodotto da una sorta di “*bulimia ontologica*”), David Chalmers nella sua monografia più recente: *Più realtà. I mondi virtuali e i problemi della filosofia*, tr. it. A. Kaufmann, Raffaello Cortina, Milano 2023.

17 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, tr. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino 1972, pp. 87-165 (citazione p. 109).

verso”, consentendoci di coglierlo in atto. La diffusa refrattarietà verso qualsiasi narrazione “universale” (ufficiale), nella quale molti – in particolare, le avanguardie della eterogenea “galassia No Vax”¹⁸ – scorgono aprioristicamente un inganno, lascia spazio alla produzione di narrazioni ed eziologie alternative che, sebbene dotate di basi logiche, scientifiche, razionali oltremodo fragili, possiedono il sottile fascino della seduzione. Queste narrazioni eterodosse ci blandiscono, assecondando fino al compiacimento i nostri bisogni umani troppo umani. Esse ci dicono esattamente ciò che vorremmo sentirci dire e a molti basta questo per renderle plausibili o persino vere. Più vere della verità stessa. *Even better than the real thing.*

In tal modo la seduzione si trasforma in convincimento, la *rettorica* spodesta la *persuasione*, per dirla con Michelstaedter. Qui vale la regola del “se voglio (desidero, preferisco, ho bisogno) che sia così, allora è così”. Parafrasando ancora Lyotard, qui non si tratta soltanto di «economia libidinale», bensì di “realtà libidinale”. A fungere da cassazione per il nostro rapporto con la realtà, non è più il tradizionale “tribunale della ragione”, bensì quello delle emozioni. Un tribunale quanto mai volubile. A questo livello la realtà fattuale non incarna più un limite, ma solo un ostacolo per i nostri desideri. Non è più qualcosa da accettare, con cui scendere a compromessi, bensì qualcosa da ignorare e all’occorrenza – laddove, cioè, si dimostri libidinalmente non metabolizzabile – persino da rimuovere. Su questi assunti si fondano le diverse forme di negazionismo, stando alle quali la pandemia da COVID-19 sarebbe stata, tutt’al più, una infodemia: una macchinazione mediatica fabbricata ad arte da chissà quale occulto potere per perseguire chissà quale inconfessabile scopo. A questo livello, l’idiotismo universalizzato assume i caratteri dell’idiozia globale.

L’applicazione indiscriminata del principio del *Così è (se mi pare)*, interpretato e rivendicato alla stregua di un emergente nuovo diritto inalienabile, muove dalla convinzione di potersi legittimamente costruire e abitare la propria personale visione e versione delle cose. Di fabbricarsi in casa (e a mano) la propria verità. Di avere il diritto di farlo, in quanto ora è possibile farlo; di poterlo, o addirittura di “doverlo moralmente fare”, perché ora lo si può “tecnicamente fare”¹⁹.

Da un punto di vista logico, l’architrate di un simile dispositivo potrebbe essere descritto come segue. L’*esasperazione del prospettivismo ermeneutico* (il relativismo estremo, la critica ipertrofica) sfocia nel *nichilismo aletico* (la post-verità, il rifiuto di ciò che è), a sua volta prodromo di un *performativismo ontologico* (la post-realtà ovvero, la creazione di uno stato di cose alternativo, l’instaurarsi del dogma del “voglio che sia così”).

18 In generale, non condividiamo l’idea di accorpare le differenti espressioni della contestazione nei confronti del governo politico-sanitario della pandemia, che hanno trovato un coagulo filosofico nelle posizioni di Giorgio Agamben. Tuttavia, non essendo tali differenze funzionali al tema qui affrontato, per ragioni di semplicità abbiamo scelto di riferirci genericamente alle “avanguardie della galassia No Vax”.

19 Nella constatazione che attualmente la tecnica si trovi sempre più spesso a dare le carte all’etica, si esprime il senso della cosiddetta “legge di Gabor”, nella quale Jacques Ellul e Günther Anders rinvenivano l’imperativo categorico dell’epoca della tecnica. Nella sua formulazione andersiana, la legge recita: «ciò che si può fare, si deve fare. Il possibile diventa ineluttabile»; cfr. G. Anders, *L’uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, tr. it. M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 11.

