



Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia

Nuova serie

n. 12

novembre 2025

**TERRITORI IN TRANSIZIONE**

*Ecologie e tecnologie della Twin Transition*

**TERRITORIES IN TRANSITION**

*Ecologies and Technologies of the Twin Transition*

*B@belonline*

Rivista di Filosofia

Fondata da Francesca Brezzi

Nuova serie, n. 12, 2025

*TERRITORI IN TRANSIZIONE*

*Ecologie e tecnologie della Twin Transition*

*TERRITORIES IN TRANSITION*

*Ecologies and Technologies of the Twin Transition*

*Direttore*

Dario Gentili (Università Roma Tre)

*Comitato direttivo*

Francesca Brezzi (Università Roma Tre), Vinicio Busacchi (Università di Cagliari), Marina Calloni (Università Bicocca Milano), Giovanna Costanzo (Università di Messina), Mariannina Failla (Università Roma Tre), Francesca Gambetti (Sapienza Università di Roma), Francesco Miano (Università di Roma Tor Vergata), Andrea Mura (Goldsmiths, University of London), Michele Nicoletti (Università di Trento), Maria Teresa Pansera (Università Roma Tre), Tamara Tagliacozzo (Università Roma Tre), Pierluigi Valenza (Sapienza Università di Roma)

*Comitato scientifico*

Gabriella Baptist (Università di Cagliari), Jagna Brudzińska (Università di Colonia e Accademia delle Scienze sociali di Varsavia), Emilia Bea (Università Valencia), Mireille Calle Gruber (Paris Sorbonne Nouvelle), Riccardo Chiaradonna (Università RomaTre), Gerardo Cunico (Università di Genova), Anna Czajka (Università di Varsavia), Felix Duque (Universidad Autónoma de Madrid), Pierfrancesco Fiorato (Università Sassari), Stefan Klemczak (Università Jagellonica di Cracovia), Micaela Latini (Università Piemonte Orientale), Giacomo Marramao (Università Roma Tre), Arno Münster (Université de Picardie Jules Verne di Amiens), Andrea Mura (Goldsmiths, University of London), Stefano Poggi (Università Firenze), Alice Pugliese (Università di Palermo), Vallori Rasini (Università di Modena), Nuria Sanchez (Universidad Complutense de Madrid), Paola Ricci Sindoni (Università di Messina), Elettra Stimilli (Sapienza Università di Roma), Angela Taraborelli (Università di Cagliari), Carmelo Vigna (Ca' Foscari Venezia)

*Comitato di redazione*

Giacomo Cuoco (Università Roma Tre), Norma Felli (Sapienza Università di Roma)

*This review is submitted to international peer review*

La rivista B@belonline segue le linee guida in tema di responsabilità editoriale adottate da COPE: Best Practice Guidelines for Journal Editors.

Quest'opera è assoggettata alla disciplina Creative Commons attribution 4.0 International Licence (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

ISBN: 9791222326764

ISSN: 1974-8558

ISSN (online): 2531-8624

© 2025 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

**Editoriale**  
di Dario Gentili

**Il tema di B@bel**  
a cura di Giacomo Cuoco e Giacomo Gilmozzi

**TERRITORI IN TRANSIZIONE**  
*Ecologie e tecnologie della Twin Transition*  
**TERRITORIES IN TRANSITION**  
*Ecologies and Technologies of the Twin Transition*

**Giacomo Cuoco, Giacomo Gilmozzi**  
*Introduzione. L'alternativa da costruire: territori, politiche e immaginari della Twin Transition* 9

**Anne Alombert**  
*Entropie, ecologie, economie nell'era 'entropocene': verso un modello di crescita anti-entropico* 25

**Lorenzo Mizzau**  
*Simulating the Apocalypse: Towards a Genealogy of Ecopolitical Governamentality* 37

**Gioacchino Orsenigo**  
*The Sociotechnical Imaginary of the Imperial Mode of Living and its Miner(e)al: the Dark Subconscious of Green Transition* 51

**Frédérique Krupa, Alice D. Peinado**  
*From Sustainability to Degrowth: Confronting Neoliberal Logic in the Ecological-Digital Twin Transition* 71

**Patrick Laffont De Lojo**  
*Ecology of Illusion on the Transformative Power of Digital Narratives, Territories and Perception* 83

**Luca Tarantini**  
*Ripensare la Twin Transition: spazi sociali e collettivi come laboratori di immaginazione* 95

**Carlo De Conte**  
*Organology and Locality. Toward a Theory of Real Smart Home in Technological and Ecological Transition* 111










**Spazio aperto**  
a cura di Maria Teresa Pansera

**Ubaldo Fadini**  
*La condizione umana e la resistenza. La questione antropologica oggi* 125

**Ventaglio delle donne**  
a cura di Francesca Brezzi

**Alexandra Nagel**  
*Newly (Re)discovered Texts by Etty Hillesum* 137



-  **Editoriale**
-  **Il tema di B@bel**
-  **Spazio aperto**
-  **Ventaglio delle donne**
-  **Filosofia e...**
-  **Giardino di B@bel**
-  **Ai margini del giorno**
-  **B@bel va a scuola**
-  **Libri ed eventi**

## Filosofia e ... psichiatria

a cura di Dario Gentili

**Danilo Di Matteo**

*L'amicizia, tra Aristotele e Derrida*

149

## Giardino di B@bel

a cura di Mariannina Failla

**Andrea Carroccio**

*Husserl lecteur de Cassirer: une recherche à travers les manuscrits husserliens et la bibliothèque personnelle de Husserl à Leuven*

159

## Ai margini del giorno

a cura di Patrizia Cipolletta

**Vincenzo Scaloni**

*Ernst Bloch e la "linea della catastrofe". La dissoluzione dell'hegelismo nelle Lepziger Vorlesungen*

175

## B@bel va a scuola

a cura di Francesca Gambetti

**Marco Di Michele**

*Insegnare filosofia come "parto nella bellezza": pratiche di disputa regolamentata*

197

## Libri ed eventi

a cura di Tamara Tagliacozzo

## Lettere

**Giulia Sfamemi Gasparro**

*Una lettura di A.M. Storoni Piazza, L'ultima soglia: origine del concetto di "aldilà" nella Grecia arcaica. Osservazioni storico-religiose*

213

## Recensioni

**Mette Lebech**

*Angela Ales Bello, Edith Stein and Edmund Husserl. Philosophical Exchanges*

219

**Antonella Pillozzi**

*Milena Gammaitoni, La sociologia. Storia e storie. Teoria e ricerca empirica*

223

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

di Dario Gentili

Con questo numero di *B@belonline*, assumo la direzione della rivista. Ne sono onorato e, al contempo, ne avverto la responsabilità, subentrando alla direzione di Francesca Brezzi, che la rivista l'ha fondata e diretta per ben venticinque anni, coadiuvata dalle sue colleghe e amiche di Filosofia morale dell'Università Roma Tre. Non si tratta per me di un incarico qualsiasi; ho conosciuto la rivista e l'ho cominciata a leggere durante il dottorato e, continuando a farlo nel corso degli anni, innumerevoli sarebbero stati i numeri e i contributi che hanno rappresentato riferimenti importanti per le mie ricerche. Ho poi a mia volta contribuito alla rivista, trovandovi sempre un ambiente molto accogliente per le mie riflessioni; un ambiente ricettivo delle tematiche più aggiornate e innovative della ricerca filosofica, dal respiro internazionale.

Il tema di questo numero è *Territori in transizione. Ecologie e tecnologie della twin transition*. Tema di evidente attualità, che tiene insieme – nella formula *twin transition* che contrassegna le politiche dell'Unione Europea e delle istituzioni internazionali – due tra le questioni oggi al centro dei dibattiti filosofici più vivaci e innovativi: appunto, ecologia e tecnologia digitale. Come già in questo numero, *B@belonline* nei prossimi anni continuerà a rapportarsi all'attualità con gli strumenti e i tempi della filosofia, che non ammettono il ricatto dell'urgenza e la rincorsa all'impellenza della cronaca. Ma continuerà anche a proporre temi legati alla tradizione filosofica (in particolare quella della Filosofia morale, che fin dall'inizio ne rappresenta l'ambito privilegiato), per reconsiderarli e rielaborarli proprio attraverso il punto di vista dell'attualità.

Insomma, chi conosce e frequenta da tempo *B@belonline*, nell'individuazione dei suoi temi e nei contenuti delle sue rubriche, non vedrà stravolgimenti, quanto piuttosto la prosecuzione della sua storia lungo il tracciato indicato da coloro che l'hanno avviata, all'insegna di quella *philia* – un legame che muove dalle differenze – che continuerà a caratterizzarne lo spirito di collaborazione.



# ***Il*** tema di B@bel

## **Il tema di B@bel**

*a cura di Giacomo Cuoco e Giacomo Gilmozzi*

### **TERRITORI IN TRANSIZIONE**

*Ecologie e tecnologie della twin transition*

### **TERRITORIES IN TRANSITION**

*Ecologies and Technologies of the Twin Transition*

**Giacomo Cuoco, Giacomo Gilmozzi**

*Introduzione. L'alternativa da costruire: territori, politiche e immaginari della twin transition*

**Anne Alombert**

*Entropie, ecologie, economie nell'era 'entropocene': verso un modello di crescita anti-entropico*

**Lorenzo Mizzau**

*Simulating the Apocalypse: Towards a Genealogy of Ecopolitical Governmentality*

**Gioacchino Orsenigo**

*The Sociotechnical Imaginary of the Imperial Mode of Living and its Miner(e)al: the Dark Subconscious of Green Transition*

**Frédérique Krupa, Alice D. Peinado**

*From Sustainability to Degrowth: Confronting Neoliberal Logic in the Ecological-Digital Twin Transition*

**Patrick Laffont De Lojo**

*Ecology of Illusion on the Transformative Power of Digital Narratives, Territories and Perception*

**Luca Tarantini**

*Ripensare la Twin Transition: spazi sociali e collettivi come laboratori di immaginazione*

**Carlo De Conte**

*Organology and Locality. Toward a Theory of Real Smart Home in Technological and Ecological Transition*

# ***I***ndice



**Editoriale**

**Il tema di B@bel**

**Spazio aperto**

**Ventaglio delle donne**

**Filosofia e...**

**Giardino di B@bel**

**Ai margini del giorno**

**B@bel va a scuola**

**Libri ed eventi**





## INTRODUZIONE

### *L'alternativa da costruire: territori, politiche e immaginari della Twin Transition*

Nell'ultimo decennio, dopo aver guadagnato un posto sempre più centrale tanto nel dibattito pubblico quanto nella ricerca e nella produzione accademica, le questioni tanto legate all'ecologia quanto allo sviluppo e all'implementazione delle tecnologie digitali sono andate progressivamente intrecciandosi. Il riconoscimento, da una parte, dell'impatto sul sistema-Terra del modello produttivo e di sviluppo e, dall'altra, delle possibilità aperte dalle nuove tecnologie per monitorare, mitigare o risolvere gli squilibri ambientali, ha senz'altro contribuito a pensare i due processi come movimenti da sincronizzare verso obiettivi comuni.

Un esempio paradigmatico è il programma *NextGenerationEU*<sup>1</sup> lanciato dalla Commissione Europea il quale, ricalcando questo framework concettuale, è stato successivamente applicato all'interno dei Piani Nazionali di Ripresa e Resilienza (PNRR)<sup>2</sup> in tutti gli Stati membri dell'Unione a seguito della pandemia Covid-19. La volontà era quella di produrre una 'doppia transizione' in grado di articolare al contempo lo sviluppo di politiche ambientali attraverso l'innovazione tecnologica, l'implementazione di servizi digitali 'green' ed il miglioramento delle infrastrutture su cui essi poggiano. Infatti, tanto per chi frequenta la letteratura o gli ambienti dell'ecologia politica, quanto per coloro che seguono da vicino i report o le programmazioni europee, è difficile non aver notato

---

\* Università degli studi Roma Tre – giacomo.cuoco@uniroma3.it.

\*\* Institut de recherche et d'innovation du Centre Pompidou – giacomo.gilmozzi@iri.centrepompidou.fr.

1 «NextGenerationEU is boosting Europe's economy and making our societies stronger and more resilient, delivering tangible results for Europeans through its many projects. As the largest ever stimulus package undertaken in the EU, it is leading by example and setting the blueprint for a new growth model based on a clean, innovative and inclusive economy and digital and tech sovereignty», cfr. <https://next-generation-eu.europa.eu/>. Si rimanda in particolare alle voci "Green Transition" (URL: [https://ec.europa.eu/economy\\_finance/recovery-and-resilience-scoreboard/green.html](https://ec.europa.eu/economy_finance/recovery-and-resilience-scoreboard/green.html)) e Digital Transformation (URL: [https://ec.europa.eu/economy\\_finance/recovery-and-resilience-scoreboard/digital.html](https://ec.europa.eu/economy_finance/recovery-and-resilience-scoreboard/digital.html), ultimo accesso 19-10-2025).

2 Il Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR) fa parte del progetto di ripresa economica Next GenerationEU in risposta alla pandemia Covid-19. Il Piano è sviluppato attorno a tre assi strategici condivisi a livello europeo: (1) Digitalizzazione e innovazione, (2) Transizione ecologica e (3) Inclusione sociale, oltre che attraverso sei principali aree tematiche su cui intende intervenire: (i) "Digitalizzazione, innovazione, competitività, cultura"; (ii) "Rivoluzione verde e transizione ecologica" (iii) "Infrastrutture per la mobilità sostenibile"; (iv) "Istruzione e ricerca"; (v) "Inclusione e coesione"; (vi) "Salute" Cfr. [https://commission.europa.eu/business-economy-euro/economic-recovery/recovery-and-resilience-facility/country-pages/italys-recovery-and-resilience-plan\\_en](https://commission.europa.eu/business-economy-euro/economic-recovery/recovery-and-resilience-facility/country-pages/italys-recovery-and-resilience-plan_en) e <https://www.uni-fi.it/en/research-and-innovation/research/national-recovery-and-resilience-plan-pnrr> (ultimo accesso 19-10-2025).

come, a partire dalla fase post-pandemica, la nozione di *twin transition* abbia cominciato a godere di una crescente notorietà sia all'interno che all'esterno del mondo accademico. Quest'ultima deriva dal fatto che tale terminologia ha tentato di federare sotto un'unica nozione diverse esigenze tra loro: da una parte, lo sviluppo economico, attraverso la ricerca costante dell'aumento di profitto e di produttività tramite l'innovazione, la razionalizzazione dei processi produttivi e l'abbassamento dei costi (ipoteticamente) permessi dall'implementazione di tecnologie digitali all'interno di ogni settore della società; e, dall'altra, lo sviluppo di misure contro il cambiamento climatico e tutte le altre forme di insostenibilità sempre più evidenti del sistema di produzione industriale contemporaneo.

Tuttavia, allo stato di fatto attuale, cioè all'interno dell'ambiente socio-politico-economico contemporaneo, la congiunzione di tali lotte è possibile solamente sulla base di una forte, se non totale, 'depoliticizzazione delle questioni ecologiche' e nella consapevole ignoranza di cinquant'anni di dibattito interno all'ecologia – se prendiamo come momento cardine la pubblicazione del *Rapporto Meadows* da parte del Club di Roma nel 1972 e, in seguito, la nascita<sup>3</sup> dei movimenti per la decrescita (*décroissance*, A. Gorz), l'acrescita (*acroissance*, S. Latouche) o la post-crescita (*post-growth*, G. Kallis) in contrapposizione alle correnti teoriche legate, per restare all'interno degli inglesismi, alla *green growth* o *green economy* (crescita/economia verde) e al *sustainable development* (sviluppo sostenibile). E ciò si aggiunge ad una 'depoliticizzazione delle questioni industriali in generale e, più nello specifico, delle tecnologie digitali', le quali ricoprono ad oggi un ruolo importantissimo nell'economia politica (per non parlare del futuro della democrazia al tempo) del *platform capitalism*<sup>4</sup>, nell'altrettanto conscia ignoranza delle questioni altamente politiche della *governance* delle tecnologie digitali, divenuta visibile agli occhi di Bruxelles – con ingiustificabile ritardo nonostante decenni di ricerca critica<sup>5</sup>, di scandali<sup>6</sup>, e di (h)a(ck)ttivismo<sup>7</sup> – solamente di recente e a causa delle tensioni con gli Stati Uniti.

Dunque, se con *twin transition* si intende il duplice processo di metamorfosi o di

3 In particolare, a partire dalla conferenza tenutasi a Parigi nel 2008 intitolata *International Degrowth Conference for Ecological Sustainability and Social Equity*. Si veda URL: <https://degrowth.info/de/conferences> (ultimo accesso 19-10-2025).

4 Un ultimo esempio è il caso TikTok negli Stati Uniti: G. Wright, «White House outlines TikTok deal that would give US control of algorithm», *BBC*, URL: <https://www.bbc.com/news/articles/c89dd747y-z7o> (pubblicato il 21-09-2025, ultimo accesso 19-10-2025).

5 *In primis* da uno dei tre fondatori del world wide web, Tim Berners Lee: cfr. S. Lohr, «He Created the Web. Now He's Out to Remake the Digital World», *New York Times*, URL: <https://www.nytimes.com/2021/01/10/technology/tim-berners-lee-privacy-internet.html> (pubblicato il 10-01-2021, ultimo accesso 19-10-2025). Si veda anche E. Morozov, *The Net Delusion*, Penguin, New York 2011; e B. Stiegler, *La società automatica*, tr. it. S. Baranzoni, I. Pelgrefi e P. Vignola, Meltemi, Milano 2019.

6 Il più famoso è forse quello di Cambridge Analytica. Si veda C. Cadwalladr e E. Graham-Harrison, «Revealed: 50 million Facebook profiles harvested for Cambridge Analytica in major data breach», *The Guardian*, URL: <https://www.theguardian.com/news/2018/mar/17/cambridge-analytica-facebook-influence-us-election>, pubblicato il 17-03-2018, ultimo accesso 19-10-2025).

7 Dalle lotte portate avanti all'interno del mondo del Free and Open Source Softwares (come ad esempio, in Europa, durante i Free and Open source Software Developers' European Meetings), ai *wistleblowers* come Edward Snowden e Julian Assange (fondatore di WikiLeaks), fino ai movimenti per i *digital commons*.

transizione al contempo ecologica e tecnologica che le società contemporanee dovrebbero mettere in atto per offrire ai propri cittadini un futuro «sustainable, fair, and competitive»<sup>8</sup>, cercando di aumentare la ‘sostenibilità ecologica’ di ciascuno Stato membro aumentandone al contempo la propria ‘competitività economica’ all’interno del mercato globale contemporaneo, ciò significherebbe anche andare incontro alle stesse critiche mosse a tutti gli antecedenti paradigmi del *green* o della *sustainability* (i limiti bio-fisici del sistema-Terra, l’ideologia economica della crescita infinita, l’universalizzazione delle responsabilità rispetto alla crisi climatica e così via).

*Mutatis mutandis*, la nozione di *twin transition* sembrerebbe essere una sorta di *re-branding* di altre nozioni già da tempo criticate dal pensiero ecologico. E come tali nozioni, anche quella di *twin transition* deve passare al vaglio della critica. È per tale ragione che il Tema di questo numero di *B@belonline* è stato intitolato «Territori in transizione. Ecologie e tecnologie della *Twin Transition*». Infatti, la natura del legame, le articolazioni, le implicazioni teoriche, le possibilità e i limiti di una simile alleanza tra ecologia e tecnologia devono essere ancora esplorati criticamente. Non si vuole tanto aprioristicamente negare una qualsiasi forma possibile di alleanza tra ecologia e tecnologia, quanto mettere in luce le criticità dell’implementazione, allo stato di fatto attuale, di una visione superficiale di ecologia nella sua alleanza con il tecno-soluzionismo tecnologico, oltre che la mancanza di mezzi adeguati a controbilanciare<sup>9</sup> una visione lungimirante al *courtermisme* delle grandi multinazionali tecnologiche.

Infatti, sotto un’apparente univocità del concetto di *twin transition*, si rivela in realtà una tensione tra le diverse posizioni teoriche e le conseguenti operazioni politiche, etiche ed economiche, le quali – tutt’altro che neutrali – incidono direttamente sui territori e sui rapporti sociali. In un dibattito troppo spesso saturato dall’approccio tecnocratico, monopolizzato dai principi neoliberali, il pensiero critico è chiamato quindi a intervenire facendo emergere le conflittualità e le tensioni, aprendo così l’orizzonte politico ad altre modalità di immaginare, pensare e progettare transizioni ecologico-digitali a diversi livelli di territorialità (urbana o municipale, regionale, nazionale, continentale, globale) o, per riprendere un concetto caro al filosofo della tecnologia Bernard Stiegler, a diversi livelli di località.

## 1. Territorio

L’esigenza di situare le operazioni concrete e concettuali implicate nella *twin transition* promossa dall’Unione Europea ci ha portato a riflettere sulla nozione di ‘territorio’. Se osserviamo da vicino, troviamo che nel concetto di territorio non vi è nulla di natura-

8 Cfr. *The twin green & digital transition*, URL: [https://joint-research-centre.ec.europa.eu/jrc-news-and-updates/twin-green-digital-transition-how-sustainable-digital-technologies-could-enable-carbon-neutral-eu-2022-06-29\\_en](https://joint-research-centre.ec.europa.eu/jrc-news-and-updates/twin-green-digital-transition-how-sustainable-digital-technologies-could-enable-carbon-neutral-eu-2022-06-29_en) (pubblicato il 29-06-2022, ultimo accesso 19-10-2025).

9 «To make the most out of the twin transition, proactive and integrative management will be needed. The digital transition will be spearheaded mainly by the *private sector due to its huge economic potential*. To harness its benefits for greening and to limit its harmful effects, *state and civil society engagement will be necessary*», ivi.

le, tantomeno di astratto. Esso si distingue dalle nozioni materiali e concrete di ‘terra’ e di ‘terreno’, e altrettanto si allontana da quella, ben più generica, di ‘spazio’. Il territorio è, in prima battuta, un costruito giuridico-spaziale che lega la terra, il terreno e lo spazio a operazioni di misurazione, di divisione, di controllo, di ordine e sovranità. Carl Schmitt scrive: «i grandi atti primordiali del diritto restano invece localizzazioni legate alla terra. Vale a dire: occupazioni di terra, fondazioni di città e fondazioni di colonie. [...] Alle occupazioni di terra e alle fondazioni di città è infatti sempre legata una prima misurazione e ripartizione del suolo utilizzabile. Nasce così un primo criterio di misura che contiene in sé tutti i criteri successivi»<sup>10</sup>.