In una formula: *l'esito naturale della post-verità è l'istituzione di una post-realtà*. Dietro lo “a ciascuno il suo vero” si cela lo spettro dell’“a ciascuno il suo reale”.

Osservato in queste sue incipienti manifestazioni, il *post-reale* si caratterizza alla stregua di un'incarnazione della surrealtà. Vale a dire: *post-reale* è il *sur-reale*, il quale nella forma di un *iper-reale* (nel senso di qualcosa che si dimostra non solo “altro”, bensì *libidinalmente* “più” vero della verità e “più” reale della realtà, al di sopra di esse), scalza la realtà quanto a concretezza ed evidenza. La realtà libidinale defenestra quella fattuale. Qui la questione aletica si congeda da quella ontologica. Da un lato, infatti, il falso/non vero può dimostrarsi reale o iper-reale; dall'altro, però, tale *post-reale/neo-reale* non è “semplicemente o necessariamente falso”, ma appunto “post-vero”, nel senso di poggiante su un'inedita ontologia (un “nuovo realismo”) del tutto indipendente dalla – indifferente alla – questione aletica.

Ebbene, una tale *post-realtà* corrisponderebbe in tutto e per tutto a ciò che abbiamo sin qui caratterizzato come idioverso: il mio mondo personale. Il mio (*echo*-)cosmo *prêt-à-porter*. La novella (buona?) annunciata dall'esperienza pandemica è che l'evoluzione naturale del *self-made man* sembra implicare l'edificazione di un *by myself-made world*.

3. *Idioverso e ritorno: l'Antropocene*

Nel corso di poco più di vent'anni di storia – dalla formulazione ufficiale, nel 2000, quale aspirante entità geologica, alla sua bocciatura in tale veste, risalente al marzo 2024²⁰ – l'Antropocene si è conquistato una legittimità che travalica il suo originario ambito di provenienza. Ormai agli occhi tanto del mondo accademico (almeno di una parte di esso) quanto dell'opinione pubblica, l'Antropocene vale essenzialmente come un “discorso”, in accezione foucaultiana²¹: uno dei più seri candidati a fungere da *métarécit* della nostra epoca, a dare finalmente nome – e significato – alla indecifrabile congiuntura nella quale ci troviamo implicati. Il dato di fatto, ormai incontrovertibile, per cui «le attività umane sono divenute talmente profonde e pervasive da rivaleggiare con le grandi forze della natura, tanto da spingere la Terra verso una terra incognita planetaria»²², si è imposto come una formula esplicativa nella quale abbiamo l'impressione di riconoscere noi stessi e la realtà che stiamo vivendo.

20 Per le due vicende si vedano, rispettivamente, P.J. Crutzen, E.F. Stoermer, *The Anthropocene*, in «Global Change Newsletter», 41, 2000, pp. 17-18 e P. Voosen, *The Anthropocene is dead. Long live the Anthropocene*, in «Science», 5, 2024 (<https://doi.org/10.1126/science.z3wcw7b>). Da cornice e integrazione di tutto quanto diremo sul tema Antropocene, sia concesso il rinvio a A. Cera, *A Philosophical Journey into the Anthropocene: Discovering Terra Incognita*, Lexington Books, Lanham/Boulder/New York/London 2023.

21 “Discorso” inteso qui «nel senso forte dell'organizzare la percezione di una immagine del mondo (passato, presente e futuro) per mezzo di un set di idee e prescrizioni», cfr. E. Crist, *On the Poverty of Our Nomenclature*, in J.W. Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland 2016, pp. 14-33, p. 24.

22 W. Steffen, P.J. Crutzen, J.R. McNeill, *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, in «Ambio», 36, 2007, pp. 614-62, p. 614), [https://doi.org/10.1579/0044-7447\(2007\)36\[614:TAAHNO\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1579/0044-7447(2007)36[614:TAAHNO]2.0.CO;2)