Il territorio è precisamente quel dispositivo che permette, introduce una relazione aperta, magari contesa, ma sempre determinata, forme di politicizzazione dello spazio e di spazializzazione della legge. L'esempio più fulgido di una simile concezione del territorio è, ovviamente, il territorio statale – o all'inverso, lo Stato territoriale. Qui si mostra in tutta evidenza il legame che si dà, nella nozione di territorio, tra spazio e potere: il territorio si governa, si amministra; sul territorio si impone una legge, si esercita la sovranità. Al contempo, la legge e la sovranità sono valide in quanto legate a uno spazio determinato, che ne è al contempo limite e legittimazione, e ai soggetti e alle cose che vi si presentano. Lo Stato moderno ha effettivamente offerto una forma di territorializzazione specifica: eliminando il più possibile forme di sovrapposizione di regimi giuridici (la città, il convento, ecc.) e acquisendo progressivamente il monopolio sulla legge; suddividendo e ripartendo lo spazio in territori contigui, unitari ed esclusivi tra loro; legando (o escludendo) in forma univoca la popolazione allo stesso territorio attraverso l'istituzione di forme di cittadinanza giuridica o, comunque, di un set di diritti e doveri<sup>11</sup>. In questo modo, è stato in grado di produrre un assemblaggio duraturo.

Allo stesso modo, l'Impero, la Colonia, la Città, ma anche istituzioni più piccole e meno evidenti come, appunto, un convento dell'XI secolo o una contemporanea Gated Community in California, in quanto modi di legare uno spazio a una legge e a una sovranità, assemblano territori, ciascuno secondo criteri, con sfumature e con obiettivi diversi<sup>12</sup>. La stessa Unione Europea costituisce un tentativo – riuscito o meno – di assemblaggio territoriale-giuridico. In tutti questi casi, volendo ritrovare un modello fondativo del territorio, il suo atto di nascita, questo si trova nel gesto di tracciare una linea sulla terra. Quando Émile Benveniste nel *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* scrive che «rex è colui che traccia la linea»<sup>13</sup>, fa un'affermazione tutto sommato in linea con quella di Schmitt. Entrambi descrivono un'operazione di divisione della terra, contemporaneamente materiale e astratta, attraverso cui viene separato uno spazio interno – che si pretende solitamente ordinato, civile, governabile – da un esterno barbaro, caotico e pericoloso. Sebbene l'atto abbia le sue più importanti ripercussioni sul piano politico-giuridico, il suo “criterio di misura” ha al contempo, spesso, uno spessore morale e religioso,

10 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991, pp. 22-23.

11 S. Sassen, *Territorio, autorità, diritti: assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, Mondadori, Milano 2008.

12 A. Ong e S. Collier, *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Blackwell, Hoboken (New Jersey) 2005.

13 É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II, Torino, Einaudi 2005, p. 295.

in definitiva identitario, che permea i miti di fondazione delle città antiche tanto quanto le apologie di ieri e di oggi della moralità (o dell'immoralità) di una nazione.

Ciononostante, l'ambito della sovranità che assembla territori non è mai stato prerogativa esclusiva di istituzioni sin dall'origine politico-giuridiche. Non è infatti un'istituzione o un soggetto politico a produrre un territorio, piuttosto la sua funzione legale. Già dalla modernità il *rex* non è più stato l'unico soggetto in grado di legare terra e legge ma, ancora e in misura evidente oggi, è stato sempre affiancato da numerosi e potenti attori, per esempio economici, come le Compagnie commerciali e le multinazionali odierne<sup>14</sup>, quando si sono trovate in grado di svolgere quella funzione. Questi attori rendono evidente la capacità del capitale di produrre politiche spazializzate – dunque: di assemblare territori. La capacità ma anche l'esigenza: codificare spazi su cui insistano legislazioni coerenti con investimenti, ritorni economici, organizzazione della divisione del lavoro; e dunque regimi fiscali speciali, costi del terreno, gestione dei flussi migratori, normative sul lavoro. Sebbene sulla cartina politica questi territori vengano generalmente nascosti e raramente affiorino alla vista, nondimeno essi svolgono una funzione fondamentale per il funzionamento tanto degli Stati quanto del mercato globale. Sono territori solo parzialmente autonomi, sovrapposti, ritagliati o intersecanti quelli sovrani, dove progressivamente si costituiscono, un po' per concessioni e abbandono da parte dello Stato, un po' grazie a forme di violenza e prevaricazione da parte del capitale, stati di fatto giuridico-politici opachi, rispetto ai quali si è negli ultimi anni iniziato a parlare di *corporate sovereignty*<sup>15</sup>. Si ritrova in questo modo nell'economico una seconda radice del territorio contemporaneo, collegata a un'altra linea, radicalmente diversa dal confine sovrano, quella che non separa ma connette: il commercio, la navigazione, lo scambio. Anche questa linea ha le sue città e le sue nazioni, ma sono disseminate, oppure convergono nei punti d'incontro. Quelli che Schmitt chiamava «schiumatori del mare di ogni sorta, pirati, corsari, avventurieri dediti a traffici marittimi»<sup>16</sup> non sono solamente 'abitanti del mare', ma avanzano un modello di assemblaggio territoriale che è antenato dell'Impero britannico, che «pensava in termini di punti di appoggio e di linee di comunicazione»<sup>17</sup>, nonché del modo corrente in cui il capitale tende a organizzare il territorio.

Nel contesto dell'attuale mercato mondiale, infatti, caratterizzato dalle operazioni centrali di estrazione, logistica e finanza<sup>18</sup>, il territorio viene prevalentemente distribuito secondo una differente ripartizione della terra, quella del flusso, che non occupa ma attraversa. Questo non è ancora uno spazio liscio: qui la linea è sempre subordinata ai punti che attraversa. Eppure, quella linea continua e contribuisce a produrre territorio: che la sua rotta sia libera o dipendente dai punti, essa attraversa realmente uno spazio, e

14 L. Benton, *A Search for Sovereignty: Law and Geography in European Empires, 1400-1900*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

15 J. Barkan, *Corporate Sovereignty: Law and Government under Capitalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013.

16 C. Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano 2002, p. 42.

17 Ivi, p. 97.

18 Cfr. S. Mezzadra e B. Neilson, *Operazioni del capitale. Capitalismo contemporaneo tra sfruttamento ed estrazione*, Manifestolibri, Castel S. Pietro RM 2020.

raramente lo lascia uguale. Tutta la catena che connetteva il ‘lavoro in pelle nera’ nelle piantagioni americane al ‘lavoro in pelle bianca’ del proletariato urbano in Inghilterra ha prodotto porti, stazioni, ma allo stesso tempo ha fatto circolare regolamentazioni, accordi economici, zone di applicazione di normative speciali, soggettivazioni, apparati di controllo e di calcolo<sup>19</sup>. Quella che fu la tratta atlantica del commercio di cotone e di schiavi continua a incidere sul territorio contemporaneo, sopravvivendo oggi parte di quell’infrastruttura normativa e materiale sulla terraferma come sui fondali marini, dove i cavi seguono ancora, spesso, i tracciati delle navi negriere<sup>20</sup>. In un capitalismo organizzato lungo catene del valore globale, l’infrastruttura estrattiva e logistica diventa un fattore costante nell’assemblaggio di territori. Qui la linea viene generalmente tracciata secondo una logica astratto-matematica, che cura più la distanza e l’ottimizzazione dell’attraversamento e che tende a tradurre continuamente il territorio in spazio vuoto. Eppure, anche quello spazio astratto non può che ritrarsi continuamente in territorio, in quanto al suo interno e tutto attorno si produce uno specifico complesso legale.

Una linea suddivide la terra, l’altra la connette: entrambe sono presenti e contribuiscono nell’assemblaggio di un territorio. Che cos’è infatti un territorio se non uno spazio dove ci sono linee sovrapposte a linee che intersecano i punti e che a volte li mancano, continuamente agitato dal loro incontrarsi e scontrarsi, dai passaggi, dai nodi bloccati, dai colli di bottiglia, dalle vie principali? L’organizzazione di queste linee eterogenee, che svolgono funzioni differenti, è ciò che rivela il carattere tecnologico del territorio – intendendo con tecnologia un sistema in grado di organizzare, riprodurre e dirigere a un fine elementi e pratiche eterogenee attraverso le proprie operazioni<sup>21</sup>. Una tecnologia di governo, dunque, una capacità di distribuire, interrompere, separare, far scorrere, lasciare fuori, spedire, ricevere: questo è un territorio. Al punto d’incontro delle linee di separazione e di quelle connettive, lì si crea un certo tipo di nodo. È qui che la tecnologia territoriale si mostra maggiormente, perché contemporaneamente rivela il modo in cui organizza in misura differenziale le linee eterogenee e il loro articolarsi. Dopotutto, quella del ‘nodo’ è una similitudine errata: questi incroci possiedono un *intérieur*. All’articolarsi di un rapporto giuridico tra la terra e la legge, si produce contemporaneamente un ordine interno che ha delle ricadute extra-legali, un insieme di rapporti tra gli elementi che insistono sul territorio e che, in forma determinata, producono, sulla base del territorio, un ambiente. Qui entra in gioco un secondo modo di osservare lo spazio su cui ‘atterrano’ le transizioni verdi e digitali, che è quello studiato dall’ecologia. Ripren-

19 Per il riferimento al ‘lavoro in pelle nera’ e al ‘lavoro in pelle bianca’, l’espressione è in: K. Marx, *Il capitale*, vol. 1, UTET, Milano 2017, p. 417. Qui Marx si riferisce al legame tra la condizione schiavistica dei neri e quella da sfruttati dei salariati bianchi. Ma quanto notava Marx a proposito della divisione del lavoro nell’economia degli Stati Uniti d’America era – ed è tuttora – valido per la divisione del lavoro globale, nonché dei modi in cui questa proietta territori.

20 D. Blotta, *The Black Archives of Automation*, in N. Cuppini, A. Pavone, S. Tulumello (a cura di), «Urban Automation. I quaderni di Into The Black Box», vol.6, Università di Bologna, 2025, pp. 46-60. Consultabile al link: IBB Urban Automation.

21 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 19.



dendo il *framework* teorico sviluppato da Félix Guattari ne *Le tre ecologie*<sup>22</sup>, l'ecologia non deve essere pensata in quanto semplice studio (dualista e antropocentrico) delle relazioni tra l'umano e la natura, quanto un paradigma per osservare al contempo le relazioni psico-socio-ambientali che si danno all'interno di un determinato territorio e che quest'ultimo permette o non permette a seconda delle variabili in gioco. Essa ha a che fare con i territori solo in quanto al loro interno, sempre, si sviluppano questi rapporti. In questo senso, il territorio è la codificazione prima, il fondamento giuridico necessario all'instaurarsi di un ambiente, il quale, lungi anch'esso dall'essere alcunché di naturale, intendiamo come serie e rete di rapporti determinati che, nella loro molteplicità ed eterogeneità, possono e devono essere ordinati secondo strumenti differenti da quelli del territorio e che aspirano continuamente alla gestione e all'equilibrio delle variabili<sup>23</sup>.

## 2. Che cosa si intende con 'territori in transizione'

A partire dagli anni '70 del secolo scorso si è assistito, tanto all'interno del dibattito accademico promosso dalle 'scienze umane' (soprattutto all'interno della filosofia, della sociologia, delle scienze politiche e dell'economia non *mainstream*) quanto del dibattito pubblico, al fiorire di teorie, di movimenti culturali, sino alla creazione di partiti politici legati all'ecologia, in linea o in contrapposizione alla costruzione istituzionale della *governance* climatica da parte dell'ONU<sup>24</sup>. Un esempio paradigmatico di questo forte dialogo tra il pensiero accademico, la politica e l'opinione pubblica, è quello di *Die Grüne* tedeschi (e di conseguenza, la nascita dei partiti 'verdi' europei) co-fondati dall'artista e intellettuale Joseph Beuys. Ma è a partire proprio dallo scontento generato dall'inefficacia dei meccanismi onusiani<sup>25</sup> – spesso giudicati in quanto troppo accondiscendenti al credo neoliberale, troppo poco coercitivi per gli Stati nazionali, per l'universalismo astratto delle logiche e la poca trasparenza e troppa rigidità dei processi *top-down* – che i dibattiti filosofico, economico e politico hanno dato vita ad una serie di proposte alternative per l'implementazione di transizioni i cui attori principali sarebbero stati non tanto, o non solo, gli Stati nazionali, quanto i *network* di comunità, di città e/o di territori che li compongono. Ciò che qui si intende per 'territori in transizione' ha quindi un legame diretto con alcune delle teorie identificabili in quanto risposte politico-ecologiche alter-

22 F. Guattari, *Le tre ecologie*, Sonda, Casale Monferrato 2019.

23 Per quanto riguarda il legame tra il territorio e il complesso giuridico-legale, e tra l'ambiente e l'organizzazione e la gestione delle variabili interne, si rimanda ovviamente a M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 29.

24 Per una storia dei processi e delle svolte all'interno di tale percorso in continua evoluzione, si rimanda a P. Imperatore e E. Leonardi, *L'era della giustizia climatica Prospettive politiche per una transizione ecologica dal basso*, Orthotes, Napoli-Salerno 2023.

25 Si prenda come esempio la COP21 di Parigi, la speranza accesa dagli ambiziosi obiettivi contenuti negli Accordi di Parigi li firmati rispetto alla diminuzione delle emissioni di CO<sub>2</sub> (cfr. URL: <https://unfccc.int/process-and-meetings/the-paris-agreement>, pubblicato il 12-12-2015, ultimo accesso 19-10-2025) il conseguente fallimento a causa dell'aumento delle emissioni climatoalternanti e dell'innalzamento delle temperature al di là del limite stabilito a 1,5°C.

native alla *governance climatica* attuale, rappresentando un tipo di narrazione critica rispetto al progetto modernista di crescita e progresso indefinito che viene – consciamente o inconsciamente – promosso sia dall’ONU che dall’Unione Europea. È infatti necessario rimettere in discussione, sia in chiave ecologica che tecnologica, l’ideologia-religione del ‘progresso’ la quale, non tenendo in considerazione i limiti bio-fisici del sistema-Terra e rimanendo all’interno di una logica ‘umanista, troppo umanista’ continua ad ignorare tutti quei *tipping point* individuati dalla comunità scientifica internazionale, sia in materia di insostenibilità di tutte e tre le sfere dell’ecologia guattariana: psicologica, sociale e ambientale. Continuare in questa direzione non significa altro che precarizzare (per riprendere un termine che, secondo l’antropologa sino-americana Anna Tsing, tiene insieme la realtà umana e quella più-che-umana) sempre di più le condizioni psico-socio-ambientali e quindi di avvicinarsi sempre di più al collasso del sistema politico-economico-ecologico contemporaneo e, di conseguenza, all’esacerbazione della guerra economica<sup>26</sup> divenuta, come la contemporaneità ci ricorda sempre più frequentemente, guerra *tout court*.

Le teorie politico-ecologiche a cui qui si fa riferimento – e che tracciano, più o meno esplicitamente il *fil rouge* degli interventi delle ricercatrici e dei ricercatori che hanno contribuito a questo numero di B@bel – hanno tutte in comune la necessità del farsi azione, del concretizzarsi in progettualità, del fare rizoma tra loro per non scadere nella chiusura delle *folk politics* criticate da Alex Williams e Nick Srnicek nel *Manifesto accelerazionista* e poi in *Inventare il futuro*<sup>27</sup>. Ne sono un esempio le esperienze lanciate nel Regno Unito da Rob Hopkins<sup>28</sup> con il movimento delle *Città in transizione* (*Transition Town Network*); la teorizzazione del ‘bioregionalismo’ della Scuola dei Territorialisti co-fondata dall’urbanista e intellettuale Alberto Magnaghi<sup>29</sup>, controparte europea in sintonia con il ‘bioregionalismo’ dell’attivista ed ecologista americano Peter Berg; il progetto di ‘democrazia locale decrescista’ proposto dal padre della de-/a-crescita francese, Serge Latouche<sup>30</sup>; o, più recentemente, dai *collapsologues* (collassologi) Raphaël Stevens e Pablo Servigne<sup>31</sup>. Infine, la proposta di creazione di ‘territori laboratorio’ elaborata dal Collettivo Internation diretto dal filosofo francese Bernard Stiegler<sup>32</sup>. Dalla sinergia di queste contro-narrazioni può infatti emergere una visione politica per una

26 Cfr. B. Stiegler e il Collettivo Internation (a cura di), *L’assoluta necessità. In risposta ad António Guterres e Greta Thunberg*, tr. it. S. Baranzoni, G. Gilmozzi, E. Toffoletto e P. Vignola, Meltemi, Milano 2020.

27 A. Williams e N. Srnicek, *Manifesto accelerazionista*, tr. it. M. Cupellaro, Laterza, 2018. Le tesi contenute in questo breve pamphlet sono state ampliate e ridiscusse dagli stessi autori in *Inventare il futuro*, tr. it. F. Gironi, Nero, Roma, 2018.

28 R. Hopkins, *The Transition Handbook: From Oil Dependency to Local Resilience*, Chelsea Green Pub Co., Londra 2008 e Id., *How to Fall in Love with the Future: A Time Traveller’s Guide to Changing the World*, Rizzoli, Milano, 2025. Si veda anche il sito del *Transition Towns Network* al link seguente: <https://transitiontogether.org.uk/> (ultimo accesso 19-10-2025).

29 A. Magnaghi, *Il progetto locale. Verso la coscienza di luogo*, Bollati Boringhieri, Torino 2019 e Id., *Il principio territoriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

30 S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, tr. it. M. Schianchi, Feltrinelli, Milano 2010.

31 P. Servigne e R. Stevens, *Convivere con la catastrofe. Piccolo manuale di collassologia*, tr. it. S. Bertolini, Treccani, Roma 2021.

32 Si veda B. Stiegler e il Collettivo Internation (a cura di), *L’assoluta necessità.*, cit.



transizione ecologica e tecnologica (*green and blue transition*) al contempo efficace e democratica nell'orizzonte tecnico contemporaneo. Un discorso, quindi, contrario alla 'globalizzazione dall'alto' senza che per questo esso degeneri nella chiusura rappresentata dal ritorno ad una autenticità heideggeriana pre-moderna, ad un localismo fascistizzante<sup>33</sup>. L'obiettivo è quello di delineare quello che potrebbe essere un discorso politico che faccia dell'ecologia e della tecnologia una reale «opportunità per una politica più partecipativa e una nuova società resiliente post-crescita, dove la vita si baserebbe su una base materiale ed energetica più bassa e semplice, ma con comunità più piacevoli, significative ed egualitarie»<sup>34</sup>. E ciò attraverso un cambio di paradigma per «cambiare radicalmente i modi dominanti di vivere, consumare e produrre, rifiuta[re] la fiducia in soluzioni tecnologiche che salverebbero il pianeta all'interno di un sistema socio-economico immutato»<sup>35</sup>.

In alternativa alle risposte geoeconomiche e nanotecnologiche – sulla scia delle proposte di Mumford, Illich e Schumacher, ma anche di Gorz, Latouche, Servigne e Stevens – in questo dibattito si propongono generalmente soluzioni «a bassa tecnologia (*low tech*) – anche se ad alta intelligenza (territoriale)»<sup>36</sup> come la rilocalizzazione e il redesign delle istituzioni democratiche locali in vista di un aumento della (*co*-)governance locale su diverse questioni di primaria importanza (dalla produzione energetica rinnovabile di proprietà delle comunità locali, all'istituzionalizzazione di beni comuni materiali e immateriali – o 'ipermateriali', per utilizzare un gergo stiegleriano). Su un altro registro, ma pur sempre rimanendo in linea con le constatazioni dello stato di fatto e le necessità per il futuro delle nuove generazioni umane e più-che-umane, si pone la proposta di Stiegler, del Collettivo Internation e dell'Associazione Ars Industrialis. Questi ultimi propongono invece di una visione oppositiva tra *low-* e *high-tech*, tra *post-* e *iper-industriale*, tra ecologismo e industrialismo – in cui il primo dei due termini è sempre preferito al secondo – una visione 'compositiva' tra *high-* e *low-tech*. E ciò con lo scopo di far convergere e comporre, a diversi livelli di località, i desideri espressi da quelle diverse scuole di pensiero ecologista, ma all'interno di ciò che l'allievo di Der-

33 Riprendendo un passaggio da *La scommessa della decrescita* di Serge Latouche (cit., p. 136), ciò coinciderebbe con «“un progetto politico che valorizzi le risorse e le differenze locali promuovendo processi di autonomia cosciente e responsabile, di rifiuto della direzione del mercato unico”. In questa prospettiva, locale non significa microcosmo chiuso, ma rappresenta un nodo all'interno di una rete di relazioni trasversali non gerarchiche e solidali nell'obiettivo di sperimentare pratiche di rafforzamento dell'esercizio della democrazia in grado di resistere alla dominazione liberista. In altri termini, si tratta di laboratori di analisi critica e di autogoverno per la difesa dei beni comuni».

34 Ivi, p. 27.

35 *Ibidem*.