Proprio in virtù di questa straordinaria efficacia, l'Antropocene è rimasto vittima del suo successo, travolto da un *over-treatment* – un accanimento: analitico, ermeneutico, eziologico, genealogico – che in non pochi casi ne ha svilito la portata, riducendolo a oggetto di – ci si perdoni il termine – cazzeggio intellettuale. Ne fa fede, più di tutto, la proliferazione indiscriminata di denominazioni alternative, che ammontano ormai a oltre un centinaio, ognuna delle quali attraverso un diverso “-cene” pretenderebbe di restituire lo spirito autentico di quest'epoca/concetto meglio di quanto non faccia la sua formulazione standard²³. Accanto a molte proposte rispondenti alla sola esigenza bulimica di “alimentare il dibattito”, ne compaiono alcune animate da istanze tanto pregnanti quanto urgenti. In *primis*, l'obiezione politica rivolta all'Antropo-cene: un fronte argomentativo che si è via via cristallizzato, assumendo la forma di una *querelle* tra Dipesh Chakrabarty, da un lato, e gli esponenti del *Political Anthropocene*, dall'altro. È esattamente a questo livello che, a nostro parere, emerge la portata koinologica della questione antropocenica, il suo prestarsi a riavviare in maniera costruttiva il *Leitmotiv* moderno, spingendosi oltre la sua parentesi: post-, sur-, iper-moderna²⁴.

In un articolo del 2009, divenuto un testo di riferimento per gli *Anthropocene Studies*²⁵, Dipesh Chakrabarty – storico indiano, già assai noto nel campo degli studi post-coloniali²⁶ – poneva la questione del «clima della storia», interrogandosi circa le ripercussioni su di essa, in quanto disciplina, provocate dall'avvento di questa aspirante nuova epoca geologica. Nel momento in cui la *agency* umana emerge come «forza geofisica globale»²⁷, può il sapere storico continuare a identificarsi con la tradizionale *historia rerum gestarum*? Può seguitare a rivolgersi al solo “mondo umano”, ignorando quello naturale? L'assoluta peculiarità del tempo che viviamo non impone un cambio di paradigma, nel senso di una crisi tra storia naturale e storia umana, per porsi finalmente “oltre natura e cultura”?²⁸.

Chakrabarty articolava la propria risposta in quattro tesi, culminanti nella proposta di una *deep history* o «storia universale negativa»²⁹: una riedizione della hegeliana *Weltgeschichte*, depurata però dalla sua tensione sistemico-totalizzante. Il nucleo di questa nuova epistemologia del sapere storico sta nel fatto che, al cospetto di eventi quali la crisi ecologica planetaria, l'umanità si troverebbe a esperire se stessa, per la prima volta, come “specie”, ovvero come unità.

23 Per un elenco di queste denominazioni alternative, con annesse fonti, cfr. A. Cera, *A Philosophical Journey into the Anthropocene*, cit., pp. 48-49. In italiano cfr. Id. e M. Bernardi, *Nel garbuglio dell'Antropocene*, in G. Pennacchioni, A. Volpi (a cura di), *Filosofia e critica dell'Antropocene*, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 25-43.

24 A integrazione di questa parte, si veda anche: A. Cera, *Disavventure della critica. Il caso del Political Anthropocene*, in «Il Pensiero. Rivista di Filosofia», 60, n. 1, 2021, pp. 139-156 (<https://doi.org/10.1400/282876>).

25 D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, in Id., *Clima, storia e capitale*, tr. it. M. De Giuli, N. Porcellu, Nottetempo, Milano 2021, pp. 49-95.

26 Si veda il suo testo del 2000: *Provincializzare l'Europa*, tr. it. M. Bortolini, Meltemi, Roma 2004.

27 W. Steffen, P.J. Crutzen, J.R. McNeill, *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, cit., p. 614.

28 Al riguardo cfr. P. Descola, *Oltre natura e cultura*, tr. it. A. D'Orsi, Raffaello Cortina, Milano 2021.

29 D. Chakrabarty, *Il clima della storia*, cit., pp. 56 e 95.

Ebbene, attraverso la sua pervicace difesa dell'universalismo antropologico quale fondamento imprescindibile dell'ipotesi antropocenica, Chakrabarty ha finito con il catalizzare su di sé le obiezioni formulate dal *Political Anthropocene*. Con questa espressione ci riferiamo a un gruppo di studiosi (gli svedesi Andreas Malm e Alf Hornborg, l'americano Jason Moore, i francesi Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz, il canadese Ian Angus, il giapponese Kohei Saito, per citare i più noti), fautori di una lettura del discorso antropocenico in chiave strettamente politica. Stando a una tale interpretazione, la stessa denominazione *Antropo-cene* – in particolare nell'accezione neutrale-scientista che ne fornisce Paul Crutzen, il padre dell'ipotesi antropocenica, e che in massima parte Chakrabarty fa propria – celerebbe un chiaro intento ideologico. Ci sarebbero, cioè, «valide ragioni per sospettare che i saperi e i discorsi dominanti sull'Antropocene siano anch'essi parte, forse inconsapevolmente, di un sistema egemonico che rappresenta il mondo come un tutto unico da governare»³⁰.