36 Intelligenza territoriale è stato anche il titolo della quarta edizione del festival Baite Filosofiche tenutosi a Lecco nel settembre 2024. Come spiegano i direttori scientifici Sara Baranzoni e Paolo Vignola, «[l'intelligenza artificiale] ormai si trova in ogni ambito della vita, spinge il pensiero filosofico a interrogarsi sul significato stesso dell'intelligenza e sulle sue varie forme, umane e non umane, organiche e inorganiche. L'occasione è allora quella di scommettere sull'importanza sociale, ecologica e culturale di un'intelligenza collettiva come espressione dei saperi e delle pratiche che provengono dai territori e dalle realtà locali. Intelligenza Territoriale è il nome che vogliamo dare a questa scommessa». I video delle varie conferenze sono visualizzabili al link seguente: <https://qtp.lecco.it/baite-filosofiche/>

rida definiva – riformulando la famosa proposta di Aldo Moro ed Enrico Berlinguer – ‘compromessi storici territoriali’. Con tale formula si indica infatti la necessità di creare *network* di ‘territori laboratorio’ in cui sperimentare tutte quelle attività di cura rigenerative (in tutte e tre le sfere dell’ecologia: mentale, sociale e ambientale) o di diminuzione della tossicità antropica attraverso una serie di compromessi migliorativi con il capitale (in questo senso si parla di transizione: dallo stato di fatto attuale ad un nuovo stato di diritto da inventare) attraverso la creazione di nuove forme di investimento e una nuova razionalità economica, «sviluppando un sistema industriale che funzioni anch’esso *in maniera endogena* come un sistema di cura – *facendo quindi della cura la propria “catena di valore”, ossia la propria economia*»<sup>37</sup>. Prima di concludere con le parole di Latouche, ciò che qui è in gioco è la ricostituzione delle località nelle loro differenze e nelle loro complementarità:

La riterritorializzazione prende avvio dalla restituzione al territorio della sua dimensione di soggetto vivente ad alta complessità. [...] È un processo complesso e lungo (cinquanta, cento anni?) che riguarda la costruzione di una nuova geografia fondata sulla rivitalizzazione dei sistemi ambientali e sulla riqualifica dei luoghi ad alta qualità dell’abitare come generatori di nuovi modelli insediativi capaci di rivitalizzare il territorio dalle ipotrofie della megalopoli. Questo processo non può avvenire in forme tecnocratiche; esso richiede nuove forme di democrazia che *svilupolino l’autogoverno delle comunità insediate*, poiché riabilitare e riabitare i luoghi significa nuovamente *prendersene cura quotidianamente da parte di chi ci vive, con nuove sapienze ambientali, tecniche e di governo*.<sup>38</sup>

Si può parlare di transizione (o di ‘giusta transizione’, per rifarsi al concetto di ‘giustizia climatica’) al singolare per descrivere il movimento generale indotto da tutti quei processi in atto ai livelli di località inferiori e necessariamente eterogenei. Per chiudere con uno slogan, diremmo: ad ogni territorio – o ad ogni livello di località – la sua giusta transizione. E si potrebbe aggiungere: ad ogni transizione giusta locale, il suo proprio territorio laboratorio per la sperimentazione delle pratiche e lo sviluppo dei saperi ecologici nella loro triplice valenza guattariana (mentale, sociale e ambientale)<sup>39</sup>.

### *3. Politiche della transizione nello spazio urbano*

I piani per la transizione ecologica e digitale sviluppano quindi un quadro di transizione per i territori e per gli ambienti che risponde prevalentemente alle logiche *top-down*. Legato a questo approccio, si diffondono immaginari della transizione dall’alto che sposano idee tipiche del soluzionismo tecnologico. Le soluzioni che di volta in volta vengono identificate per quel territorio – e, talvolta, anche i problemi – sono dunque

37 B. Stiegler, *Prendersi cura. Della gioventù o delle generazioni*, a cura di P. Vignola, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, p. 109.

38 S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, cit., p. 134 [mie sottolineature].

39 Cfr. F. Guattari, *Le tre ecologie*, cit.

prodotte non da chi abita il territorio, ma secondo logiche prevalentemente astratte dalla popolazione e da quella che abbiamo chiamato la sua intelligenza territoriale, per le quali l'ottimizzazione dei processi e l'automazione delle risposte ai problemi ambientali costituiscano il miglior modo di organizzare e gestire un ambiente, in quello che Evgeny Morozov non ha esitato a chiamare un atteggiamento fideistico<sup>40</sup>. Nell'ambito della *twin-transition*, tale atteggiamento si risolve nella convinzione che siano innanzitutto i dispositivi digitali di misurazione e gestione ambientali a cogliere nella loro pienezza i fenomeni da analizzare, nonché, dunque, nella volontà diffusa di implementare progressivamente tali dispositivi<sup>41</sup>. Il succo epistemico forte di tale idea è che i dati estratti in questo modo e le correlazioni statistiche analizzabili tra loro restituiscano una verità più profonda e aderente al reale di quella, mediata, della comune conoscenza umana. Qui, insomma, le «norme sembrano emergere dal reale stesso»<sup>42</sup>. Le tecnologie digitali, dunque, automatizzano il sapere sull'ambiente, e in questo modo producono 'spontaneamente' norme adeguate, risposte efficienti o meno, pratiche e politiche sul territorio, soluzioni complessive anche in assenza di quadri teorici o interpretativi – dunque umani, collettivamente discussi, in fin dei conti politici. Contemporaneamente, in un certo senso, tali norme retroagiscono sulle tecnologie stesse, la cui complessa infrastruttura impone un pesante impatto in termini di consumo e si scontra con i limiti ambientali e delle risorse del sistema-Terra. Al di là dei complessi squilibri – se non le esplicite contraddizioni – che sussistono tra l'esigenza di una sostenibilità ambientale e lo sviluppo dell'infrastruttura digitale, qui vorremmo soffermarci su un altro punto: l'esclusione, quasi totale, della popolazione locale dai processi decisionali, di gestione, nonché dai risultati e dai frutti della *twin transition*. Il soggetto locale può infatti offrire una differente prospettiva per il territorio. Esso può mettere in campo, nella valutazione della transizione, un sapere profondamente incarnato e situato che è nell'immaginario solutionista completamente rimosso. Tale sapere è, per usare il vocabolario di Stiegler, in grado di dis-automatizzare la transizione<sup>43</sup> e, contemporaneamente, di farne emergere il carattere non neutro, dunque di politicizzarla.

L'esigenza di politicizzare la transizione è innanzitutto, quindi, l'esigenza di rompere il discorso solutionista condiviso da istituzioni e aziende private. La depoliticizzazione del discorso sulla transizione, l'apparente neutralità dell'infrastruttura tecno-economica che la sorregge, si traduce infatti in un calcolo che, da una parte esclude dalla decisione l'intelligenza locale, dall'altra e di conseguenza nasconde – se non reprime – le dinamiche di conflitto che agitano i territori. In questa negazione del conflitto, sono il più delle volte gli ordini dall'alto che dirigono il processo di transizione, anche quando si

40 Cfr. E. Morozov, *To Save Everything, Click Here. The Folly of Technological Solutionism*, PublicAffairs, New York 2013.

41 Celebre manifesto di questa tesi epistemologica è l'articolo di Chris Anderson, direttore della rivista Wired, per il decennale di Google. Cfr. C. Anderson, *The end of theory. The Data Delug Makes the Scientific Method Obsolete*: <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>, in *Wired Magazine*, 16/07/2008.

42 T. Berns e A. Rouvroy, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. La disparte comme condition d'individuation par la relation ?*, in «La Découverte», n. 177, 2013/1, p. 170.

43 Cfr. B. Stiegler, *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, Meltemi, Milano 2019.

‘aprono’ alle voci dal basso. Prendiamo il caso delle *smart cities*: queste, infatti, tanto negli immaginari che hanno incarnato, quanto nei concreti progetti di conversione dello spazio urbano che hanno prodotto, ci appaiono essere dei veri e propri antecedenti concettuali della *twin transition*, coniugando l’esigenza di una sostenibilità ambientale della città con processi di ottimizzazione ed efficientamento dei processi urbani attraverso l’integrazione delle tecnologie digitali. In ciò, esse travalicano l’ambito apparentemente neutro dell’efficientamento tecnico e diventano fattori fondamentali di assemblaggio di territori, nonché di soggettivazione e produzione di ambienti<sup>44</sup>. Nonostante la difficoltà a inquadrare univocamente e sotto un’unica cornice concettuale la proliferazione di progetti, discorsi e iniziative per la digitalizzazione dello spazio urbano, si possono comunque mettere in fila alcune tendenze generali, che illustrano bene quanto finora detto a proposito dell’immaginario della *twin transition*.

Fino alla metà degli anni ’10, tra l’esplosione del tema nel 2008-2010 e il 2015, l’immaginario che ha maggiormente alimentato l’idea e la narrazione della *smart city* è stato, in una prima fase in misura pressoché incontrastata, legato all’immaginario di una città costruita tecnocraticamente ‘dall’alto’, relegando l’idea di una partecipazione ‘dal basso’ della cittadinanza alla transizione digitale dello spazio urbano a un mero sottofondo critico. In questa prima fase l’introduzione acritica dell’infrastruttura digitale si regge sui pilastri dell’immaginario soluzionista: la pretesa di una neutralità e non conflittualità del dispositivo tecnico; l’esigenza di far ruotare la transizione attorno al funzionamento della tecnologia, più che alle esigenze e ai bisogni della cittadinanza; l’imposizione di politiche calate dall’alto e concentrate attorno alla capacità decisionale delle grandi aziende del tech e delle istituzioni politiche<sup>45</sup>. Sotto la pressione di un folto numero di voci critiche<sup>46</sup>, tale immaginario uni-direzionale ha dovuto progressivamente, a partire dal 2015, aprirsi alla presa in considerazione di altri e differenti soggetti, spalancando la strada a modalità di intervento più inclusive delle varie realtà sociali e produttive nello spazio urbano<sup>47</sup>. In questo modo, al cuore della transizione vi era una rinnovata alleanza di capitale, istituzioni amministrative e cittadinanza attiva, un ecosistema sociale eterogeneo che aveva il compito di mitigare le storture di una trasformazione dello spazio urbano decisa dall’alto attraverso una restituita, ma non assoluta, capacità decisionale dal basso per indirizzare la transizione stessa<sup>48</sup>. Ciononostante, l’apertura alla cittadinanza della direzione da far prendere alla transizione non è avvenuta che per una sostanziale ri-significazione del tema della cittadinanza in chiave neoliberale. Il cittadino è stato infatti spesso contemplato, in questi casi, in quanto utente o imprenditore nello spazio urbano,

44 P. Vignola, *Real Smart Cities. Per un’intelligenza oltre il calcolo*, in G. F. Ferrari (a cura di), *Innovazione e sostenibilità per il futuro delle smart cities*, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 341-366.

45 R. Kummitha, N. Crutzen, *How do we understand smart cities? An evolutionary perspective*, «Cities», 67, 2017, pp. 43-52.

46 Ben riassunte nel fondamentale saggio: R.G. Hollands, *Critical intervention into the Corporate Smart City*, in «Cambridge Journal of Regions Economy and Society», 8, n. 1, Cambridge 2015, pp. 61-77.

47 F. Zhao et al., *Smart city research: A holistic and state-of-the-art literature review*, in «Cities», 119, 2021, <https://doi.org/10.1016/j.cities.2021.103406>.

48 G. Trencher, *Towards the Smart City 2.0*, in «Technological Forecasting & Social Change», 142, 2019, pp. 117-128.

secondo una relazione di uso e consumo della città, di creazione ai fini individuali di profitto e mai collettivi di diritto alla città<sup>49</sup>. La parabola della *smart city* può indicare come per i territori interessati dalla *twin transition* non esiste una soluzione preconfezionata alle esigenze della cittadinanza, sia che le soluzioni provengano dall'alto mettendo al centro dell'innovazione le tecnologie, sia che provengano dal basso, coinvolgendo la cittadinanza e l'imprenditorialità diffusa propria della meccanica della *start up*. Ciò che è veramente alla base di una traiettoria sinceramente propulsiva della transizione sostenibile è al contrario l'esigenza di politicizzare la transizione stessa, senza lasciarla agli imperativi del mercato neoliberale.

Rimanendo all'interno del caso delle *smart cities* europee, il caso di Barcellona può illustrare come una politica dal basso può incidere non solo sulla composizione del soggetto incaricato di dirigere la transizione, ma anche sulla direzione della transizione stessa, politicizzandone i presupposti, i modelli e le pratiche adottate<sup>50</sup>. L'amministrazione guidata dalla sindaca Ada Colau – e in particolare il suo primo mandato, tra il 2015 e il 2019 – si è posta infatti all'avanguardia nel dirigere un imponente progetto di digitalizzazione della città, già intrapreso dalla precedente amministrazione sotto la direzione di grandi capitali privati, collegandolo alle esigenze e alle trasformazioni della cittadinanza catalana, in una prospettiva apertamente polemica con i vettori di sviluppo neoliberali che avevano precedentemente guidato la transizione<sup>51</sup>. Lo sviluppo dell'infrastruttura digitale è così andato di pari passo con l'esclusione di grandi aziende dalla gestione e dal profitto della trasformazione; con la riconversione dei dati privati estratti dall'amministrazione in *data commons* a disposizione delle reti e comunità urbane; con l'esplicitazione di una serie di problemi, individuati tramite piattaforme di democrazia diretta, che la transizione avrebbe dovuto risolvere o mitigare. In questo movimento, la cittadinanza è diventata protagonista della transizione e, nonostante diverse difficoltà tecniche, legate allo sviluppo delle istituzioni necessarie a implementare politiche dal basso innovative, e ad altre difficoltà più propriamente politiche legate alla continuità del progetto dell'Ajuntament, ha saputo direzionare il vettore dell'innovazione su temi sociali legati alla vivibilità e alla sostenibilità interna della metropoli, recuperando e valorizzando così i principi del diritto alla città<sup>52</sup>. In questa direzione può dunque svolgersi una transizione

49 P. Cardullo, R. Kitchin, *Smart urbanism and smart citizenship: the neoliberal logic of 'citizen-focused' smart cities in Europe*, in «Politics and Space», Vol. 37(5), 2019, pp. 813-830. Per una panoramica più ampia sulla riproposizione del tema del "diritto alla città" di Lefebvre all'interno della *smart city*, si veda: P. Cardullo, C. Di Felicianantonio, R. Kitchin (a cura di), *The right to the smart city*, Emerald Publishing Limited, Leeds 2019.

50 J. Bonet Martí, M. Serrano, *Barcelona como laboratorio de innovación democrática*, in «Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo», 4(15), 2021, DOI:10.15304/ricd.4.15.8018, pp. 1-18

51 A. Calleja-López, E. Cancela e A. Jiménez, *The Barcelona imaginaries: a decade of digital politics*, in «City», 29:1-2, pp. 28-51.

52 X. E. Barandiaran, A. Calleja-López, A. Monterde, C. Romero, *Decidim, a Technopolitical Network for Participatory Democracy. Philosophy, Practice, and Organization of an Autonomous Platform in the Age of Artificial Intelligence*, Springer 2024. Consultabile al link: Decidim, a Technopolitical Network for Participatory Democracy: Philosophy, Practice and Autonomy of a Collective Platform in the Age of Digital Intelligence | SpringerLink.

democratica, verde e digitale nei territori urbani e non: fondando i principi e i modelli della transizione nella capacità decisionale e direttiva della popolazione, nonché nella sua intelligenza autonoma, collettiva e territoriale.

### 4. *Presentazione dei contributi*

I contributi qui raccolti per questo numero di *B@belonline* approcciano la nozione di *twin transition* da differenti angolature. Questo argomento di profonda attualità – e sul quale naturalmente converge l’attenzione di discipline, discorsi e saperi differenti – ha creato uno spazio in cui diversi bagagli teorici sono stati mobilitati per mettere a fuoco le diverse criticità celate dietro a questa nozione apparentemente confederatrice, restituendo la profondità di questo tema e dando una visione d’insieme delle discipline, delle metodologie e delle correnti di pensiero che possono informare le politiche e i processi di transizione. Il volume vuole quindi costituire un momento di possibile incontro di questa eterogeneità senza volerne ridurre la ricchezza delle differenze in una sintesi perfettamente coerente. L’obiettivo è piuttosto quello di trovare il *fil rouge* che lega le varie critiche benevole alla nozione di *twin transition* in un’alleanza teorica e politica a venire, la quale pur presentando talvolta delle difficoltà da un punto di vista squisitamente filosofico, condivide gli obiettivi e la volontà per la creazione di un modello di sviluppo non solo ‘sostenibile’, bensì ‘rigenerativo’ su tutti e tre i piani dell’ecologia: mentale, sociale e ambientale.

In *Entropie, ecologie, economie nell’era “Entropocene”: verso un modello di crescita anti-entropico*, Anne Alombert propone di riformulare – sulla scia dell’economista Nicholas Georgescu-Roegen, dello psicanalista Félix Guattari e del filosofo Bernard Stiegler – la questione della *twin transition* spostando momentaneamente il focus dal binomio ecologia-tecnologia per concentrarsi sulla necessità di una ‘doppia transizione energetica’. E ciò con l’obiettivo di far fronte all’‘esaurimento delle risorse materiali e libidinali’ cioè, da una parte, alla catastrofe ecologica e, dall’altra, a quella simbolico-politica. Tale esaurimento ha una causa comune: essa è precisamente il modello di sviluppo entropico che caratterizza l’Entropocene, ovvero l’era in cui l’umano contribuisce all’aumento della produzione di entropia in tutte le sue forme (termodinamica, biologica e informazionale). Il discorso ecologico e tecnologico sono quindi restituiti sul piano delle energie e dell’economia che si dovrebbe fare di esse, in vista della ricostituzione sia del desiderio individuale e collettivo, sia della rigenerazione dei territori in cui essi si potranno dispiegare prendendosi «cura di se stessi e del proprio ambiente, attraverso la pratica di ogni tipo di sapere» intensificando la biodiversità e la noodiversità.

In *Simulating the Apocalypse: Towards a Genealogy of Ecopolitican Governmentality*, Lorenzo Mizzau propone una genealogia della *twin transition* a partire dal celebre report del 1972 *The Limits of Growth*, documento fondamentale che testimonia più di cinquant’anni fa l’intuizione di gestire la crisi ecologica attraverso i primi modelli predittivi messi a disposizione dalla cibernetica. Leggendo il documento attraverso la cri-



tica di Giorgio Cesarano e la categoria foucaultiana di biopolitica, nonché attraverso la rilettura di quest'ultima da parte di Frédéric Neyrat, il contributo di Mizzau si propone di comprendere *The Limits of Growth* come l'attestazione di una esplicita volontà di affrontare la crisi attraverso la pianificazione e il *management* del rischio, ricodificando il limite e il consumo delle risorse naturali, già tematizzato da Marx, nella logica della valorizzazione capitalistica e comprendendo la possibilità della catastrofe all'interno di un calcolo gestionale. Si configura in questo modo una governamentalità ecopolitica che innerva oggi, secondo l'autore, una gran parte dei progetti di *twin transition*.

Il contributo di Gioacchino Orsenigo – *The Sociotechnical Imaginary of the Imperial Mode of Living and its Miner(e)al: the Dark Subconscious of Green Transition* – riprende, da un differente punto di vista, il rapporto tra *twin transition* e risorse naturali, situandolo però all'interno dell'immaginario sociotecnico dominante del determinismo tecnologico. L'invisibilizzazione dell'estrazione materiale e dello sfruttamento del lavoro razzializzato su cui si regge l'infrastruttura digitale globale e il suo sviluppo funzionano, all'interno delle tecnologie che dovrebbero risolvere o mitigare la crisi ambientale, come un rimosso – utilizzando il vocabolario lacaniano, come il Reale – della transizione stessa e del suo immaginario tecno-utopista. Estrattivismo, razzializzazione e devastazione ambientale sono dunque compresi come componenti simboliche e materiali delle tecnologie, smentendo in questo modo l'immaginario di transizione gemellare sostenibile all'interno di un simile paradigma produttivo.

Nell'articolo firmato da Frédérique Krupa e Alice D. Peinado viene ripreso l'appello di Bruno Latour per un 'nuovo regime climatico'. Le due autrici sottolineano l'impossibilità di una giusta *twin transition* all'interno delle logiche estrattiviste tanto dell'economia neoliberale quanto delle tecnologie da essa prodotte, soprattutto alla luce delle ultime evoluzioni della situazione politica internazionale. Per Krupa e Peinado, all'interno di questa congiunzione storica, sia la narrazione che le pratiche derivanti dalla nozione di *twin transition* non sarebbero altro che uno specchio per le allodole: infatti, i «cambiamenti ontologici e politici necessari per affrontare quella che Latour descrive come la 'nuova instabilità della natura'» richiederebbero una profonda messa in discussione di tutto il modello di sviluppo contemporaneo. Attingendo a prospettive decoloniali e post-sviluppo, le autrici propongono di «passare da un modello di produzione e dominio (*production and mastery*) a uno di generazione, reciprocità e responsabilità», mettendo in primo piano pratiche relazionali tra esseri umani e agenti più che umani, radicate a livello locale e pluriversali.

In *Ecology of the Illusion. On the Transformative Power of Digital Narratives, Territories and Perception*, Laffont de Lojo propone di esplorare il concetto di 'ecologia dell'illusione' per ripensare la percezione, la rappresentazione e la consapevolezza ecologica nell'era digitale. Le questioni poste dalla *twin transition* sono quindi interpretate alla luce delle pratiche artistiche e scenografiche: le tecniche illusionistiche (l'anamorfosi, le installazioni immersive e le narrazioni digitali) vengono presentate in quanto alleate per sconvolgere la percezione abituale. Sulla scorta di Haraway, Latour e Morton, Laffont de Lojo dimostra come la manipolazione spaziale e sensoriale possa rendere percepibili

processi ecologici invisibili, rivelando in maniera più profonda le interdipendenze tra gli esseri umani che ne usufruiscono e gli abitanti più-che-umani del territorio, favorendo modalità di conoscenza relazionali e situate. Questo approccio ridefinisce l'arte come un'ecologia attiva dell'attenzione, in cui gli spettatori co-creano significato con gli ambienti e le tecnologie, e dove l'illusione diventa un mezzo di cura e responsabilità.

In *Ripensare la Twin transition: spazi sociali e collettivi come laboratori di immaginazione*, Luca Tarantini presenta un affondo su come un modello di *twin transition* incentrato su modelli di sostenibilità e solidarietà comunitaria possa impattare positivamente a differenti livelli l'organizzazione e la vivibilità dello spazio urbano, rilanciando pratiche di condivisione e produzione di spazio pubblico e collettivo incarnate nella cornice teorica del 'diritto alla città' teorizzato da Henri Lefebvre. Il contributo restituisce l'esigenza di mettere al centro della transizione e della sua direzione la cittadinanza, la quale, assieme alle istituzioni e alle imprese, è in grado di sviluppare e sperimentare laboratori di pratiche e saperi territoriali innovativi per risolvere, tramite la partecipazione dal basso e l'apertura a tutti degli strumenti messi a disposizione dall'innovazione digitale, le più urgenti sfide che lo spazio urbano si trova ad affrontare. La produzione di spazi collettivi, che vengono da Tarantini presentati e documentati, è alla base della possibilità di immaginare, per la città, nuovi e diversi futuri sostenibili e collettivi.

Attraverso due tra i concetti più importanti forgiati dal filosofo francese Bernard Stiegler, 'organologia' e 'località', Carlo De Conte propone una critica alla nozione di *twin transition* promosso dall'Unione Europea mettendone in luce le tensioni tra le soluzioni tecnocratiche proposte e la necessità di un vero e proprio cambiamento socio-ecologico. Partendo dal minimo comun denominatore di ogni territorio abitato, la casa (*home*), De Conte offre un'analisi farmacologica del processo di *smartification* dello spazio privato: da una parte, quindi, l'autore critica il mero prolungamento delle logiche estrattive delle piattaforme digitali all'interno dei servizi e delle tecnologie della *smart home*; dall'altra, attraverso il concetto di *Real Smart Home*, mostra come essa potrebbe diventare – a patto di una «riconfigurazione delle architetture digitali basata sui principi di apertura, interoperabilità, sovranità dei dati e, soprattutto, attenzione alle forme di vita e alle tecniche che, nella loro interazione organologica, costituiscono il tessuto di relazioni dinamiche in cui affonda le sue radici l'abitare» – un luogo di resistenza contro la standardizzazione, cioè «un laboratorio di nuove pratiche abitative e il centro di quella doppia transizione che l'UE persegue senza chiedersi criticamente per chi o per cosa viene promossa».



ANNE ALOMBERT\*

## ENTROPIE, ECOLOGIE, ECONOMIE NELL'ERA 'ENTROPOCENE': VERSO UN MODELLO DI CRESCITA ANTI-ENTROPICO<sup>1</sup>

*traduzione a cura di Giacomo Gilmozzi\*\**

### Abstract

In his latest works, Bernard Stiegler describes the Anthropocene as an Entropocene, that is, as a process of increasing entropy at different levels (thermodynamic level, biological level and informational or psycho-social level). This proposition invites us to rethink the contemporary ecological crisis as a triple problem of environmental ecology, mental ecology and social ecology, as proposed by Félix Guattari at the end of the twentieth century. In order to answer to this entropic ecological crisis, a double energetic transition seems necessary, which requires the conservation, cultivation and care of physical, chemical and mineral resources, but also the conservation, cultivation and care of psychic, social and libidinal resources. In order to conceive such a transition towards an 'anti-entropic growth', this article attempts to articulate the works of Nicholas Georgescu-Roegen and Bernard Stiegler, who respectively insisted on the finite and fragile dimension of natural energies and libidinal energies, and who tried to rethink the role of nature and desire in the economic process, in order to intensify and value biodiversity and noodiversity.

**Keywords:** Ecology, Economy, Entropy, Entropocene, Bernard Stiegler

### 1. Introduzione

Nel 1989, in un libro intitolato *Le tre ecologie*<sup>2</sup>, Félix Guattari invitava a ripensare la questione ecologica in modo sistematico. Secondo l'autore, i «disturbi ecologici dell'ambiente» erano da considerare come «la parte visibile di un male più profondo e più considerevole, relativo ai modi di vivere e di essere in società su questo pianeta». Ciò che egli definiva «ecologia ambientale» doveva quindi «essere pensata come un tutt'uno con l'ecologia sociale e l'ecologia mentale»:

---

\* Conseil National du Numérique, Université Paris 8 – anne.alombert@univ-paris8.fr.

\*\* Centre Pompidou – giacomo.gilmozzi@iri.centrepompidou.fr.

1 Quest'articolo è stato precedentemente pubblicato in inglese in N. Fitzpatrick, Conor McGarrigle (eds.), *Technē Logos and the (Neg)anthropocene. The first annual conference of the European Culture and Technology Laboratory*, EUT Academic Press, Dublin 2023. Disponibilie all'URL seguente: <https://arrow.tudublin.ie/eutpressbooks/4/>. Una versione in francese è invece apparsa nel 2021 (A. Alombert, *Quelles transitions énergétiques pour les trois écologies ? Entropies, écologies, économies dans l'ère Entropocène*, in «Cahiers Costech», 4, 17 giugno 2021). Ringraziamo l'autrice per averci permesso di tradurlo in italiano per questo numero di *B@belonline*.

2 F. Guattari, *Le tre ecologie* (1989), a cura di F. La Cecla, Edizioni Sonda, Milano 2019.

Non è affatto giusto separare l'azione sulla psiche, il sociale e l'ambiente [...] converrebbe ormai leggere il mondo attraverso le tre lenti intercambiabili che costituiscono i nostri tre punti di vista ecologici.<sup>3</sup>

Quindi, per Guattari, la questione ecologica non era solamente una questione ambientale, ma anche una questione psico-sociale. Infatti, il problema ecologico non è solo quello della comparsa di «alghe mutanti e mostruose» che invadono le lagune e minacciano gli ambienti naturali, ma anche quello della diffusione di «una popolazione di immagini e di dichiarazioni 'degenerati'» attraverso gli «schermi televisivi» che invadono le case e minacciano gli ambienti psichici<sup>4</sup>; il problema ecologico non è solo quello della distruzione della biodiversità e dell'estinzione di alcune specie animali, ma anche quello della distruzione della sociodiversità e dell'estinzione di alcune lingue umane<sup>5</sup>; il problema non è solo quello degli squilibri biosferici, ma anche quello del «deterioramento» dei modi di vita individuali e collettivi e della standardizzazione dei comportamenti<sup>6</sup>. In breve, per Guattari, solamente attraverso «un'articolazione [...] tra i tre registri ecologici, quello dell'ambiente, quello dei rapporti sociali e quello della soggettività umana»<sup>7</sup> si sarebbe in grado di chiarire adeguatamente l'intreccio delle suddette questioni.

Ed è proprio questo tipo di articolazione che vorremmo qui riproporre basandoci sul concetto di entropia e sulle riflessioni che Bernard Stiegler ha sviluppato nei suoi recenti lavori. È infatti sorprendente constatare che, così come Guattari insisteva sulla necessità di distinguere e articolare tre tipi di ecologie (ambientale, psichica e sociale), allo stesso modo Stiegler ha insistito sulla necessità di distinguere e articolare tre tipi di entropie: l'entropia termodinamica, l'entropia biologica e l'entropia informazionale o psicosociale. Questo porterà l'allievo di Derrida a descrivere l'Antropocene come un «Entropocene»<sup>8</sup>, ovvero come [l'era caratterizzata da] un processo di aumento dell'entropia a diversi livelli. Infatti, secondo Stiegler

3 Ivi, pp. 24-25.

4 «Men che mai la natura può venir separata dalla cultura e bisogna che impariamo a pensare 'trasversalmente' le interazioni tra ecosistemi, meccanosfere e universi di riferimento sociali e individuali. Come delle alghe mutanti e mostruose invadono al laguna di Venezia, così gli schermi televisivi sono saturati da una popolazione di immagini e dichiarazioni 'degenerate'». Ivi, p. 25.

5 «Non scompaiono soltanto le specie, ma scompaiono le parole, le frasi, i gesti della solidarietà umana. Tutto viene manovrato per schiacciare sotto una cappa di silenzio le lotte di emancipazione delle donne e dei nuovi proletari: i disoccupati, gli 'emarginati', gli immigrati...». *Ibidem*.

6 «Il pianeta Terra sta conoscendo un periodo di intense trasformazioni tecnico scientifiche che, come contropartita, hanno generato fenomeni di squilibri ecologici che minacciano a breve termine, se non vi si porta rimedio, l'insediamento della vita sulla sua superficie. Parallelamente a questi sconvolgimenti, i modi di vivere umani, individuali e collettivi, si evolvono nel senso di un loro progressivo deterioramento. Le reti di parentela tendono a venir ridotte al minimo, la vita domestica è corrotta dal consumo massmediatico, la vita coniugale e familiare di frequente si vede 'ossificata' da una sorta di standardizzazione dei comportamenti». Ivi, p. 13.

7 Ivi, p. 14.

8 «La nostra tesi principale è che l'Antropocene può essere descritto come un Entropocene, nella misura in cui il periodo contemporaneo è caratterizzato da un enorme processo di aumento dell'entropia in tutte le sue forme (fisica, biologica e dell'informazione)». B. Stiegler (dir.) e il Collettivo Internation, *L'assoluta necessità. In risposta ad António Guterres e Greta Thunberg*, a cura di S. Baranzoni, G. Gilmozzi, E. Toffoletto e P. Vignola, Meltemi, Milano 2020, p. 14.

i diversi disagi che caratterizzano lo stadio attuale dell'Antropocene consistono tutti in un aumento dei tassi d'entropia – termodinamica, come dissipazione dell'energia, biologica, come riduzione della biodiversità, e informazionale, come riduzione dei saperi a dati e calcoli informatici – e di conseguenza come perdita di credito, sfiducia, mimetismo generalizzato.<sup>9</sup>

L'articolazione delle riflessioni di Guattari (sulle tre ecologie) e di Stiegler (sulle tre entropie) porta quindi a concepire l'Antropocene come una doppia crisi ecologica ed entropica: una crisi dell'ecologia ambientale, caratterizzata dalla produzione di entropia a livello termodinamico e biologico (dissipazione di energia, dispersione delle risorse minerarie, sregolazione climatica, distruzione degli ecosistemi, riduzione della biodiversità) combinata a una crisi dell'ecologia mentale e sociale, caratterizzata dalla produzione di entropia informativa o psicosociale (dissipazione dell'attenzione, diffusione di *fake news*, distruzione o automazione delle conoscenze, riduzione della diversità culturale e sociale). L'ecologia, così intesa, costituirebbe quindi sia la «preoccupazione per l'ambiente di vita» biologico (come lotta contro l'entropia termodinamica e biologica) sia la «preoccupazione per l'ambiente di vita» noetico (come lotta contro l'entropia informativa e psicosociale)<sup>10</sup>.

Il carattere indissociabile di queste due questioni emerge con particolare acutezza nel contesto della pandemia di COVID-19, che oggi si combina con una *infodemia*: come sottolinea l'Organizzazione Mondiale della Sanità in una dichiarazione del 23 settembre 2020<sup>11</sup>, la diffusione del virus è direttamente collegata alla diffusione di «informazioni false e fuorvianti», in tempo reale e su scala planetaria, sui social network digitali che attraversano la biosfera. Se l'emergere di virus del tipo SARS-Cov-2 nella specie umana può sembrare legato alle perturbazioni degli ecosistemi causate dalle attività industriali<sup>12</sup>, quindi a un problema di ecologia ambientale, la possibilità di controllare la diffusione del virus è fortemente minacciata dal sovraccarico informativo e dalla diffusione di informazioni non certificate, che generano sfiducia nei confronti delle istituzioni scientifiche tradizionali e costituiscono quindi anche un problema di ecologia mentale e socia-

9 Ivi, p. 38. Si veda anche: «all'epoca del capitalismo industriale [...] [i]l modello economico dominante ha così sempre ignorato le condizioni e i limiti biofisici dell'evoluzione exosomatica. L'esito di tale mancanza è l'aumento generalizzato dei tassi di entropia non soltanto termodinamica (concentrazione dell'energia antropica sotto forma di gas a effetto serra nell'atmosfera) e biologica (distruzione della biodiversità), ma anche dell'informazione (regime di post-verità) e psico-sociale (distruzione dei saperi collettivi, dipendenza di massa e mal-essere psichico)». Ivi, p. 134.

10 «Alla domanda 'Come definisce l'ecologia?', André Gorz rispondeva: «Tra tutte le definizioni possibili, vorrei privilegiare innanzitutto quella meno scientifica, quella che è all'origine del movimento ecologista, ovvero la preoccupazione per l'ambiente di vita come fattore determinante della qualità della vita e della qualità di una civiltà». J. Zin, *André Gorz, pionnier de l'écologie politique*, in C. Fourel (ed.), *André Gorz, un penseur pour le XXI<sup>e</sup> siècle*. La Découverte, Paris 2009, pp. 57-75.

11 URL: <https://www.who.int/fr/news/item/23-09-2020-managing-the-covid-19-infodemic-promoting-healthy-behaviours-and-mitigating-the-harm-from-misinformation-and-disinformation> (pubblicato il 23-09-2020, ultimo accesso: 26-09-2025).

12 S. Shah, *Contre les pandémies, l'écologie*, in «Le Monde Diplomatique», Marzo 2020. URL: <https://www.monde-diplomatique.fr/2020/03/SHAH/61547>.

le. In breve, così come sembra necessario uscire dall'economia 'carbonica' (*carbonnée*), la quale provoca squilibri climatici e patologie fisiologiche, allo stesso modo sembra necessario uscire da quell'"economia dei dati" che provoca comportamenti 'infodemici' e patologie psichiche.

Insomma, la preoccupazione di preservare e coltivare gli ecosistemi naturali, minacciati dal capitalismo produttivista e industriale che sfrutta le risorse minerarie, sembra intrinsecamente legata alla preoccupazione di preservare gli ecosistemi psichici e sociali, minacciati dal capitalismo consumistico e computazionale che sfrutta le risorse libidiche. Infatti, che si tratti delle risorse naturali che consentono di produrre e utilizzare i dispositivi connessi, o delle risorse pulsionali che consentono di far consumare a individui sempre più confinati, la questione del rinnovamento delle energie (sia fossili che psichiche) finisce sempre per porsi. Così come sembra necessario prevedere una transizione energetica nel campo dell'ecologia ambientale, economizzando sulle energie fossili attraverso la mobilitazione delle energie rinnovabili, allo stesso modo sembra necessario prevedere una transizione energetica nel campo dell'ecologia mentale e sociale che economizzi e rinnovi le energie psichiche e sociali. La questione della transizione energetica, spesso pensata al singolare, dovrebbe quindi essere moltiplicata: è la questione *delle* transizioni energetiche (fisiche e psichiche, minerali e libidiche) che dovrebbe essere invece sollevata.

Dopo aver descritto l'Antropocene come una crisi delle 'tre ecologie', caratterizzata dall'aumento dei tassi di entropia ambientale, psichica e sociale, si cercherà quindi di aprire nuove piste per immaginare questa doppia transizione energetica (delle energie fisiche e minerali e delle energie psichiche e libidiche) sulla base dei lavori di Nicholas Georgescu-Roegen e di Bernard Stiegler, due autori che hanno proposto di considerare questa transizione in quanto lotta contro l'aumento dell'entropia, da un lato sul piano fisico e ambientale e, dall'altro, sul piano psichico, tecnico e sociale. Vedremo quindi che, lungi dal riguardare «una piccola minoranza di amanti della natura o di specialisti qualificati»<sup>13</sup>, la questione dell'ecologia va a coincidere con quella dell'economia stessa: l'economia delle risorse fisiche, grazie alla mobilitazione delle energie rinnovabili, e l'economia delle risorse psichiche, grazie alla sublimazione delle energie pulsionali in oggetti del desiderio e attività sociali.

### *2. L'Antropocene come Entropocene: la crisi entropica delle tre ecologie*

L'attuale fase dell'Antropocene – che corrisponde a quella del capitalismo digitale e dell'economia dei dati, che oggi sostituiscono e si combinano con il capitalismo fordista e l'economia consumistica – è caratterizzata da un aumento dei tassi di entropia, sia a livello degli ecosistemi e delle organizzazioni biologiche, sia a livello degli individui e delle organizzazioni psichiche, sia a livello delle società e delle organizzazioni sociali. Prima di analizzare come si manifesta questa 'entropizzazione' in questi diversi campi,

---

<sup>13</sup> F. Guattari, *Le tre ecologie*, cit., p. 33.

è opportuno ricordare la definizione classica di entropia, emersa con la fisica termodinamica, all'epoca della rivoluzione industriale e delle macchine termiche, all'inizio di quello che sarebbe diventato l'Antropocene.

## 2.1 Entropia: degradazione dell'energia, disorganizzazione, disordine, inerzia

Nel significato convenzionale della fisica termodinamica, l'entropia indica una «misura dell'energia inutilizzabile in un sistema»<sup>14</sup>: in un sistema termodinamico, l'aumento dell'entropia corrisponde quindi a un degrado o a una dissipazione dell'energia, che passa da uno stato utilizzabile o libero (energia «su cui l'uomo può esercitare un controllo quasi totale») a uno stato inutilizzabile o vincolato (energia «che l'uomo non può assolutamente utilizzare»)»<sup>15</sup>. Va notato che la trasformazione del sistema non corrisponde a un consumo di energia in senso stretto, ma a un cambiamento di stato dell'energia: ad esempio, per riprendere il caso citato da Georgescu-Roegen, «quando si brucia un pezzo di carbone, la sua energia chimica non subisce né diminuzione né aumento [...] ma la sua energia libera iniziale si è dissipata in forma di calore, fumo e cenere, tanto che l'uomo non può più utilizzarla»<sup>16</sup>.

L'energia si è quindi conservata, ma si è degradata. Tale degradazione dell'energia corrisponde al passaggio da una certa struttura ordinata [o organizzata] (configurazione improbabile) a uno stato di dispersione e disordine [o disorganizzazione] (configurazione più probabile),

l'energia libera [utilizzabile] implica una certa struttura ordinata paragonabile a quella di un negozio dove tutte le carni si trovano su un bancone, le verdure su un altro, [...] [mentre] l'energia legata [non utilizzabile] è energia dispersa in disordine, come lo stesso negozio dopo essere stato colpito da un tornado.<sup>17</sup>

Questo è il motivo per cui «l'entropia è definita anche come una misura del disordine»<sup>18</sup>. In senso termodinamico, la produzione di entropia può quindi essere definita come «una tendenza alla disorganizzazione, alla destrutturazione e al disordine»<sup>19</sup>, che corrisponde a una dissipazione e a un degrado dell'energia che passa da uno stato utilizzabile a uno stato non utilizzabile e da una configurazione improbabile a una configurazione più probabile. Andando oltre la termodinamica, in senso più ampio un processo entropico è «un processo durante il quale un sistema tende a esaurire il proprio potenziale dinamico, nonché la propria capacità di conservazione o rinnovamento»<sup>20</sup> dissipando la propria energia e raggiungendo gradualmente uno stato di inerzia.

14 N. Georgescu-Roegen, *La décroissance : entropie, écologie, économie*, Ellébore-Sang de la terre, Paris 2006.

15 Ivi, p. 68.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*.

19 Cfr. A. Alombert e M. Krzykowski, *Vocabulaire de l'Internation*, in «Appareil», febbraio 2021. URL : <http://journals.openedition.org/appareil/3752> (ultimo accesso: 26-09-2025).

20 *Ibidem*.

### *2.2 Entropia ambientale: rarefazione delle risorse, disorganizzazione degli ecosistemi e riduzione della biodiversità*

Nel campo dell'ecologia ambientale, le ricerche del biologo Maël Montévil<sup>21</sup> suggeriscono che le caratteristiche dell'Antropocene – ovvero la rarefazione delle risorse energetiche, la distruzione degli ecosistemi e la riduzione della biodiversità – possono essere interpretate come fenomeni entropici. Infatti, la produzione di artefatti genera una dispersione delle risorse minerarie o energetiche, mentre i disturbi climatici causati dai «forzamenti antropici» (*forçage anthropiques*) producono una «desincronizzazione» tra le popolazioni animali e i vegetali, quindi una disorganizzazione degli ecosistemi e una conseguente perdita delle loro peculiarità biologiche. Nella misura in cui le specie e gli organismi viventi oggi minacciati costituiscono ciò che Norbert Wiener descriveva come «isole di entropia decrescente in un mondo in cui l'entropia generale non cessa di crescere»<sup>22</sup> (per la loro organizzazione, diversificazione e storicità), la loro estinzione corrisponde a un'accelerazione del divenire entropico dell'universo.

Ma come sottolineano molti esperti dell'Antropocene, le perturbazioni degli ecosistemi non tardano a ripercuotersi sulle società umane, che sia sotto forma di catastrofi naturali, di crisi sanitarie o di conflitti economici e politici. Ed è per questo motivo che, secondo molti scienziati, è ormai necessaria un'azione collettiva per mantenere il sistema Terra in uno stato abitabile, il che presuppone «un profondo riorientamento dei valori, dei comportamenti, delle istituzioni, delle economie e delle tecnologie umane»<sup>23</sup>.

### *2.3 Entropia sociale: indebolimento delle istituzioni, smantellamento delle società e liquidazione delle località*

Tuttavia, un tale riorientamento sembra difficile da concepire nel contesto attuale, nella misura in cui anche nel campo dell'ecologia sociale sembra regnare l'entropia: il sociologo Wolfgang Streeck<sup>24</sup> ha infatti descritto il periodo attuale di crisi del sistema capitalista come «l'era dell'entropia sociale». Con questa formula si vuole sottolineare che la «fine» del capitalismo, lungi dal consentire l'emergere di un nuovo ordine politico o di nuove organizzazioni economiche e sociali, è caratterizzata proprio da una disintegrazione dell'attuale sistema sotto l'effetto delle sue contraddizioni interne (calo della crescita, declino della democrazia, accumulo di disuguaglianze e debiti, mercificazione del lavoro, della terra e del denaro, disordini sistemici, corruzione, demoralizzazione generalizzata, ecc.).

Secondo Streeck, questo periodo di disordine non conduce verso un sistema alternativo bensì genera società «post-sociali» e «sotto-istituzionalizzate» (*sous-institutionna-*

21 M. Montévil, *Entropies and the Anthropocene crisis*, in «AI & Society», 36, 2021, pp. 1-21.

22 N. Wiener, *Introduzione alla cibernetica. L'uso umano degli esseri umani*, a cura di D. Persiani, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

23 W. Steffen et al., *Trajectories of the Earth System in the Anthropocene*, «*Proceedings of the National Academy of Sciences*», 115, n. 33, 2018, pp. 8252-8259 [traduzione del curatore].

24 W. Streeck, *How will capitalism end? Essays on a failing system*, Verso, Londra-New York 2017.

*lisée*), caratterizzate da strutture instabili e inaffidabili che non costituiscono più luoghi di solidarietà e non forniscono più agli individui le norme delle loro esistenze: gli individui si trovano quindi esposti a ogni tipo di perturbazione e incidente, condannati a sviluppare strategie individuali di adattamento e sopravvivenza, incapaci di organizzarsi collettivamente per concepire e produrre un futuro diverso.

Presumibilmente, anche la disruzione digitale non è estranea a questo futuro entropico delle strutture sociali cortocircuitate da un'innovazione tecnologica permanente che ignora le normative economiche locali<sup>25</sup> e non lascia tempo alle organizzazioni tradizionali di rinnovarsi, contribuendo così a indebolire le istituzioni politiche e i sistemi sociali locali (familiari, accademici, linguistici, giuridici), minacciati dalla «sovranità funzionale»<sup>26</sup> delle piattaforme esosferiche.