Parlare di un'indistinta “età dell'uomo” (nel senso dell'*anthropos* in quanto “specie umana”) tradirebbe il discutibile intento di eludere la questione più spinosa. Con le parole dello scienziato ambientale Erle Ellis – membro dell'Anthropocene Working Group e firmatario del manifesto ecomodernista – «dedicare un'epoca all'uomo sembra incolpare le persone in generale per la trasformazione della Terra»³¹. Ebbene, se è colpa di tutti gli uomini, allora non è colpa di nessun “uomo”, ossia di nessun gruppo umano, in particolare.

È qui che si innesta la critica elaborata dal *Political Anthropocene*, il cui assunto condizionale, pur nelle diverse strategie adottate dagli autori summenzionati, consiste nell'attribuire “la colpa” dei traumi antropogenici patiti dal sistema Terra «a una singola trasformazione sociale»³². Il sedicente *Antropo-cene* sarebbe in realtà il risultato finale di quel plurisecolare progetto di assoggettamento della natura, che mira a farne ciò che Heidegger definisce *Bestand*: una risorsa a nostra disposizione³³. Un progetto che è però espressione di un'umanità ben definita e ben distinguibile: quella riconducibile all'ideologia capitalista.

Di qui la proposta di rinominare – e ripensare – l'Antropo-cene, come *Capitalo-cene* ovvero come l'apoteosi – o il *redde rationem* – della mitologia: bianca, occidentale, cristiana, logocentrica, antropocentrica, androcentrica, fallocentrica. Tale definizione alternativa intenderebbe ripartire in maniera finalmente equa le responsabilità dell'attuale situazione globale (crisi ecologica in testa), ascrivendola a quella parte minoritaria e privilegiata dell'umanità che per secoli ha imposto alla restante parte la propria agenda. Adesso che la natura ci sta presentando il conto, sarebbe troppo comodo pretendere di “fare alla romana”.

30 Ch. Bonneuil, J.B. Fressoz, *La Terra, la storia e noi. L'evento antropocene*, tr. it. A. Accattoli, A. Grechi, Treccani, Roma 2019, p. 58.

31 E.C. Ellis, *Antropocene. Esiste un futuro per la terra dell'uomo?*, tr. it. C. Turrini, Slow Food Editore-Giunti, Bra (CN)-Firenze 2020, p. 167.

32 Ivi, p. 168.

33 M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27, p. 1. Com'è noto, il *Bestand* (fondo) incarna la modalità manifestativa degli enti all'interno del paradigma della tecnica moderna in quanto «provocazione».

Oltre a un orientamento neo-marxista e/o eco-socialista, un ulteriore elemento condiviso rinvenibile nel lavoro di questi autori consta di un approccio fortemente critico del *grand récit* moderno; approccio che riprende, radicalizzandolo, le posizioni di Bruno Latour³⁴. Su tutte, quella secondo cui «non siamo mai stati moderni». Più precisamente: a detta di Latour, non essendo più moderni (essendoci scoperti non più moderni), allora retroattivamente «smettiamo nello stesso istante di essere stati moderni»³⁵. Muovendo da questo assunto, detta critica giunge al limite della distruzione del proprio oggetto, in virtù della convinzione che una lettura adeguata del presente dipenda proprio dal rigetto della narrazione ufficiale del nostro passato prossimo. Vale a dire: per prendere davvero coscienza del fatto che oggi viviamo nel Capitalocene, è necessario che smettiamo di credere di aver vissuto nella cosiddetta modernità. Di essere mai stati moderni.