## 2.4 Entropia psichica: dispersione dell'attenzione, disorganizzazione dell'io e perdita di noodiversità

Quantomeno dal punto di vista dell'ecologia mentale, le tecnologie digitali al servizio della *data economy* sembrano svolgere un ruolo fondamentale nella produzione di entropia psichica. I lavori di Katherine Hayles<sup>27</sup> hanno in particolare dimostrato che il passaggio dalla scrittura stampata e letterale alla scrittura elettronica e digitale ha provocato un altro tipo di passaggio: quello da un'attenzione profonda, dove la concentrazione è rivolta a un unico oggetto per un lungo periodo di tempo, a una «iperattenzione» in cui la dispersione dell'attenzione è provocata dallo svolgimento di più compiti contemporaneamente. Allo stesso modo, le ricerche di Jonathan Crary<sup>28</sup> hanno dimostrato che, stimolando costantemente i soggetti, gli ambienti digitali e le interfacce «persuasive» al servizio dell'economia dei dati stanno gradualmente distruggendo le capacità di concentrazione, di pazienza, di immaginazione e di proiezione.

Invece, secondo lo psicologo Mihaly Csikszentmihalyi<sup>29</sup> questo stato di disordine psichico – in cui l'attenzione del soggetto è costantemente dirottata e assorbita da oggetti o compiti che non ha scelto – può essere descritto come una «entropia psichica» che corrisponde a una «disorganizzazione dell'io». Il soggetto diventa infatti incapace di investire la propria attenzione e di perseguire i propri obiettivi a lungo termine, la sua energia psichica (che Freud descriveva con il nome di energia libidinale) diventa quindi inutilizzabile e inefficace, perché è dispersa e disseminata, invece di essere concentrata su un qualsiasi oggetto desiderato. Al contrario, gli stati di esperienza ottimale (carat-

25 E. Morozov, *Résister à l'ubérisation du monde*, in «Le Monde Diplomatique», settembre 2015. URL: <https://www.monde-diplomatique.fr/2015/09/MOROZOV/53676>.

26 F. Pasquale, *From Territorial to Functional Sovereignty: The Case of Amazon*, in «Public Policy». Consultabile online al seguente URL: <https://lpeproject.org/blog/from-territorial-to-functional-sovereignty-the-case-of-amazon/> (pubblicato il 12-06-2017, ultima consultazione: 26-09-2025).

27 N.K. Hayles, *Hyper and Deep Attention: The Generational Divide in Cognitive Modes*, in «Profession», 2007, pp. 187-199.

28 J. Crary, *24/7. Il capitalismo all'assalto del sonno*, a cura di M. Vigiak, Einaudi, Torino 2015.

29 M. Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, Harper Perennial, London 1990.



terizzati da una gioia o una soddisfazione profonda e duratura) si verificano più spesso quando il soggetto riesce a realizzare qualcosa di nuovo grazie a uno sforzo di concentrazione durante il quale è riuscito a orientare tutta la sua energia su un unico oggetto. Dopo uno sforzo di questo tipo, che può essere individuale o collettivo, l'individuo si sente arricchito e unificato, in sintonia con se stesso e con il mondo che lo circonda, capace di impegnarsi in progetti a lungo termine, di esercitare la propria creatività e di produrre novità – ciò che Stiegler definisce «negantropia»<sup>30</sup>.

### 3. *Verso il Negantropocene: ripensare la crescita economica e la transizione energetica*

Secondo Stiegler, l'aumento dei tassi di entropia osservato a livello ambientale, mentale e sociale implica che l'economia debba impegnarsi in una lotta contro i diversi tipi di entropia: secondo il filosofo l'economia dovrebbe quindi essere ripensata in quanto «azione collettiva contro l'entropia»<sup>31</sup>. Tale affermazione implica la necessità di ridefinire il concetto stesso di crescita economica: secondo Stiegler, infatti, non si tratta di cercare la decrescita, ma di ripensare il significato stesso di crescita e gli indicatori che consentono di misurarla. Dal punto di vista di quello che Stiegler chiama Negantropocene<sup>32</sup>, ovvero la nuova epoca che dovrebbe seguire e superare l'Antropocene, l'obiettivo rimane quello della crescita ma ripensata in modo diverso, secondo altri valori e misurata con altri indicatori.

#### 3.1 *Verso un modello di crescita anti-entropico?*

Infatti il PIL – cioè il Prodotto Interno Lordo, che ad oggi costituisce il principale indicatore di crescita a cui prestano attenzione i governi e gli economisti – «tiene conto solo del valore di mercato di ciò che viene scambiato»<sup>33</sup> a livello nazionale, senza considerare le conseguenze ambientali, psicologiche e sociali di questi scambi, che sono sempre locali. Al contrario, Stiegler sostiene che una vera crescita economica non dovrebbe essere caratterizzata dalla massimizzazione dei profitti finanziari e del valore di scambio, bensì dall'intensificazione delle attività anti-entropiche, cioè quelle in grado di «rinnovare le risorse sfruttate, preservare la biodiversità e produrre diversità sociale e culturale»<sup>34</sup>.

Nel contesto dell'Entropocene, inteso come crisi entropica delle tre ecologie, appare quindi necessario ripensare la crescita economica su altre basi scientifiche e lottare per

30 Cfr. B. Stiegler, *The Neguanthropocene*, a cura di D. Ross, Open Humanity Press, London 2018.

31 B. Stiegler, *L'assoluta necessità*, cit., p. 38.

32 Cfr. B. Stiegler, *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, a cura di R. Corda, Meltemi, Milano 2024. Si veda anche A. Alombert, *La question du Néguanthropocène chez Bernard Stiegler*, in «La Deleuziana», 4, 2016, pp. 64-79. URL: <http://www.ladeleuziana.org/2016/12/30/4-geopower/>.

33 I. Ekeland, *Du bon usage des modèles mathématiques*, in «Annales des Mines – Responsabilité et environnement», 101, n.1, 2021, p. 26.

34 B. Stiegler, *L'assoluta necessità*, cit., p. 140.



una crescita «anti-entropica», basata sulla protezione e la coltivazione degli ecosistemi naturali, ma anche delle istituzioni sociali e delle facoltà psichiche o noetiche. Pertanto, secondo Stiegler, un'economia antientropica dovrebbe basarsi su «nuovi indicatori, suscettibili di tener conto delle attività neghentropiche»<sup>35</sup>, attività che preservano e coltivano le risorse naturali o psicosociali. È per questo motivo che il filosofo insiste sulla necessità di concepire e sperimentare altri tipi di indicatori economici, al fine non solo di calcolare la produzione di profitti finanziari, ma anche e soprattutto di misurare e valutare la produzione di conoscenza e saperi collettivi, cioè indicatori che non misurino solo il valore di scambio dei prodotti (come fa il PIL) ma che tengano conto anche del valore pratico (*practical value*, *valeur pratique*) dei saperi. Un modello per questa concezione degli indicatori economici è fornito dall'idea di Amartya Sen<sup>36</sup> di un Indice di Sviluppo Umano (HDI, dall'inglese *Human Development Index*), progettato per tenere conto degli aspetti umani, come le 'capabilità' (*capabilities*) degli abitanti, che sono anche necessari per la resilienza economica e lo sviluppo sociale.

### 3.2 Il valore anti-antropico dei saperi

Secondo Stiegler, le capacità possedute dagli abitanti di una località si basano sulla pratica di vari tipi di saperi (pratici, tecnici, teorici – sapere come fare e realizzare le cose, saper vivere e saperi teorici). Tutti questi tipi di saperi costituiscono pratiche di cura, che possono essere descritte come attività anti-entropiche (che preservano e coltivano tanto le 'risorse' naturali o psicosociali quanto gli ambienti naturali o psicosociali). Infatti, i vari tipi di saperi costituiscono sempre modi in cui i soggetti si prendono cura dei loro ambienti: si prendono cura dei loro ambienti naturali o tecnici, prendendosi cura del loro ambiente di vita quotidiano attraverso il *know-how* o il sapere tecnico; si prendono cura del loro ambiente sociale, connettendosi gli uni agli altri attraverso le arti di vivere, le competenze o i saperi sociali; e si prendono cura del loro ambiente mentale o simbolico, concentrando e coltivando le loro energie psichiche attraverso i saperi concettuali o teorici.

Intesi in questo modo, i diversi tipi di sapere sembrano costituire attività attraverso le quali le persone combattono le tendenze entropiche specifiche dei diversi campi ecologici, promuovendo la coltivazione e il rinnovamento delle 'risorse' ambientali, psichiche e sociali. La pratica della conoscenza ha quindi un valore economico, che Stiegler descrive come valore 'pratico' o 'neganthropico', che egli distingue dal valore d'uso o dal valore di scambio.

Il valore dei saperi, quindi, non può essere concepito in quanto valore d'uso poiché i saperi non si esauriscono mentre vengono praticati: essi non sono distruttabili e non possono essere consumati come i prodotti materiali. Inoltre, essi non possono nemmeno essere pensati in termini di valore di scambio, perché il valore di una forma di sapere (pratica, tecnica o teorica che sia) non aumenta in funzione della sua scarsità: al contra-

35 *Ibidem.*

36 A. Sen, *Commodities and Capabilities*, Elsevier Science Publishers, Oxford 1985.

rio, più un sapere è condiviso, più si arricchisce e più il suo valore aumenta. Più sapere si condivide, più sapere si ha: il sapere è l'unica cosa che si può condividere senza perderla, proprio perché non è una cosa che può essere scambiata su un mercato, ma un'attività anti-antropica, essenziale per la conservazione e la trasformazione delle società.

### *3.3 Il ruolo della natura e del desiderio nel processo economico*

Se i saperi pratici, tecnici e teorici sono così necessari, è perché essi consentono alle persone di prendersi cura delle 'risorse' naturali e psicosociali, le quali sono limitate e fragili. Così come Georgescu-Roegen sosteneva che il modello di economia neoclassico ignora il ruolo della natura nel processo economico e non tiene conto della finitezza delle risorse naturali, analogamente Stiegler afferma che l'economia consumistica digitale ignora il ruolo del desiderio nel processo economico e non tiene conto del carattere distruttibile delle 'risorse' psichiche o libidiche. Queste ultime, infatti, non si sviluppano spontaneamente: esse devono essere coltivate e possono essere catturate da ogni tipo di artefatto in grado di manipolarle e distruggerle.

Il capitalismo consumistico digitale cattura l'attenzione degli utenti grazie a pubblicità personalizzate e tecnologie persuasive basate sulla raccolta massiccia di dati e progettate per controllare i comportamenti e indirizzarli verso un consumo compulsivo o di dipendenza. E questi comportamenti consumistici possono anche diventare pericolosi, poiché si basano sullo sfruttamento delle pulsioni individuali: essi cortocircuitano il processo di sublimazione e socializzazione, attraverso il quale la soddisfazione delle pulsioni individuali viene rinviata a progetti o attività collettive, in cui le persone investono le loro energie libidiche e coltivano oggetti del desiderio (che possono essere persone, come figli o amici, ma anche attività artistiche o scientifiche, progetti politici, opere d'arte, e così via). L'economia anti-entropica non si interessa quindi solo agli effetti dell'industrializzazione sugli ambienti naturali o sugli ecosistemi causati dallo sfruttamento delle materie prime da parte delle industrie produttive, ma anche agli effetti dell'industrializzazione sulle menti individuali e sugli stili di vita collettivi causati dallo sfruttamento delle attenzioni da parte delle industrie culturali.

### *3.4 L'esaurimento delle 'risorse' materiali e libidinali: una nuova transizione energetica*

Infatti, secondo Stiegler, riducendo i desideri alle pulsioni, il capitalismo consumistico digitale finisce per esaurire le energie libidiche, generando ogni tipo di frustrazione e portando a tutti quei comportamenti compensatori di iperconsumo che aggravano ulteriormente «la natura entropica del processo economico» descritta da Georgescu-Roegen, attraverso la produzione di più rifiuti o più inquinamento. Secondo Stiegler, «ingeriamo sempre più zuccheri e grassi, espelliamo e produciamo sempre più anidride carbonica perché siamo intrappolati in questa miseria simbolica, che cerchiamo di compensare acquisendo beni e dedicandoci ad attività che ci portano a consumare grandi quantità di materiali che, consumati in tali condizioni, producono una grande quantità di tossi-

ne»<sup>37</sup>. Pertanto, la necessità di risparmiare o di economizzare le ‘risorse’ naturali (energie chimiche, fisiche o minerali) è intrinsecamente legata alla necessità di risparmiare e di economizzare le risorse psicosociali e le energie libidiche.

Proprio come Georgescu-Roegen ha insistito sulla necessità di smettere di sfruttare le riserve di combustibili fossili e di basare l’economia e l’industria sui flussi di energia rinnovabile (come l’energia solare o eolica), Stiegler insiste sulla necessità di smettere di sfruttare le pulsioni dei consumatori e di basare l’economia e l’industria sul rinnovamento dell’energia libidinale: proprio come lo sfruttamento del carbone e del petrolio ci costringe oggi a trovare energie rinnovabili, così «dobbiamo trovare un’energia rinnovabile della libido»<sup>38</sup>. Secondo il filosofo, solo una tale «rinascita del desiderio» sarà in grado di trasformare i comportamenti individuali e collettivi, rendendoli «più consapevoli, più attenti e più rispettosi di ciò che li circonda»<sup>39</sup>, attraverso i quali tali comportamenti diventano, quindi, più promettenti per il futuro.

#### 4. *Conclusione*

Anche se, come afferma Georgescu-Roegen, non esiste industria senza rifiuti perché tutto ciò che viene prodotto viene consumato e tutto finisce per decomporsi (il processo economico caratteristico delle società umane contribuisce alla tendenza entropica generale)<sup>40</sup>, attraverso la pratica dei saperi o delle attività collettive e creative, i gruppi umani possono comunque costituire «isole di entropia decrescente in un mondo in cui l’entropia generale continua ad aumentare»<sup>41</sup>.

Un’economia antientropica mira a sviluppare e promuovere tali «isole di entropia decrescente», che costituiscono ciò che Guattari chiamava «territori esistenziali»<sup>42</sup> o ciò che Stiegler ha definito «località anti-antropiche»<sup>43</sup>, vale a dire attività all’interno delle quali gli individui socializzano i propri impulsi, proiettano desideri collettivi, investono le proprie energie libidiche in attività locali e singolari e, in questo modo, si prendono cura di se stessi e del proprio ambiente, attraverso la pratica di ogni tipo di sapere. La

37 B. Stiegler, «De l’économie libidinale à l’écologie de l’esprit», *Multitudes*, 1 (24), 2006, p. 94. URL: <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2006-1-page-85.htm>.

38 Ivi, p. 88.

39 Ivi, p. 94.

40 B. Stiegler, *L’assoluta necessità*, cit., in particolare si veda l’introduzione, pp. 23-58.

41 N. Wiener, *Introduzione alla cibernetica. L’uso umano degli esseri umani*, cit., p. 68.

42 F. Guattari, *Le tre ecologie*, cit. p. 51.

43 B. Stiegler, *L’assoluta necessità*, cit., p. 55: «La località è dunque *relazionale* e funziona come il luogo di apertura di una dimensione ulteriore in un campo dato – dimensione che è a sua volta il prodotto di un altro differenziale, costituito da un’altra località su di un’altra dimensione del campo. Nella località, la differenza è primaria, nel senso che è primordialmente legata a un’altra differenza, piuttosto che all’esistenza di un’identità precostituita. La rivalutazione delle località così concepite, ossia come fonti di negantropia e di anti-entropia (di processi metastabilizzati in forma di strutture sociali e di singolarità emergenti, sempre capaci di rimettere in causa ogni ordine costituito) richiede di ripensare il calcolo automatico e gli algoritmi su delle basi rinnovate di informatica teorica [...] e come *tecnodiversità costitutiva delle cosmotecniche*».

funzione del reddito contributivo promosso da Stiegler ne *La società automatica*<sup>44</sup> è proprio quella di remunerare e valorizzare tali attività, al fine di uscire da un modello economico consumistico ed entropico che esaurisce le energie psichiche producendo consumi che creano dipendenza, distruggendo gli ecosistemi, e di aprire un modello economico contributivo e antientropico, che intensifica e aumenta la pratica dei saperi locali e che, attraverso di essi, intensifica la biodiversità e la noodiversità.

---

<sup>44</sup> B. Stiegler, *La società automatica I. L'avvenire del lavoro*, a cura di S. Baranzoni, I. Pelgreffi e P. Vignola, Meltemi, Milano 2019.

LORENZO MIZZAU\*

## SIMULATING THE APOCALYPSE: TOWARDS A GENEALOGY OF ECOPOLITICAL GOVERNAMENTALITY

### Abstract

Founded in 1968, the Club of Rome sought to address the «world problematique» – a complex set of global political, economic, and ecological crises – through long-term planning and risk management. Its 1972 report *The Limits to Growth*, developed at MIT, warned that unchecked resource consumption would lead to the collapse of economic and demographic growth within decades. Widely influential, the report helped shape ecological transition policies for the next fifty years.

This paper examines the report as an early instance of what Frédéric Neyrat terms the «biopolitics of catastrophe»: the ecological turn in biopolitical governance via cybernetic and predictive models. It also considers the radical critique offered by Giorgio Cesarano in 1973, who interpreted the report not as a warning for humanity, but as the ideological endpoint of capital itself. For Cesarano, *The Limits to Growth* unwittingly confirmed Marx's insight: capital, driven by its logic of boundless self-valorization, inevitably encounters the ecological limits of its own reproduction.

**Keywords:** Apocalypse, Biopolitics, Ecopolitics, Giorgio Cesarano, Revolution, *The Limits to Growth*

Effective planetary stewardship must be achieved quickly, as the momentum of the Anthropocene threatens to tip the complex Earth System out of the cyclic glacial-interglacial pattern during which Homo sapiens has evolved and developed. Without such stewardship, the Anthropocene threatens to become for humanity a one-way trip to an uncertain future in a new, but very different, state of the Earth System.

(W. Steffen, Å. Persson, *et alii*, *The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship*)<sup>1</sup>

In its state-run and regulated form, the 'fight against pollution' is bound, at first, to mean no more than new specializations, ministries, jobs for the boys and promotions within the bureaucracy.

(G. Debord, *A Sick Planet*)<sup>2</sup>

---

\* Leuphana University Lüneburg – [lorenzo.mizzau@stud.leuphana.de](mailto:lorenzo.mizzau@stud.leuphana.de).

1 W. Steffen, Å. Persson, L. Deutsch, *et alii*, *The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship*, in «Ambio», 40, n. 7, 2011, pp. 739-761.

2 G. Debord, *A Sick Planet*, translated by D. Nicholson-Smith, Seagull Books, Kolkata 2008, p. 90.

The great danger would be to replace the myth of the working classes as the bearers of future values with that of environmental protection and safeguarding the biosphere, which could just as easily take on an entirely totalizing, totalitarian character. [...] Industry would love nothing more than to harness the ecology movement in the same way it harnessed the trade union movement to structure its own society. [...] Therefore, in my opinion, the ecological movement should first worry about its own social and mental ecology.

(F. Guattari, *Chimères* n. 28)<sup>3</sup>

1. In a recent essay, Frédéric Neyrat attempted a decisive recoding of biopolitical discourse from an ecological perspective, framing the concept of a «biopolitics of catastrophe». The core of his proposal lies in the integration of Foucault's variations on biopolitics – from the final pages of *La volonté de savoir* to the lectures delivered at the *Collège de France* between 1976 and 1979 – with the sociological hypothesis Ulrich Beck called the «risk society»: the idea that, since the postwar period, emergencies and catastrophes of all kinds (social, institutional, environmental, geopolitical, etc.) have moved from the periphery to the center of Western sociopolitical perception – and thus of the apparatus of government. It is in this sense that Neyrat writes:

[...] a biopolitics of catastrophe does not use the precautionary principle to protect environments or populations in advance but to protect itself. [...] the biopolitics of catastrophe has two modes: an averting mode, through which events are averted in advance, and a regulating one, whose function is to erase the event after the fact.<sup>4</sup>

The central function of this biopolitics of catastrophe – a «time-oriented biopolitics, which is fueled by anticipations and a constant flow of information», and above all self-referential, aimed to 'protect' the apparatuses of prevention and emergency management – would thus be «changing everything in order to change nothing»<sup>5</sup>.

According to Neyrat, Foucault linked the genesis of biopolitical power and of the subject it constitutes – the population – to a weakening of the hold that death exerts over life. Only when death ceases to afflict life «from the outside» – through famines, epidemics, natural disasters, etc. – can life be taken up by politics as an object of care and management, through the use of specific power technologies. However, in the age of the Anthropocene, the daily proliferation of risks and catastrophes would bring about new

3 F. Guattari, *Chimères*, n. 28, 1991-1992, cit. in M. Dobruška, *How it all Began: The Strasbourg Theses*, translated by Ill Will, <https://illwill.com/how-it-all-began> (last access 30-9-2025).

4 F. Neyrat, *The Biopolitics of Catastrophe, or How to Avert the Past and Regulate the Future*, in «The South Atlantic Quarterly», 115, n. 2, 2016, p. 249.

5 *Ibidem*.

forms of exposure of life to death, thereby rendering the forecasting and prevention of disasters structural components of the art of government<sup>6</sup>.

Foucauldian discourse on biopolitics would therefore require a revision that extends its scope to the ecological dimension and, in parallel, to an essentially apocalyptic temporal dimension: biopower – the apparatus that produces society by defending it, and defends it by producing it – would here coincide with a chrono-power centered on the defense and production of the future. In this framework, life can no longer be thought independently of its ecological context, nor exempted from the anticipatory projection of catastrophe. One could thus speak of a new rationality of government – an apocalyptic governmentality – whose central task would consist in *the administration of the catastrophe*.

Without further examining Neyrat's approach to the problem, let us move directly to the questions that concern us. How has biopolitical discourse been effectively extended to include the ecological question? And conversely, how has ecological discourse come to provide the basis for a recoding of the biopolitical framework – and specifically, how has it been absorbed into the logic of neoliberal governmentality? What notion of «life» can a biopower now recoded as ecopower refer to? And in this shift, what happens to the modern political conception of life as the central stake of politics?

In this sense, the ecological transition policies began in Europe and the United States in the 1980s should be understood primarily as a recoding internal to the biopolitical code. As Neyrat himself emphasizes, the «ecopolitical turn» of biopower would be unthinkable without the parallel computational turn in techniques of risk forecasting and prevention. As Matteo Pasquinelli recently stated, «the political perception of the Anthropocene itself is possible only thanks to an (apparently neutral) global network of sensors, data centers, supercomputers and science institutions»<sup>7</sup>.

My hypothesis takes the form of a genealogical inquiry: the point of emergence of this dual process – ecologization and digitalization of the biopolitical apparatus – should be situated in the early 1970s and finds its paradigmatic expression in the report commissioned by the Club of Rome to the MIT.

On the other hand, as Foucault writes in his reading of Nietzsche, the origin or emergence (*Herkunft*) of a phenomenon «always arises in a particular state of forces» and is, in this sense, «a place of confrontation»; a site of origin only insofar as it is, at the same time, a «non-place», a pure distance, which simply indicates «that adversaries do not belong to a common space»<sup>8</sup>. Any genealogy of ecopolitics must therefore not limit itself to shedding light on the discourse that emerged victorious from the battle of knowl-

6 For a genealogical analysis of the idea of crisis as a horizon, rather than an obstacle, of neoliberal governmentality, cfr. D. Gentili, *The Age of Precarity: Endless Crisis As an Art of Government*, translated by S. Porcelli, Verso, London 2021.

7 M. Pasquinelli, *The Eye of the Algorithm: Cognitive Anthropocene and the Making of the World Brain*, in «Fall semester», 2014, <https://fallsemester.org/2014> (last access 30-9-2025).

8 M. Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History*, in Id., *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, translated by D.F. Bouchard, S. Simon, Cornell University Press, New York 1977, p. 150.

edge-powers, but must aim above all to make the «buried» and «subjugated» knowledge – overwritten by the hegemonic discourse – «rise up»<sup>9</sup>.

2. Before turning to the MIT report, it is important to bring to light a second aspect of the biopolitical discourse that remains in the shadow of Foucault's account: the question of capitalist valorization, understood as a central apparatus within the arsenal of neoliberal governmentality. Jason W. Moore has the undisputed merit of having recoded the discourse on the Anthropocene in explicitly political terms, displacing it from the terrain of climatology to that of political economy – while at the same time letting the former retroact on the latter.

In Moore's model of the Capitalocene, «the degradation of nature» is nothing but «the specific expression of labor organization»<sup>10</sup>. Such a statement, however, only makes sense if the Marxian theory of value is simultaneously reformulated in the terms of a general economy, where labor appears as a «multi-species geo-ecological process», and capital valorization comes to invest the life of the human animal itself and, ultimately, the biosphere as a whole. In the «'Age of Capital'-in-nature»<sup>11</sup> political economy can no longer be criticized as a separate sector of human activity; it must address the strategies for organizing the living in every sense. In other words, the critique of political economy must take the form of a critique of political ecology capable of breaking through every form of isolation: first and foremost, the dialectical isolation of «nature» or the «environment» as separate spheres of living life. There is, to paraphrase Georges Bataille,<sup>12</sup> no such thing as a *restricted* political ecology – there is only a *general* political ecology. And the core of its critique lies in the biopolitical and ecopolitical recoding of the theory of value.

It is worth noting that Moore's framework finds a striking point of convergence with Maurizio Lazzarato's redefinition of Foucault's approach to neoliberal governmentality and biopower. Lazzarato has repeatedly emphasized how Foucault's framework – from biopolitics to governmentality, from the notion of human capital to the theory of diffuse and horizontal power – contributed to eclipsing the resurgence of central dynamics in contemporary capitalism. These would include, in particular, «processes of capitalist centralization, of transcendent unification and global consolidation»<sup>13</sup>,

9 Cfr. Id., *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, translated by D. Macey, Picador, London 2003, pp. 7-10.

10 J.W. Moore, *Verso una politica radicale dell'energia-lavoro*, in Id. *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, edited by A. Barbero, E. Leonardi, Ombre Corte, Verona 2017, p. 186. The conclusion of Moore's book, from which I am quoting, was written specifically for the Italian edition. Where not otherwise indicated, all English translations of Italian texts are mine.

11 Id., *The Capitalocene, Part II: Abstract Social Nature and the Limits to Capital*, 2014; [https://www.researchgate.net/publication/264457281\\_The\\_Capitalocene\\_Part\\_II\\_Abstract\\_Social\\_Nature\\_and\\_the\\_Limits\\_to\\_Capital](https://www.researchgate.net/publication/264457281_The_Capitalocene_Part_II_Abstract_Social_Nature_and_the_Limits_to_Capital) (last access 30-9-2025).

12 Cfr. G. Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, translated by R. Hurley, Zone Books, New York 1988, vol. I, p. 19.

13 M. Lazzarato, *The Impasses of Western Critical Thought*, translated by Ill Will, <https://illwill.com/impasses> (last access 30-9-2025).



vertical and monopolistic mechanisms of valorization, as well as authoritarian and repressive technologies of power. In this sense, the biopolitical paradigm has cast into shadow not only the founding categories of Marx's critique of political economy, but also those of politics proper: capital and valorization, class struggle and war, monopoly and revolution. Today, in the age of catastrophic biopolitics and capital's apocalyptic ecopolitics, it is precisely these categories that are resurfacing with renewed theoretical and political urgency.

Upon closer inspection, the capitalist restructuring around interest-bearing capital in the second half of the 1970s, which is at the core of Lazzarato's analysis, appears as the reverse side of the «reproduction crisis» of capital which, according to André Gorz, should be located around the oil crisis of 1973. For Gorz, the oil crisis «did not cause the economic recession; it merely revealed and aggravated the recessionary tendencies which had been brewing for several years. Above all, the oil crisis revealed the fact that capitalist development had created absolute scarcities: in trying to overcome the economic obstacles to growth, capitalist development had given rise to physical obstacles»<sup>14</sup>.

It is in this conjuncture that climate change would emerge as the central political issue. From the 1970s onward, capitalism would shift from a regime of producing «relative scarcities» – in which accelerating circulation, and thus product obsolescence, served to bypass the falling rate of profit and the growing weight of dead labor over living labor in conditions of overproduction – to what we might call a regime of *management of absolute scarcities*, that is, of non-reproducible goods. Once capital collides with the natural limits of its own development, and with the impossibility of reabsorbing environmental costs into the valorization cycle, a shift occurs in mercantile rationality: the Anthropocene becomes the horizon of a form of governmentality structurally grounded in the green economy – understood as a dispositif for valorizing nature and biopolitically managing misery<sup>15</sup>.

But there is a second point of convergence between the framework of political ecology and Lazzarato's analysis of the economy of debt: what we might call, paraphrasing Bateson and Guattari, an ecology of subjectivity<sup>16</sup>. In a 2011 article, Paul Crutzen – the Nobel-winning chemist who a decade earlier had popularized the climatological-geological hypothesis of the Anthropocene – offered a striking prognosis: «humanity» itself, as an undifferentiated subject, both protagonist and culprit of the advent of this new geological era, must now shoulder unprecedented responsibility that comes with its technological power, and become the «steward of the Earth»<sup>17</sup>. In the face of such a prognosis,

14 A. Gorz, *Ecology as Freedom*, in Id. *Ecology as Politics*, translated by P. Vigderman, J. Cloud, South End Press, Boston 1978, p. 24.

15 Cfr. E. Leonardi, M. Benegiamo, *André Gorz's Labour-Based Political Ecology and Its Legacy for the Twenty-First Century*, in N. Räthzel et alii (eds.), *The Palgrave Handbook of Environmental Labour Studies*, Palgrave Macmillan, London 2021, pp. 721-741.

16 Cfr. F. Guattari, *The Three Ecologies*, translated by I. Pindar, P. Sutton, The Athlone Press, London 2000, p. 15.

17 P.J. Crutzen, C. Schwägerl, *Living in the Anthropocene: Toward a New Global Ethos*, in «Yale En-

it seems legitimate to ask, along with radical thinker Josep Rafanell i Orra, «whether this grand narrative of catastrophe does not aim, once again, to revive the idea of an original sin and of a Humanity that becomes ‘one’ precisely through its guilt, ignorant of Nature and now objectified by the ecological management of disaster»<sup>18</sup>.

The depoliticized model of the Anthropocene, by reactivating anthropocentric mechanisms of blame, would then function as a paradoxical political dispositif for re-constituting a post-political subject: generic Humanity or, as Marx would say, abstract Man.<sup>19</sup> Just as Lazzarato’s subjective economy of debt revolves around the production of indebted subjectivities,<sup>20</sup> the subjective ecology of the Anthropocene would revolve around the production of guilty subjectivities – thus reproducing, within the microcosm of subjectivity, the same capitalist mechanism of inoculating and managing lack denounced by Gorz<sup>21</sup>.

3. Let us now go back to our genealogical hypothesis. The fundamental outlines of the Green New Deal – a term coined in 2007, in the wake of the subprime crisis, intentionally echoing the economic policies launched by Roosevelt in response to the 1929 Wall Street Crash – can be readily discerned in the foundational program of the Club of Rome. This non-governmental think tank, founded in 1968, brings together heads of state, United Nations officials, technocrats, diplomats, ecologists, economists, futurologists, and cyberneticists from a transnational, interdisciplinary perspective. Its agenda, explicitly characterized as «apolitical» («it has absolutely no political ambition», according to former Club president Díez-Hochleitner)<sup>22</sup>, involves the development of conceptual and operational tools to tackle what a 1991 publication, significantly titled *The First Global Revolution*, calls «the world problematique»: the heterogeneous and interconnected set of «political, economic, cultural, psychological, technological and environmental» issues that collectively weigh on humanity’s future in a systemic way<sup>23</sup>.

---

vironment 360», 2011, [https://e360.yale.edu/features/living\\_in\\_the\\_anthropocene\\_toward\\_a\\_new\\_global\\_ethos](https://e360.yale.edu/features/living_in_the_anthropocene_toward_a_new_global_ethos): «Rather than representing yet another sign of human hubris, this name change would stress the enormity of humanity’s responsibility as stewards of the Earth» (last access 30-9-2025).

18 J. Rafanell i Orra, *Frammenter le monde*, Éditions Divergances, Paris 2018. Archivio Anomia edited the Italian translation of the excerpt «Frammentare il mondo. Destituire la metropoli» from which I am quoting; <https://archivioanomia.it/frammentare-il-mondo/> (last access 30-9-2025).

19 Cfr. K. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume I*, translated by B. Fowkes, Penguin Classics, London-New York 1976, p. 75.

20 M. Lazzarato, *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*, translated by J.D. Jordan, Semiotext(e), South Pasadena 2012, p. 42.

21 For the problem of the inoculation of lack in the social field under the capitalist mode of production, the reference is G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, translated by R. Hurley et alii, Continuum (University of Minnesota Press), London-New York 2004, p. 266. On the concept of an ‘economy of abundance,’ which forms the background to Deleuze and Guattari’s elaborations, see M. Sahlins, *Notes on the Original Affluent Society*, in R.B. Lee, I. DeVore (eds.), *Man the Hunter*, Aldine, Chicago 1968, pp. 85-89.

22 A. King, B. Schneider, *The First Global Revolution, a report from The Club of Rome*, Pantheon Books, New York 1991, p. X.

23 *Ibidem*. The 1991 publication draws on the conceptual framework of the Meadows’ report *The Limits to Growth*, to which the following section of this article is dedicated.

What is at stake here is the articulation of a plural, long-term, planetary-scale strategy for managing the emergencies and crises proliferating in the «global world». Interestingly, as the former Club president noted, this strategy did not aim so much at solving the «world problematique» as at formulating what the think tank called «the world resolutique»: a strategic conception steeped in complexity theory that, presupposing the impossibility of a comprehensive ecological solution, would instead aim at purely tactical interventions. As the former president wrote in 1993: «By the resolutique, we do not suggest a grand attack on the totality of the problematique in all its diversity. This would be impossible. Our proposal is rather a simultaneous attack on its main elements with, in every case, careful consideration of reciprocal impact from each of the others»<sup>24</sup>. Within the Club of Rome's program, what is being developed here is precisely what, following Neyrat, we have called a «biopolitics of catastrophe»: a set of governance strategies aimed at managing a regime of «polycrisis», borrowing Edgar Morin's term from the 1990s<sup>25</sup>.

A few months before the United Nations Conference on the Human Environment, held in Stockholm from June 6-15, 1972 – and now considered the birth of global environmentalism and the founding act of the United Nations Environment Programme (UNEP)<sup>26</sup> – the Club of Rome published the influential *The Limits to Growth*. Commissioned from MIT under the leadership of computer scientist and management theorist Jay Wright Forrester, today recognized as the founder of systems dynamics, the report was translated into 30 languages and sold 30 million copies. It has remained a constant reference point for ecological transition strategies, regularly updated in subsequent decades (the latest report by the original authors, titled *Limits and Beyond*, was released in 2022).

*The Limits to Growth* can be considered a crucial genealogical conjuncture in the development of ecological knowledge-powers for at least two reasons. First, from an epistemic and operational standpoint: its influence on transnational approaches to the «global problematique» is well documented – UNEP's agenda, for instance, reflects in many respects the style of ecological emergency conceptualization and management anticipated by the report<sup>27</sup>. Second, methodologically: it was among the first studies to systematically employ a computer simulation model to develop global risk forecasting and prevention strategies<sup>28</sup>.

By analyzing long-term interactions and feedback loops among five variables – «accelerating industrialization, rapid population growth, widespread malnutrition, deple-

24 Ivi, p. XI.

25 Cfr. E. Morin, *Homeland Earth: A Manifesto for the New Millennium*, translated by S. Kelly, R. Laing, Hampton Press, Cresskill 1999, p. 74.

26 Cfr. S. Lorenzini, *Barbara Ward and the Transformative Power of the Stockholm Conference at the Birth of Sustainable Development*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», LVI, n. 2, 2022, pp. 91-108.

27 M. Meyer, A. Best, *50 years 'Limits to Growth' – where are we now, where should we go?*, Ecologic Institute, European Resource Forum, 2022, pp. 1-12, <https://www.ecologic.eu/sites/default/files/publication/2023/50100-erf-50-years.pdf> (last access 30-9-2025).

28 J.S. Nørgård *et alii*, *The History of The Limits to Growth*, in «Donella Meadows Archive», 2010, <https://donellameadows.org/archives/the-history-of-the-limits-to-growth/> (last access 30-9-2025).

tion of nonrenewable resources, and a deteriorating environment»<sup>29</sup> – and by highlighting thresholds of collapse and nonlinearity within the world-system, the World3 model deployed, for the first time, the epistemic and technical devices necessary to realize a systemic abstraction of the world within a closed model. Based on the epistemic and methodological shift inaugurated by the systematic use of World3 model, the MIT report was able to encompass a world decoded into its variables and recoded as a system, in its full spatial – and crucially, *temporal* – extension. *The Limits to Growth* predicted that exponential resource consumption would lead, within a few decades, to an irreversible halt in economic, industrial, and demographic growth on a planetary scale – hence the urgency of a radical reformulation of economic policies to address the risk of systemic ecological crisis and to develop transition strategies toward a state of «global equilibrium».

On the one hand, the distinctly apocalyptic and managerial framework of the MIT report anticipates, in its essential features, the Anthropocene hypothesis; on the other, it resonates with the conception of biopolitics outlined in the *Cahiers de la biopolitique*, edited by André Birre<sup>30</sup>, as a form of operational knowledge oriented toward the limitation of human praxis.

Within this framework, the reconfiguration of the relationship between humanity, life, and nature emerges as a necessary precondition for an «elevation of the human» that coincides with a «restoration of order»<sup>31</sup>. Biopolitics, in the sense proposed by the *Cahiers*, thus presents itself as an epistemic dispositif aimed at the elaboration of knowledges and techniques capable of containing and regulating human action – re-enrolling it within the limits dictated by the «laws of life». In light of Gorz's aforementioned ecopolitical hypothesis – that capital would overcome its reproduction crisis by taking on the management of that crisis itself, administering resources under a regime of absolute scarcity – the biopolitical program fully converges with the green-economy agenda.

4. Let us now turn to the dark side of what, according to our hypothesis, must be considered a crucial juncture in the *Herkunft* of ecopolitics – what, following Walter Benjamin, we may call «the tradition of the vanquished»<sup>32</sup>.

In the year following the publication of the MIT report, the poet, militant, and theorist of radical communism Giorgio Cesarano (1928-75) would publish, together with Gianni Collu, *Apocalypse and Revolution*, a «circumstantial writing» which recognized in the MIT report not the swan song of humanity, but that of capital itself: the distorted realization of Marx's prognosis, according to which capital, driven by the tendency toward the

29 D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, W. W. Behrens III, *The Limits to Growth*, Potomac Associates Books, New York 1972, p. 21.

30 A. Birre (ed.), *Cahiers de la biopolitique*, 1, published by Organisation du Service de la Vie, Paris 1968.

31 Cfr. Tiqqun, *This is Not a Program*, translated by J.D. Jordan, Semiotext(e), Los Angeles 2011, pp. 41-42; and S. Chignola, 2000 d.c. *Biopotere e biopolitica: sulle tracce della discussione*, in «Euro-nomade», 2016, <https://www.euronomade.info/2000-d-c-biopotere-biopolitica-sulle-tracce-della-discussione/> (last access 30-9-2025).

32 W. Benjamin, *On the Concept of History*, translated by H. Zohn, in Id., *Selected Writings*, Vol. 4, 1938-1940, edited by H. Eiland, M.W. Jennings, Harvard University Press, Cambridge 2003, p. 389.

expansion and generalization of the self-valorization process, would inevitably collide with the very limits of its own development.

«The final map of the conquered planet», write Cesarano and Collu referring to the World3 system simulated in *Limits to Growth*, «has provided [capital] with the diagram of its imminent end. From the terminals of computers, the sums of its history flow into the system's brain: the accounts balance, but they are Marx's accounts»<sup>33</sup>.

At the core of Cesarano's critical inquiry lies precisely the use of the notion of limit in the MIT report – a notion which, as we have seen, plays an essential role in the elaboration of an art of government both in the ecopolitical and in the biopolitical programme:

The final period we are now experiencing is the moment in which, having completed the teleological colonization of both the thermodynamic system and the 'human system', having filled every possible remaining space [...] in the direction of productive development expressed in exponential terms, capital collides with its own insurmountable limits, finding itself deprived of any further dimension of transcendence toward higher levels of organization. At this point, [...] a reversal of tendency imposes itself: the transition [...] from a mode of development expressible in terms of exponential growth to a mode of equilibrium with zero growth.<sup>34</sup>

What is at stake, in the MIT report, is for Cesarano nothing less than the transition to what Guy Debord, two years earlier in his well-known pamphlet *A Sick Planet*, had called «the realization of *political economy*»: namely, the extension of its dominion on a planetary scale and over the *longue durée* of geological eras, as well as its deepening into the microphysical and molecular dimensions of living life. The society of «overdeveloped economy», Debord wrote in 1971, «turns everything – even spring water and city air – into *economic goods*, which is to say that everything has become *economic ill* [...]. The rate of production of non-life has risen continually on its linear and cumulative course; a final threshold having just been passed in this progression, what is now produced, directly, is *death*»<sup>35</sup>.

For Cesarano and Debord alike, the final threshold of valorization lies precisely in the elaboration of something like an *ecopolitics of the limit*. What is at stake for capital is, to borrow the conceptual pair that Marx takes from Kant, the infinite reconversion of the *Grenze* of the capitalist system – the developmental limit of the mode of production – into a *Schranke*, a barrier whose overcoming would enable, time and again, the

33 G. Cesarano, G. Collu, *Apocalisse e rivoluzione*, Dedalo, Bari 1973, p. 67 (all quotations from Cesarano's works have been translated by myself). For an effective historical, political, and theoretical framing of Cesarano's thought, of radical communism in Italy, and the political experience of Ludd, see Francesco 'Kukki' Santini, *Apocalypse and Survival*, translated by Ill Will, <https://illwill.com/print/apocalypse-and-survival> (last access 30-9-2025).

34 G. Cesarano, G. Collu, *Apocalisse e rivoluzione*, cit., p. 15.

35 G. Debord, *A Sick Planet*, cit., pp. 84-85. For a post-situationist approach to what we called «general ecology», see J. Crary, *Scorched Earth: Beyond the Digital Age to a Post-Capitalist World*, Verso Books, London 2022.

restructuring of the capitalist apparatus<sup>36</sup>. By recoding the historically and materially determined limit of the mode of production as a natural-absolute limit, capital inaugurates a new phase of reconfiguration for the apparatuses of valorization and domination.

Whereas the formal subsumption of capital remained confined to the sphere of political economy (for instance, by espousing a 'restricted' and anthropocentric conception of production, which could thus appear primarily in the form of 'generically human labor'), in the phase of real subsumption the process unfolds that Cesarano – drawing on Jacques Camatte – calls the «anthropomorphosis of capital»: the real subsumption of life and the biosphere into the process of self-valorization<sup>37</sup>.

In this perspective, it is worth noting that, according to the *Working Group on the Anthropocene*, the so-called golden spike – the chronostratigraphic marker identifying the starting point of the Anthropocene as a geological epoch – should be placed around the time of the Second World War, in the era of the «Great Acceleration»<sup>38</sup>: at the point of convergence between the beginning of the atomic age and the global expansion of energy dependence on coal and oil.

In an apparently surprising way, this periodization coincides with the one proposed by Camatte – and taken up by Cesarano and Collu – to mark capital's entry into the phase of real domination. In fact, for Camatte – who here closely echoes Foucault's analyses of the biopolitical turn in Europe during the 1930s – Nazism and Fascism, with their State-non-State apparatuses<sup>39</sup>, would have functioned as operators of the paradoxical recomposition of the subject required for capital's access to the government of bodies and souls. That is, to what we might call the production of a territoriality capable of embracing and stabilizing the entire series of capitalist deterritorializations<sup>40</sup>: the *Volksgemeinschaft*, understood as a rooting within the very movement of capitalist uprooting, which would find its consummation in the postwar forms of European social democracy<sup>41</sup>.

36 Cfr. K. Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, translated by M. Nicolaus, Penguin Books/New Left Review, London 1973, pp. 397-400.

37 J. Camatte, *Glossaire*, in «Invariance», n. 2, updated to 09/2022, [https://www.ilcovile.it/Print\\_Camatte\\_fr\\_glossaire.pdf](https://www.ilcovile.it/Print_Camatte_fr_glossaire.pdf) (last access 30-9-2025).

38 C. Schwägerl, *A Golden Spike Would Mark the Earth's Next Epoch: But Where?*, in «Yale Environment 360», 2023, <https://e360.yale.edu/features/anthropocene-site-competition-golden-spike> (last access 30-9-2025).

39 I borrow the expression from the excellent book by A. Toscano, *Late Fascism: Race, Capitalism and the Politics of Crisis*, Verso, London 2023, p. 155.

40 The categorical pair territorialization/deterritorialization is borrowed from Deleuze and Guattari, who employ it extensively throughout virtually all of their co-authored works.