Come anticipato, le critiche formulate da questi autori si sono sovente rivolte contro Chakrabarty, ai loro occhi reo – tanto più in quanto esponente di spicco degli studi post-coloniali – di non aver saputo (o voluto) respingere la prospettiva subdolamente ecumenica, in realtà latrice di un’istanza neocoloniale, dell’*anthropos* quale baricentro dell’Antropocene. Ne è scaturita una vera e propria *querelle*, nel corso della quale a fronte di queste accuse, Chakrabarty ha provato a precisare e raffinare il proprio approccio, tenendo però sempre fermo il punto dell’universalismo antropologico³⁶.

4. Conclusione: anthropos ovvero koinè

Viste le finalità di questo piccolo esercizio di koinologia, non ci preme approfondire ulteriormente la questione. Ci è stato sufficiente imbastirla, per esplicitarne la compatibilità con la cornice argomentativa sin qui proposta. Ebbene, i due fronti della *querelle* appena illustrati ci sembrano incarnare efficacemente le due polarità lungo le quali abbiamo organizzato il nostro discorso. Su un versante si stagliano le istanze del *Political Anthropocene*, le quali denunciano una più che legittima inquietudine al cospetto di un rinnovato *rischio monoversale*, da sempre inscritto all’interno del paradigma moderno (o meglio: “moderno classico”). Sull’altro versante le argomentazioni di Chakrabarty, che invece si prestano assai bene a dar voce a quello che abbiamo caratterizzato come un inedito *pericolo idioversale*.

34 Nel caso di Bonneuil e Fressoz, l’antimodernismo di Latour viene giudicato ancora intriso dell’ideologia moderna; in particolare, di uno scientismo che rischia di legittimare «l’emergere di un nuovo geopotere che considera la Terra un “sistema” da conoscere e governare nella sua totalità»; (C. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *La Terra, la storia e noi. L’evento antropocene*, cit., p. 27).

35 B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, tr. it. G. Lagomarsino e C. Milani, Elèuthera, Milano 2009, p. 24.

36 Riportiamo qui di seguito le tappe principali di questo lavoro di revisione: D. Chakrabarty, *Whose Anthropocene? A Response*, in «RCC Perspectives: Transformations in Environment and Society», 2, 2016, pp. 103-113 (http://www.environmentandsociety.org/sites/default/files/2015_new_final.pdf); Id., *Il tempo dell’Antropocene*, in G. Pennacchioni, A. Volpi (a cura di), *Filosofia e critica dell’Antropocene*, cit., pp. 193-238; Id., *The Climate of History in a Planetary Age*, The University of Chicago Press, Chicago/London 2021; Id., *One Planet, Many Worlds: The Climate Parallax*, The University of Chicago Press, Chicago/London 2023.

A nostro avviso, la politicizzazione della questione antropocenica – la doverosa equa ripartizione delle responsabilità, rispetto alla situazione emergenziale nella quale tutti versiamo – dovrebbe valere come momento imprescindibile e tuttavia secondo, subordinato rispetto a un primo appello/chiamata in causa a cui spetterebbe conservare un valore indistinto, indifferenziato. Al netto di denominazioni e interpretazioni, l'entità che definiamo “Antropocene” incarna incontrovertibilmente l'epoca nella quale l'umanità tutta, senza possibili eccezioni, vede messa a repentaglio la propria sopravvivenza sul pianeta. Il coinvolgimento rispetto a una tale “minaccia esistenziale” risulta per se stesso universale: è esattamente quel rischio, al quale siamo tutti indistintamente esposti, a farci sentire ancora di avere qualcosa in comune, persino di “essere qualcosa di comune”: una specie, un genere. Diversamente, le pur sacrosante rivendicazioni del *Political Anthropocene* finirebbero per disinnescare proprio questa preziosa pulsione ecumenica, questa istanza koinologica inscritta nell'Antropocene.

Una iper-politicizzazione della questione antropocenica rischia di far scivolare l'ideologia in *idiologia*: per fuggire il deserto del monoverso, ci si espone involontariamente alle sabbie mobili dell'idioverso. A tale riguardo, giova ripetere quanto già detto: laddove la pulsione idioversale divenisse un *habitus* epocale (anche se ciò accadesse in assoluta buona fede, come nel caso del *Political Anthropocene*), l'esito sarebbe il superamento dell'*anthropos* in quanto *polites*; la sua eventuale estinzione in quanto *zoon politikon*, la sua definitiva trasformazione in un *idiotes*. Il paradosso consiste nel fatto che proprio un approccio integralmente politico all'Antropocene finirebbe per produrre tali conseguenze radicalmente spoliticizzanti.