41 Cfr. J. Camatte, *L'eco del tempo*, in Id., *Comunità e divenire. Prima parte*, Il Covile, 2020, p. 71, [https://www.ilcovile.it/V3\\_camatte\\_all\\_per\\_Scaricabili.html#it](https://www.ilcovile.it/V3_camatte_all_per_Scaricabili.html#it) (last access 30-9-2025). For the thesis on European fascism as the vanguard of social democracy and, therefore, the material community of capital, see Id., *Capital and Community: The Results of the Immediate Process of Production and the Economic Work of Marx*, translated by D. Brown, Unpopular Books, London 1988, p. 109, <https://www.marxists.org/archive/camatte/capcom/camatte-capcom.pdf> (last access 30-9-2025). For a general overview of Camatte's theoretical work, with particular reference to the first phase of his thought (which ended in 1970, the year of Bordiga's death), see M. Garau, *Lo scisma da un mondo che muore. Jacques Camatte e la rivoluzione*, DeriveApprodi, Bologna 2024.



What is at stake, in the phase of capital's real domination, is thus the total recomposition – on the abstract plane of value – of all that capital had previously fragmented in the human animal into the binary forms of production and circulation, labor time and leisure time, abstract labor and sensory activity, economy and politics, private and public – and, it must be added, human life and non-human lives.

5. According to Cesarano, it is in its global projection that the ecological crisis erupts into the terrain of biopolitics. The epistemological turning point inaugurated by the MIT report is, in this sense, also an eminently political turning point: with the shift from restricted economy and ecology to general economy and ecology, borrowing Debord's words, «our environment has become a social issue, and that the management of everything has become directly political, [...] – in such circumstances, it is obvious that the old specialized politics must perforce declare itself utterly bankrupt»<sup>42</sup>.

It is in this sense that Cesarano outlines the radical alternative: *apocalypse or revolution* – a technopolitical management of catastrophe through the perpetual recoding of developmental limits, or the direct politicization of a living life no longer anthropomorphizable and, consequently, the redemption of life from its isolation on the separate plane of value, administration, and representation.

At the bifurcation point between the ecopolitical administration of catastrophe and the dimension of immediate coincidence between life and politics that Cesarano calls «biological revolution»<sup>43</sup>, lies the notion of *species*. As Chakrabarty writes, «climate change is an unintended consequence of human actions and shows, only through scientific analysis, the effects of our actions as a species. Species may indeed be the name of a placeholder for an emergent, new universal history of humans that flashes up in the moment of the danger that is climate change. [...]. It is [...] like a universal that arises from a shared sense of a catastrophe»<sup>44</sup>.

Chakrabarty's remarkable formulation reconnects here, in its general outlines, to the Foucauldian idea of a «bio-history», the epistemic framework from which it would be possible to appreciate the biopolitical turn of the West. In this perspective, it is interesting to note how Foucault's initial delimitation of the terrain of biopolitics revolves precisely around the notion of species: with the diminishing imminence of death and catastrophe, «Western man was gradually learning what it meant to be a living species in a living world [...]. For the first time in history, no doubt, biological existence was reflected in political existence [...]»<sup>45</sup>.

42 Guy Debord, *A Sick Planet*, cit., p. 87.

43 See, for instance, G. Cesarano, G. Collu, *Apocalisse e rivoluzione*, cit., p. 87. On the concept of biological revolution in Cesarano's work, see also O. Wisyam, *Giorgio Cesarano e la critica capitale*, Il Covile, 2019, [https://www.ilcovile.it/raccolte/A5\\_Giorgio\\_Cesarano\\_critica\\_capitale.pdf](https://www.ilcovile.it/raccolte/A5_Giorgio_Cesarano_critica_capitale.pdf) (last access 30-9-2025).

44 D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, in «Critical Inquiry», 35, n. 2, 2009, pp. 221-222.

45 M. Foucault, *The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction*, translated by R. Hurley, Pantheon Books, New York 1978, p. 143. For an introduction to the biopolitical turn from Foucauldian variations around the concept, see T. Campbell, A. Sitze, *Introduction*, in Id. (eds.), *Biopolitics: A Reader*, Duke University Press, Durham 2013, pp. 1-40.



It is thus in the space of the historical and political emergence of the species that the paths of ecopolitical capital and biological revolution intersect. It is primarily from the standpoint of subjective ecology that the gap between their respective epistemico-political strategies can be assessed.

In the discourse of capital – whose fundamental outlines are already visible in the 1972 MIT report – the species appears in the double guise of «problematique» and «resolutive»: as the object of a power that regulates life on the basis of a cybernetic simulation of the limits of the world-system, and as the subject of that power's exercise. Thirty years later, this very perspective would reemerge in Crutzen's above-mentioned formulation: the human species would be presented as the subject of the Anthropocene, a subject guilty of ecological catastrophe and, precisely for that reason, responsible for the world-system and thus charged with its management.

Retroacting on subjective ecology, the program of ecopolitics reterritorializes the species – through the dual device of imputation and delegation – onto the old code of the acting subject. It is in this way that, according to Cesarano, capital prepares the ground for the turn toward what he calls the «neo-Christian civilization» of Famine<sup>46</sup>: with the exhaustion of material resources and the completion of globalization, capital displaces valorization onto the immaterial plane, recentering it on credit and thus on the apocalyptic imminence of repayment. As Cesarano writes elsewhere, «dominant capital is fictitious capital: its dominion is the power of dilatory emptiness over every form of human existence, chained to it by the compulsion to hope to collect, 'tomorrow', the meaning and fullness promised in exchange for the total performance of his 'life'»<sup>47</sup>.

At the opposite pole, the discourse of biological revolution aims at something like a total deterritorialization of the species: the coincidence of *bios* and *zoé*, of politics and unqualified life, does not take place on the separate plane of valorization-administration – where capital performs the recomposition of the subject-humanity – but rather on the plane of consistency that Cesarano calls «being»<sup>48</sup>. As he writes in the *Manuale di sopravvivenza* (1974), summarizing the conclusions of *Apocalisse*:

What is now foregrounded is being. The being of the species and thus of the individual, indissolubly [...] since the development of the species' means of production – and of its world – has reached its historical end: that of conquering the totality of the biosphere as a natural habitat (*Umwelt*) (beyond the alienation of nature), and that of potentially ensuring

46 G. Cesarano, G. Collu, *Apocalisse e rivoluzione*, cit., p. 89.

47 Id., *Cronache di un ballo mascherato*, edited by Archivio Anomia, Italian version <https://archivioanomia.it/cronache-di-un-ballo-mascherato-capitale/> (last access 30-9-2025).

48 The «plane of consistency» was introduced by Deleuze and Guattari in *A Thousand Plateaus*, in the chapter *Geology of Morals*, translated by B. Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, p. 42. For chronological reasons, this notion was unknown to Cesarano. His preparatory notes for *Utopia capitale* summarize Foucault, Cooper, Marcuse, and Laing, but make no mention of Deleuze or Guattari, precluding any direct influence. Nonetheless, the parallel seems relevant: Cesarano's inquiry engaged with a constellation of immanent life – which we will examine further in a forthcoming study – also explored at the time by Debord and Foucault, and perhaps most fully articulated by Deleuze and Guattari.

biological survival (beyond the alienation to labor, to poverty, and to profit). [...]. Capital is the cancer from which the species risks dying before truly beginning to live. In this sense, the revolution is biological.<sup>49</sup>

The biological revolution can therefore take place only at the point where the being of the species coincides with the being of the individual, and where the life of the species passes without rupture into the non-specific life that traverses the biosphere<sup>50</sup>. It is the bare body of the living, in what Cesarano calls «global corporeality»<sup>51</sup>, where everyday life opens into what Deleuze and Guattari would have called «biocosmic memory»<sup>52</sup>, and the indeterminable singularity of a life touches the indeterminate plurality of lives – pointing to the plane of immanence of a revolution entirely opposed point by point to the «global revolution» of which the Club of Rome would not cease to speak: the biological revolution as the expression of the real movement «which abolishes the present state of things»<sup>53</sup>.

If it is through the projective simulation of global apocalypse that the capitalist apparatus for the administration of living life – after having carried out, throughout the 19<sup>th</sup> and the first half of the 20<sup>th</sup> century, the biopolitical program of «defending society» – would aim, from the second half of the 20<sup>th</sup> century onward, to assume responsibility for defending the environment and thus for producing itself as environment (if, with Camatte, we can designate the becoming-society of capital with the notion of «anthropomorphosis», we might perhaps call *cosmomorphosis* its becoming-environmental)<sup>54</sup>, then it is in the form of biological, molecular, and intrasubjective revolution that life-political immanence may access the truly global dimension of corporeality.

49 G. Cesarano, *Manuale di sopravvivenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 19.

50 Cfr. G. Deleuze, *Immanence: A Life*, in Id., *Pure Immanence: Essays on a Life*, translated by A. Boyman, Zone Books, New York 2001. See also the illuminating reading by G. Agamben, *Absolute Immanence*, included in the volume *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, translated by D. Heller-Roazen, Stanford University Press, Redwood City 1999, pp. 220-239.

51 G. Cesarano, G. Collu, *Apocalisse e rivoluzione*, cit., p. 122.

52 G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, translated by R. Hurley, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983, p. 190.

53 K. Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction*, in *Karl Marx: Early Writings*, translated by R. Livingstone, G. Benton, Penguin Classics, London 1992, pp. 244-245.

54 On the concept of the becoming-environmental of capital, see the insightful essay by E. Hörl, *The Environmentalitarian Situation: Reflections on the Becoming-Environmental of Thinking, Power, and Capital*, in M. Kesting, M. Muhle, J. Nachtigall, S. Witzgall *Hybrid Ecologies*, Diaphanes, Zurich 2018, pp. 53-58. For an eco-ontological critique of cybernetics, see Y. Hui, *Machine and Ecology*, in Y. Hui (ed.), *Cybernetics for the 21st Century Vol. 1: Epistemological Reconstruction*, Hanart Press, Hong Kong 2024, pp. 85-100.



GIOACCHINO ORSENIGO\*

## THE SOCIOTECHNICAL IMAGINARY OF THE IMPERIAL MODE OF LIVING AND ITS *MINER(E)AL*: THE DARK SUBCONSCIOUS OF GREEN TRANSITION

### Abstract

This article critically investigates the specific sociotechnical imaginaries of the imperial mode of living in its relation to the so-called ecological and digital transition. The term sociotechnical imaginary refers to the role of science and technology in producing visions of the common good, social relations, and the future. Here, however, the concept is reinterpreted through an Althusserian-Lacanian lens as a space of subject identification. The imaginary of the imperial mode of living is shaped by techno-determinist, utopian, and techno-liberal ideologies that depict technological development as both independent from social and ecological relations and, at the same time, as the sole engine of their transformation. Technologies appear as black boxes, concealing the socio-ecological processes, material extraction, and racialized labor exploitation that make them possible. The subject hailed by this imaginary is oriented toward the future through technology as the only drive of progress. Drawing on Lacan's notion of the *real*, the article identifies the mineral – as both a material and symbolic component of technologies – as the unthought unconscious of these imaginaries: a condenser of racial, colonial, and ecocidal dynamics, but also a prism through which to deconstruct the hegemonic imaginary of transition by exposing its inconsistency.

**Keywords:** Black Box, Ecological Transition, Imperial Mode of Living, Sociotechnical Imaginary, Technological Determinism

### 1. Introduction

In 2019, the European Commission presented its plan to achieve climate neutrality, the so-called European Green Deal. The main goal of the plan, according to the Commission, is to reduce greenhouse gas emissions by at least 55% by 2030 compared to 1990 levels and to achieve climate neutrality by 2050<sup>1</sup>. Also, the plan is described as «Europe's structural response and new growth strategy that sets out ambitions to transform the EU into a modern, resource-efficient, and competitive economy»<sup>2</sup>. One of the key pillars of the European Green Deal is the joint implementation of ecological and digital transitions, referred to as the «twin transitions». According to a report by the

---

\* Università degli Studi di Napoli L'Orientale – g.orsenigo@unior.it

1 European Commission, *Communication from the commission to the European Parliament, the European Council, The Council, The European Economic and Social Committee and The Committee of the Regions The European Green Deal*, 2019. Url: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?qid=1576150542719&uri=COM%3A2019%3A640%3AFIN>.

2 European Commission, *European green deal*. Brussels: European Commission, 2019, URL: [https://ec.europa.eu/info/sites/info/files/european-green-deal-communication\\_en.pdf](https://ec.europa.eu/info/sites/info/files/european-green-deal-communication_en.pdf)

Joint Research Centre – the European Commission’s science service<sup>3</sup> – the ecological transition entails a shift from a fossil-fuel-based economy to one based on renewable energies, with the aim of achieving climate neutrality across production, logistics, and consumption systems.

The European ecological transition thus involves the deployment of technologies that would enable this shift: wind turbines, solar panels, electric cars and bicycles, and technologies aimed at improving and maximizing energy storage and efficiency, thereby reducing the energy demand of the production sector<sup>4</sup>. The digital transition, on the other hand, refers to the increasing integration of digital, information, and communication technologies into both material and immaterial infrastructures, state and non-state institutions, and across productive, logistical, and consumption sectors. This integration leads to a structural transformation of these same sectors toward dematerialization and automation. The joint implementation of the two transitions is presented as a means for projecting Europe toward an ecological, equitable, and technologically advanced future<sup>5</sup>.

Despite being presented as key solutions to the ecological crisis, these transitions rest upon a massive increase in the extraction of minerals and resource-processing activities with extremely high ecological and social impacts. For instance, the lithium-ion battery – central to the transition – also requires manganese, cobalt, nickel, rare earth elements, graphite, and aluminum, each tied to extractive supply chains with substantial consequences<sup>6</sup>. The so-called lithium triangle – Argentina, Bolivia, Chile – constitutes the largest global deposit. However, extraction demands enormous quantities of water in arid regions such as the Atacama Desert, where mining operations already consumed 65% of local water resources, with severe consequences for ecosystems and Indigenous communities<sup>7</sup>. Cobalt is sourced primarily – about 70% – from the Democratic Republic of Congo, where approximately 30% is extracted through artisanal mining. Working conditions are extremely hazardous, and pollution from heavy metals has devastating effects on human health, including respiratory diseases, congenital defects, and genetic damage<sup>8</sup>. Child labor is widespread, with an estimat-

3 S. Muench, E. Stoermer, K. Jensen, et al., *Towards a green and digital future*, in «Publications Office of the European Union», Luxembourg 2022.

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem*.

6 Cfr. G. Bridge, E. Faigen, *Towards the lithium-ion battery production network: Thinking beyond mineral supply chains*, in «Energy Research & Social Science», 89, 2022.

7 Cfr. *Litio en Sudamérica: geopolítica, energía y territorios*, Editorial El Colectivo, Buenos Aires, 2019; War on Want, *A Material Transition*, 2021. URL: <https://waronwant.org/resources/a-material-transition>; C. Bonelli and C. Dorador, *Endangered Salares: micro-disasters in Northern Chile*, in «Tapuya: Latin American Science, Technology and Society», 4, n. 1, 2021, <https://doi.org/10.1080/25729861.2021.1968634>.

8 Cfr. T. Kayembe-Kitenge, I. Kabange Umba, P. Musa Obadia, et al., *Respiratory Health and Urinary Trace Metals among Artisanal Stone-Crushers: A Cross-Sectional Study in Lubumbashi, DR Congo*, in «International Journal of Environmental Research and Public Health», 17, n. 24, 2020, <https://doi.org/10.3390/ijerph17249384>; T. Kayembe-Kitenge, V. Manyong’a Kadiamba, C. de Luca, et al., *Agnathia otocephaly: A case from the Katanga Copperbelt*, in «Birth Defects Research», 112, n. 16,

ed 40,000 children involved<sup>9</sup>. Nickel, predominantly extracted in Indonesia and the Philippines, is among the top three minerals in terms of CO<sub>2</sub> emissions<sup>10</sup>. Extraction processes generate toxic waste that contaminates soils and aquifers, and sea dumping is also in constant growing<sup>11</sup>. Furthermore, the melting of nickel from sulfides releases sulfur dioxide, a major contributor to acid rain<sup>12</sup>. At least 40% of the world's reserves are located in areas of high biodiversity<sup>13</sup>, often sites of human rights violations and land dispossession<sup>14</sup>.

In general, these transitions are made possible only through an increase in extractive activities in already precarious regions of the planet, a dynamic that has been defined as extractivism: «activities that remove large volumes of unprocessed natural resources (or that are in a limited way), especially for export, according to the demand of the central countries»<sup>15</sup>.

As numerous scholars have shown, extractivism entails, on the one hand, economic dependency, deterioration of social conditions, unequal distribution of benefits, the coercive displacement of populations, and low-cost labor<sup>16</sup>. On the other hand, it involves environmental degradation, water contamination, soil depletion, deforestation, and a

---

2020, pp. 1287-1291; C.L.N. Banza, T.S. Nawrot, V. Haufroid, et al., *High human exposure to cobalt and other metals in Katanga, a mining area of the Democratic Republic of Congo*, in «Environmental Research», 109, n. 6, 2009, pp. 745-752; C. Banza Lubaba Nkulu, L. Casas, V. Haufroid, et al., *Sustainability of artisanal mining of cobalt in DR Congo*, in «Nature sustainability», 1, n. 9, 2018, pp. 495-504; R. Narendrula, K. K. Nkongolo, P. Beckett, *Comparative soil metal analyses in Sudbury (Ontario, Canada) and Lubumbashi (Katanga, DR-Congo)*, in «Bulletin of Environmental Contamination and Toxicology», 88, n. 2, 2012, pp. 187-192.

9 Cfr. C. Kamemba, G. Bokonde, *Overexploitation and Injustice against Artisanal Miners in the Congolese Cobalt*, in «SARW Southern Africa Resource Watch», 18, 2020; E. Nkumba-Umpula, A. Buxton, B. Schwartz, *Islands of responsibility? Corporate sourcing of artisanal cobalt in the Democratic Republic of Congo*, IIED, London 2021.

10 Cfr. M.J. Eckelman, *Facility-level energy and greenhouse gas life-cycle assessment of the global nickel industry*, in «Resources, Conservation and Recycling», 54, n. 4, 2010, pp. 256-266; D. Andreucci, G. García López, I. M. Radhuber, et al., *The coloniality of green extractivism: Unearthing decarbonisation by dispossession through the case of nickel*, in «Political Geography», 107, 2023, <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2023.102997>.

11 Cfr. War on Want, *A material transition*, cit.

12 M. Azevedo, N. Goffaux, K. Hoffman, *How clean can the nickel industry become?*, in «McKinsey & Company», 2020.

13 N. Smith, *Nickel: A green energy necessity with environmental risks*, in «Verisk Maplecroft», 29, 2018.

14 Cfr. D. Andreucci, G. García López, I. M. Radhuber, et al., *The coloniality of green extractivism: Unearthing decarbonisation by dispossession through the case of nickel*, cit.; A.J. Idrovo, *Cerro Matoso mine, chemical mixtures, and environmental justice in Colombia*, in «The Lancet», 391, n. 10137, 2018, [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(18\)30855-9](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(18)30855-9).

15 A. Acosta, *Post-Extractivism: From Discourse to Practice – Reflections for Action*, in «International Development Policy | Revue internationale de politique de développement», 9, 2017, pp. 77-101, p. 81.

16 Cfr. N. Bruna, *A climate-smart world and the rise of Green Extractivism*, in «The Journal of Peasant Studies», 49, n. 4, 2022, pp. 839-864; A. Acosta, *Extractivism and Neoextractivism: Two sides of the same curse*, in M. Lang, D. Mokrani (eds.), *Beyond Development: Alternative Visions from Latin America*, Imre Szűcs, Amsterdam 2013, pp. 61-86; E. Gudynas, *The new extractivism of the 21st century: Ten urgent theses about extractivism in relation to current South American progressivism*, in «Americas Program Report», 21, 2010, pp. 1-14.

decline in biodiversity<sup>17</sup>. The concept of ‘green extractivism’ is often used to describe forms of extraction implemented under the premises of the green transition and carbon footprint reduction<sup>18</sup>. Similarly, the term ‘renewable extractivism’<sup>19</sup> refers to extraction linked to the expansion of renewable energy infrastructures. Finally, ‘eco-extractivism’ can be understood as «the accumulation of land justified in terms of environmental protection or environmentally friendly projects [...] undertaken by large investors whose other investments are in extractive industries»<sup>20</sup>.

The defining feature of this form of extractivism lies precisely in the rhetoric through which resource exploitation is legitimized as a crucial action in the fight against climate change. Its justification rests on the assumption that technological solutions are the key to resolving the crisis – through technological modernization of both production and consumption<sup>21</sup>. As Archer and Calvão write, «a ‘renewable energy’ transition that relies on a significant expansion of mineral and metal extraction provides a convenient stage on which mining companies are able to cast themselves as a necessary partner in achieving global sustainability, [...] justifying endless extraction as a condition for solving climate change»<sup>22</sup>.