Per proiettarsi oltre il guado post-moderno del dissidio (la condanna della postmodernità in quanto epoca della fine della metanarrazioni) deve anzitutto esserci – ossia persistere, attraverso un'attiva salvaguardia – il desiderio, la volontà di superarlo. Di questo essenzialmente ne va, a nostro avviso, parlando di koinologia. La conservazione di questa istanza koinologica, del nostro bisogno di una possibile *koinè* ci pare un valore non negoziabile nell'ambito del processo di costruzione di un mondo sì globalizzato, ma non anestetizzato assiologicamente. Riuscire a sentirsi e riconoscersi “umani”, al di là delle differenze e delle distanze, scongiura il rischio di una separazione altrimenti irreversibile.

Nel passo in cui riporta in vita il termine *koinologia*, Lyotard ne chiarisce senso e funzione, distinguendolo dall'apparente sinonimo *homologia*. La fondamentale condizione di possibilità affinché possa “darsi dialogo”, superando il guado del dissidio, non è dire lo stesso (quella, detto per inciso, sarebbe addirittura una *tautologia*); al contrario, «ciò che è richiesto dall'istituzione del dialogo è almeno un accordo fra compagni sulla posta in gioco, in altre parole sulla ricerca dell'accordo»³⁷. Lungi dall'essere una repressione della diversità, la koinologia – intesa come ricerca e salvaguardia di uno spazio (in) comune, di una *koinè* – rappresenta la sola possibilità di rendere operativo e agibile *le différend*³⁸.

È in questo senso che, riveduto e corretto, decostruito e depurato, il paradigma moderno potrebbe ancora fungere da parametro e orizzonte per indirizzare il nostro fu-

37 J.-F. Lyotard, *Il dissidio*, cit., p. 43.

38 Ricordiamo che *Le différend* è il titolo originale del testo tradotto in italiano con “Dissidio”.

turo globalizzato: l'umanità, il genere umano che viene appellato in quanto tale (benché non nello stesso modo o con le medesime responsabilità) al cospetto di una "sfida" che può essere affrontata solo universalmente, solo a partire da una premessa koinologica. È nell'*anthropos* che si dà, qui e ora, la nostra possibile *koinè*; nella difesa di questa trincea antropica; nel nostro comune sentirci – e continuare a volerci sentire – tutti umani.

A ribadire questa naturale intricazione tra *anthropos* e *koinè*, citiamo una bella, e in parte enigmatica – come ogni buona definizione filosofica dovrebbe essere – definizione della condizione umana di Eugenio Mazzarella: «l'inizio, per quell'esserci che sa di averlo, è nel suo saperlo»³⁹. A integrazione della quale aggiungiamo: «[...] e nel suo continuare a *volerlo sapere*». Appellandoci alla neo-modernità inscritta in quella *koinè* antropica rinvenibile nell'inedita cornice dell'Antropocene, potremmo non solo scoprire che non corrisponde al vero il fatto che «non siamo mai stati moderni», ma che forse, in fin dei conti, «non abbiamo mai smesso di esserlo».

Per concludere ci affidiamo alle parole di Gianni Vattimo, il quale da propugnatore di un "pensiero debole", fondato su un ostentato disimpegno aletico (un'anticipazione del concetto di post-verità), nel corso degli anni ha stemperato l'intransigenza di quelle posizioni, appellandosi alle ragioni della "carità", in un senso nel quale ci pare di cogliere un'autentica ispirazione koinologica.

«Possiamo solo riconoscere che vediamo le cose in base a certi pregiudizi, a certi interessi, e che se mai è possibile la verità, essa è il risultato di un accordo che non è necessitato da alcuna evidenza definitiva, ma solo dalla carità, dalla solidarietà, dal bisogno umano (troppo umano?) di vivere in accordo con gli altri»⁴⁰.

39 E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, il nuovo Melangolo, Genova 2004, p. 13.

40 G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009, pp. 48 s.