The green rhetoric reproduces and intensifies the creation and proliferation of sacrifice zones – areas where extractive environmental devastation is concentrated, far from Western, especially urban, contexts where the promises of technologies and of the transition are enjoyed<sup>23</sup>. With Macarena Gómez-Barris, we might also speak of ‘extractive zones’: spaces of extreme and continuous extractivism, organized through

- 17 A. Dunlap, A. Brock, *When the Wolf Guards the Sheep: The Industrial Machine through Green Extractivism in Germany and Mexico*, in J. Mateer, S. Springer, M. Locret-Collet, M. Acker (eds.) *Energies Beyond the State: Anarchist Political Ecology and the Liberation of Nature*, Rowman & Littlefield, Lanham 2021, pp. 91-123.
- 18 A. Dunlap, J. Jakobsen, *The Violent Technologies of Extraction: Political ecology, critical agrarian studies and the capitalist world-eater*, Springer International Publishing, Cham 2020; J. Verweijen, A. Dunlap, *The evolving techniques of the social engineering of extraction: Introducing political (re) actions ‘from above’ in large-scale mining and energy projects*, in «Political Geography», 88, 2021, <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2021.102342>; D.V. Kingsbury, ‘Green’ Extractivism and the Limits of Energy Transitions: Lithium, Sacrifice, and Maldevelopment in the Americas, in «Georgetown Journal of International Affairs», 2021.
- 19 D. Del Bene, *More dams, more violence? A global analysis on resistances and repression around conflictive dams through co-produced knowledge*, in «Sustainability Science», 2018.
- 20 A. Núñez, M. Benwell, E. Aliste Almuna, *Interrogating green discourses in Patagonia Aysén (Chile): green grabbing and eco-extractivism as a new strategy of capitalism?*, in «Geographical Review», 2020, p. 3.
- 21 M. Arias-Loyola, F. Vergara-Perucich, F. Encinas, *Green (ing) extractivisms: Chile’s mining evolution and adaptation to the global energy transition*, in «The Extractive Industries and Society», 22, 2025, <https://doi.org/10.1016/j.exis.2025.101618>; D. Voskoboynik, D. Andreucci, *Greening extractivism: Environmental discourses and resource governance in the ‘Lithium Triangle’*, in «Environment and Planning E: Nature and Space», 5, n. 2, 2021, pp. 787-809.
- 22 M. Archer, F. Calvão, *Sustaining Decarbonisation: EnergyStorage, Green Extractivism, and the Future of Mining*, in «Antipode», 57, n. 4, 2025, pp. 1259-1279, p. 1266.
- 23 Cfr. Archer, F. Calvão, *Sustaining Decarbonisation: EnergyStorage, Green Extractivism, and the Future of Mining*, cit; A. Brock, B. K. Sovacool, A. Hook, *Volatile photovoltaics: Green industrialization, sacrifice zones, and the political ecology of solar energy in Germany*, in «Annals of the American Association of Geographers», 111, n. 6, 2021, pp. 1756-1778.



a colonial gaze that «facilitates the reorganization of territories, populations, and plant and animal life into extractible data and natural resources for material and immaterial accumulation»<sup>24</sup>.

These are invisible extractive spaces, kept hidden in order to ensure the reproduction of what Brand and Wissen have termed the «imperial mode of living»<sup>25</sup>. As the authors argue, everyday life in capitalist centers is made possible only through the power to give specific form to social relations and nature–society relations elsewhere «by means of (in principle) unlimited access to labor power, natural resources and sinks»<sup>26</sup>. The imperial mode of living is exclusive and sustainable only through the construction of an outside that allows those who have access to it to take for granted the costs of social reproduction and to experience a general sense of security even in times of crisis. The everyday lived practices of the imperial mode of living produce subjects who internalize its norms and, above all, develop a psycho-emotional attachment to their condition of privilege that they are unwilling to relinquish. It is a way of life that generates hegemony in the Gramscian sense and an alluring, reassuring imaginary for those who partake in it<sup>27</sup>.

Despite its growing ubiquity, this extractive reality remains largely rendered invisible within public discourses and narratives surrounding the transition. Why, however – despite the increasing evidence that the transition constitutes a viable solution only for a narrow portion of the world – does this solutionist rhetoric remain so widespread and readily accepted? As Brand and Wissen argue, the reason lies in the fact that attachment to imperial Western privilege produces a form of hegemony that exerts a psycho-emotional hold on those who benefit from it.

In what follows, I aim to show how this hegemony – which enables the systematic overlooking of the consequences of green extraction – functions precisely because it rests upon a specific, typically Western, conception of technology: more precisely, a utopic and determinist sociotechnical imaginary, in which technological development is portrayed as independent of social and ecological relations and, at the same time, as the only force capable of transforming them<sup>28</sup>.

I will first provide a definition of what is meant by technological determinism and sociotechnical imaginary, drawing on a twofold theoretical tradition: on the one hand, the psychoanalytic and post-structuralist reflection on the imaginary as a space of subject

24 M. Gómez-Barris, *The extractive zone: social ecologies and decolonial perspectives*, Duke University Press, Durham 2017, p. 5.

25 U. Brand, M. Wissen, *The Imperial Mode of Living. Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism*, Verso, London & New York 2021.

26 Ivi, p. 40.

27 Cfr. U. Brand, M. Wissen, *The Imperial Mode of Living. Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism*, cit.

28 Cfr. R. Williams, *Communication Technologies and Social Institutions*, in R. Williams (ed.), *Contact: Human Communication and its History*, Thames & Hudson, London 1981; R. Tutton, *Sociotechnical Imaginaries and Techno-Optimism: Examining Outer Space Utopias of Silicon Valley*, in «Science as Culture», 30, n. 3, 2020, pp. 416–439; N. Atanasoski, K. Vora, *Surrogate humanity: race, robots, and the politics of technological futures*, Duke University Press, Durham 2019.

identification<sup>29</sup>; on the other, Science and Technology Studies (STS), which examine how visions of the future take material form in technologies and the discourses that surround them<sup>30</sup>. Subsequently, I will show through a series of examples how this imaginary is reproduced and operates within the discourses and narratives surrounding transition technologies. Technologies emerge as ‘black boxes’<sup>31</sup>: opaque objects that obscure the labor, extraction, and geographies of sacrifice that make them possible. It is this process of erasure that sustains the hegemony of the imperial mode of living, even within the context of the ecological crisis. At the heart of this imaginary, I propose situating the mineral as a figure of the Lacanian ‘real’: the necessary repressed that allows the imaginary to function, a condenser of racial, colonial, and ecocidal dynamics, but also a prism through which the hegemonic imaginary of the transition can be deconstructed, exposing its inconsistencies.

### 2. The concept of ‘Imaginary’ and ‘Technological Determinism’

The concept of ‘imaginary’ originates primarily within the Lacanian psychoanalytic framework. In Lacan’s early writings, it refers to the space in which the human subject first enters into a relationship with their reality, during the so-called ‘mirror stage’<sup>32</sup>. Later, the term is integrated into the triadic conceptual structure comprising the imaginary, the symbolic, and the real. In this scheme, the imaginary is always oriented by the symbolic – the chains of signification constitutive of social space – while the real emerges as an impossible dimension that escapes both the symbolic and the imaginary, an inaccessible remainder<sup>33</sup>.

The term also became crucial in Louis Althusser’s reformulation of the theory of ideology. At its core is the ideological process through which an individual is constituted as a subject, with the primary function of ideology being the reproduction of the relations of production, and hence of the social structure, to which the subject must ideologically subjugated. Ideology, Althusser argues, «represents the imaginary relationship of individuals to their real conditions of existence»<sup>34</sup>. It produces the subject’s sense of identification – the Lacanian imaginary – through the process of interpellation, whereby the

29 J. Lacan, *Scritti*, Einaudi, Torino 2002; L. Althusser, *On Ideology*, Verso Books, New York 2020; S. Hall, *Il rospo nel giardino: l’irruzione del Thatcherismo nella teoria*, in Id., *Il soggetto e la differenza. Per un’archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Meltemi, Sesto San Giovanni 2006.

30 S. Jasanoff, *Future Imperfect: Science, Technology, and the Imaginations of Modernity*, in S. Jasanoff, S.H. Kim (eds.), *Dreamscapes of Modernity: Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*, University of Chicago Press, Chicago 2015.

31 B. Latour, *Pandora’s hope: essays on the reality of science studies*, Harvard University Press, Cambridge 1999; J. Parikka, *A geology of media*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2015.

32 Cfr. J. Lacan, *Scritti*, cit.; P. James, *The Social Imaginary in Theory and Practice*, in C. Hudson, E.K. Wilson, (eds.), *Revisiting the Global Imaginary: Theories, Ideologies, Subjectivities: Essays in Honor of Manfred Steger*, Springer International Publishing, Cham 2019, pp. 33-47.

33 *Ibidem*.

34 L. Althusser, *On Ideology*, cit.

individual is hailed by ideology and, through this act, recognizes themselves as a subject of that very ideology and, in doing so, also recognizes the authority and identity of the Subject that hails them – namely, power itself<sup>35</sup>.

Some authors, such as Raymond Williams, contend that Althusser risks reducing the subject to a mere function of ideological apparatuses – the institutions that materially produce ideology – and in doing so, absolutizes the process of subjectivation without accounting for the processual nature of interpellation; that is, the subject must be continually re-interpellated in order to remain a subject<sup>36</sup>. According to Stuart Hall, Althusser's theory also seems to presuppose a complete identity between the dominant class and ideology – as if the dominant class had a singular and already given ideology – thus failing to account for the coexistence of multiple ideological formations within a single social formation<sup>37</sup>.

Drawing on Gramsci, Hall focuses on the struggles over the necessary space for constructing ideological hegemony, emphasizing how such hegemony rests upon a shifting balance of social forces and must therefore be continually renewed<sup>38</sup>. There are multiple processes of interpellation: while some are newly formed, others are already present and are restructured by emerging ideological formations. The imaginary is thus composed of a chain of interconnected interpellations, which can be reconfigured and transformed: the subject's identity and their alignment with ideological formations are not static, but rather the outcome of ongoing processes of reorganization and negotiation.

The concept of 'sociotechnical imaginary', introduced by Sheila Jasanoff and Sang-Hyun Kim and further developed by Jasanoff, emerges from a different tradition, one more aligned with the interpretations of Cornelius Castoriadis and Charles Taylor. These authors characterize the social imaginary in contrast to, or at least as a critique of, ideology theory, and with less emphasis on psychoanalysis. Charles Taylor and Manfred Steger define the imaginary as «the ways we are able to think or imagine the whole of society»<sup>39</sup> and as a lived, generalized sensibility shared by the majority. In this sense, it is the way in which people imagine their social existence, their being and acting together with others, and the expectations related to that existence.

Initially introduced within the field of Science and Technology Studies (STS), the concept of sociotechnical imaginaries was used to analyze the relationship between na-

35 As Morfino notes, this is the articulation between the imaginary and the symbolic: the symbolic produces the discourse, the interpellation that operates on the level of the imaginary unconscious, as the moment in which the individual recognizes themselves as a subject. Cfr. V. Morfino, *L'articolazione dell'ideologico e dell'inconscio in Althusser*, in «Quaderni materialisti», 10, 2011, pp. 31-43.

36 R. Williams, *Communication Technologies and Social Institutions*, cit.

37 This is crucial to consider here, given that the ruling classes are not unified in articulating an ideology of ecological transition but, as is well known, there are also strong denialist tensions. Cfr. S. Hall, *L'importanza di Gramsci per lo studio della razza e dell'eticità*, in Id., *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, cit.

38 S. Hall, *Il Rospo nel Giardino: l'Irruzione del Thatcherismo nella Teoria*, cit.

39 P. James, *The Social Imaginary in Theory and Practice*, cit.

tional identity and state-led technoscientific projects<sup>40</sup>. Later, the scope of the term was expanded to include corporations, social movements, and scientific communities as sites in which these imaginaries are articulated and enacted. Jasanoff describes sociotechnical imaginaries as:

[...] collectively held, institutionally stabilized, and publicly performed visions of desirable futures, animated by shared understandings of forms of social life and social order attainable through, and supportive of, advances in science and technology. This definition privileges the word ‘desirable’ because efforts to build new sociotechnical futures are typically grounded in positive visions of social progress.<sup>41</sup>

By adopting the term ‘sociotechnical’, Jasanoff highlights the role of science and technology in performing and producing different visions of the common good, of social relations, and of future expectations. Technologies materialize «the invisible components of social imaginaries»<sup>42</sup>. In Jasanoff’s view, these imaginaries occupy the space between collectively held imaginaries as classically understood, but which she considers lacking in materiality, and the networks and material assemblages mapped by STS, which, she argues, risk remaining politically neutral. Sociotechnical imaginaries thus offer, on the one hand, idealized visions of what kind of society technological development may bring about and, on the other, visions of what kind of society is required for innovation to flourish<sup>43</sup>. They mobilize collective social aspirations and project the future as the temporal space where those aspirations might be realized.

Although Jasanoff and Kim adopted the term in contrast to concepts such as ‘ideology’ and ‘interest’ – which, in their view, fail to capture the normative and affective dimensions of science because they operate on a primarily cognitive level<sup>44</sup> – this article adopts a reading more aligned with that of Althusser and Hall. I employ the concept of the sociotechnical imaginary as defined by Jasanoff, while emphasizing how individuals are interpellated and subjectivated through such imaginaries, and how the mobilization of the imaginary represents a constant and contested terrain in the production of hegemony. As Jasanoff herself notes, many different actors can generate imaginaries, and multiple, even conflicting, imaginaries can coexist within the same social space. For this reason, it is crucial to recognize the sociotechnical imaginary as one of the principal battlegrounds for cultural contestation and hegemonic struggle, precisely because these imaginaries mobilize a libidinal and affective dimension of desire and expectation – one that is particularly powerful given the material and social nature of technologies.

40 S. Jasanoff, S.H. Kim, *Containing the Atom: Sociotechnical Imaginaries and Nuclear Power in the United States and South Korea*, in «Minerva», 47, n. 2, 2009, pp. 119-146.

41 S. Jasanoff, *Future Imperfect: Science, Technology, and the Imaginations of Modernity*, cit.

42 Ivi, p. 12.

43 R. Tutton, *Sociotechnical Imaginaries and Techno-Optimism: Examining Outer Space Utopias of Silicon Valley*, cit.

44 M. McNeil, M. Arribas-Ayllon, J. Haran, et al. (eds.), *Conceptualizing Imaginaries of Science, Technology, and Society, The handbook of science and technology studies*, The MIT Press, Cambridge 2016.

One of the traits by which the typically Western technological imaginary has been characterized since the 1980s is a radical trust in the capacity of ‘technology’ to solve the problems of a given historical conjuncture and to revolutionize society and culture. This faith is embodied in the notion of ‘techno-utopianism’, defined as «the belief in technology [...] as the means of achieving a ‘perfect’ society in the near future»<sup>45</sup>.

This techno-utopianism relies on a reductionist and deterministic conception of technology – on the claim that technology drives social transformation while remaining detached from the social relations and contexts within which it emerges and operates, «as if the design of tools and machines [...] were not in constant interplay with the social arrangements that inspire and sustain their production»<sup>46</sup>.

Technological determinism is the belief that technological development follows an internal, inevitable logic, unaffected by social, political, economic, and cultural dynamics. Yet, precisely because of this autonomous logic, it is also presumed to be capable of determining the transformation of those very contexts<sup>47</sup>, functioning as a kind of *deus ex machina*.<sup>48</sup> As I will show in the following paragraph, this determinism – typical of the Western sociotechnical imaginary – also informs the discourses and narratives surrounding the transition.

### 3. *Technological determinism and ecological transition*

In this section, I will analyze two examples – European policy documents and a speech by Elon Musk – that I consider particularly paradigmatic to explicate how rhetorics and narratives of transition lie upon a deterministic sociotechnical imaginary. It is clear that these are very different actors – an intergovernmental political and economic institution on the one hand, and the world’s wealthiest tech entrepreneur on the other – with equally distinct and often conflicting objectives. However, I deliberately juxtapose them precisely in their difference, in order to show how they nonetheless share the same implicit conception of technology: the same technological determinism that informs their representations of social progress.

#### 3.1 *The European Green Deal*

The European Green Deal and the twin transitions are presented as a harmonious and universalist project, aimed at simultaneously addressing the climate crisis, social inequality,

45 H. Segal, *The Technological Utopians*, in J. Corn (ed.), *Imagining Tomorrow: History, Technology and the American Future*, The MIT Press, Cambridge 1986, p. 149.

46 S. Jasanoff, *Future Imperfect: Science, Technology, and the Imaginations of Modernity*, cit., p. 2.

47 Cfr. R. Williams, *Communication Technologies and Social Institutions*, cit.; D. Freedman, A ‘Technological Idiot’? Raymond Williams and Communications Technology, in «Information, Communication & Society», 5, n. 3, 2002, pp. 425-442; S. Wyatt, *Technological Determinism is Dead; Long Live Technological Determinism*, in E.J. Hackett, O. Amsterdamska, M.E. Lynch, J. Wajcman (Eds.), *The Handbook of Science and Technology Studies*, The MIT Press, Cambridge 2008.

48 M.R. Smith, L. Marx, *Does Technology Drive History?: The Dilemma of Technological Determinism*, MIT Press, Cambridge 1994.

and economic stagnation. However, behind this narrative lies a determinist and techno-liberal ideological framework<sup>49</sup>, in which technology is not only conceived as a solution but as an autonomous, inevitable, and morally justified force. As Aleksandra Čavoški explains, although the European Green Deal is presented as an ecological plan, it is primarily an economic and technological development strategy, in which ecological goals are subordinated to those of economic growth and technological advancement: «While the stated primary aim is to address climate and other environmental objectives, at times these appear secondary to economic objectives and the pursuit of economic growth in the EU. Technology is regarded as a key enabler for change, predominantly change that will lead to economic development. [...] technology is considered the prime driver of change»<sup>50</sup>. According to Čavoški, the European plan is thus characterized by a strong technological determinism that posits technological development as the engine of economic, social, and, in this case, ecological progress.

Two excerpts – respectively from the 2019 European Commission report on the Green Deal and the 2022 Joint Research Centre report on the twin transitions – illustrate the centrality of technology within this framework:

Europe's new growth strategy, which will transform the Union into a modern, resource-efficient and competitive economy. The European Green Deal aims to make Europe climate neutral by 2050, boost the economy through green technology, create sustainable industry and transport, and cut pollution. Turning climate and environmental challenges into opportunities will make the transition just and inclusive for all.<sup>51</sup>

The green transition is an opportunity to unlock economic and societal benefits. Green technologies can provide economic and environmental win-win situations for both societies and economies. The green transition is an opportunity to transform today's unsustainable activities towards a just future. One that overcomes societal challenges such as growing disparities, and opens up avenues for competitive advantages of economic activities that provide solutions without exceeding the planetary boundaries<sup>52</sup>.

As these quotes suggest, the crisis is framed as an opportunity – an opening toward a just and inclusive transition for all, a chance to stimulate economic growth by making the Union a competitive and efficient economy, with green technologies capable of delivering mutually beneficial outcomes – so-called 'win-win situations' – for both society and the economy. Europe states itself as the guardian of the entire planet, described as «polluted and destroyed»<sup>53</sup>, through a plan for technological transition capable not only

49 N. Atanasoski, K. Vora, *Surrogate humanity: race, robots, and the politics of technological futures*, cit.

50 A. Čavoški, *The European Green Deal and technological determinism*, in «Environmental Law Review», 24, n. 3, 2022, pp. 201-213, p. 212.

51 European Commission, *Communication from the commission to the European Parliament, the European Council, The Council, The European Economic and Social Committee and The Committee of the Regions The European Green Deal*, cit.

52 S. Muench, E. Stoermer, K. Jensen, et al., *Towards a green and digital future*, cit.

53 European Commission, *Communication from the commission to the European Parliament, the European Council, The Council, The European Economic and Social Committee and The Committee of the Regions The European Green Deal*, cit., p. 2.



of addressing the ecological crisis but also of solving social issues – «a transition just and inclusive for all»<sup>54</sup> – and boosting the economy.

The very name ‘Green Deal’ evokes Roosevelt’s New Deal, the economic and social recovery plan launched in the United States in the aftermath of the Great Depression of the 1930s. The invocation of a ‘new deal’ promotes the idea of a new course in European history, a renewed social contract with its citizens and a novel development model aimed at economic and social growth, though now framed within an ecological horizon. The reports emphasize a commitment to future generations to ensure a more just and ecological future<sup>55</sup>.

As scholars have noted, green rhetoric serves as a means to stabilize the contradictions between extractive capitalism and environment, enabling the formation of a coalition of interests and opinions that either support or at least do not oppose extraction-based development<sup>56</sup>. Simmet further argues that mainstream Western ecological discourse imposes an abstract and generic vision of the future – one that is in fact its own – onto the rest of the world, representing this vision as a universal aspiration<sup>57</sup>. The imaginaries of ecological transition are based on technology as the sole index of development, sidelining societies and their specific needs, thereby displacing more nuanced understandings of what ‘development’ could mean. Moreover, they impose on non-Western imaginaries – Simmet refers specifically to the African context – the perception of being underdeveloped and backward<sup>58</sup>.

The Green Deal thus reproduces European universalism and exceptionalism by establishing the rules of engagement in the fight against climate change and promoting the idea that the crisis affects everyone equally – the ‘we are all in the same boat’ logic – presenting itself as a benevolent guide and moral actor. While on the one hand the European Union seeks to position itself as a global leader on climate action, on the other it not only avoids confronting the imperial and colonial legacy that has shaped its relationship with the rest of the world, but in fact exploits these very conditions in the name of the transition: «the EU opts to maintain these uneven relations in service of greenwashed notions like decarbonization, dematerialization, and decoupling economic growth from socioecological impacts»<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> The commitment to future generations has, after all, been one of the cornerstones of so-called ‘sustainable development’ since the 1985 Brundtland Report by the World Commission on Environment and Development, which first introduced the term (UN – United Nations 1985).

<sup>56</sup> G. Bridge, P. McManus, *Sticks and Stones: Environmental Narratives and Discursive Regulation in the Forestry and Mining Sectors*, in «Antipode», 32, n. 1, 2000, pp. 10-47.

<sup>57</sup> H.R. Simmet, “*Lighting a dark continent*”: *Imaginaries of energy transition in Senegal*, in «Energy Research & Social Science», 40, 2018, pp. 71-81.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> D. Vela Almeida, V. Kolinjivadi, T. Ferrando, et al., *The “Greening” of Empire: The European Green Deal as the EU first agenda*, in «Political Geography», 105, 2023, <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2023.102925>. In the current context of global geopolitical crisis and war – particularly the Russian-Ukrainian conflict – the discourse surrounding the transition, although partially weakened by this very context, is increasingly intertwining with military and security narratives. The supply of raw materials and energy is progressively being reframed as a strategic issue of geopolitical security – what



### 3.2 Elon Musk presents Tesla Energy

Technological determinism permeates not only governmental dispositions and public policy documents – such as the aforementioned EU reports – but also advertising and public discourse by entrepreneurs and politicians. As Gillian Rose has observed, advertisements are omnipresent and, for this very reason, serve as a quintessential vehicle of ideology<sup>60</sup>. Similarly, Stuart Hall emphasized that the media at large are the principal agents in providing the images and representations through which society interprets itself as a whole<sup>61</sup>. The media and representational power of Elon Musk – along with that of other major tech entrepreneurs and their corporations – plays a crucial role in shaping the collective sociotechnical imaginary<sup>62</sup>.

A paradigmatic example is a widely cited 2015 speech by Elon Musk<sup>63</sup>, in which he introduced Tesla Energy Operations Inc. – better known as Tesla Energy – the division of Tesla entirely devoted to ‘green’ technologies, specializing in solar energy generation systems and energy storage products. Although it might appear old – and despite Elon Musk’s evident rhetorical shift toward increasingly neo-reactionary and conservative positions – it remains a perfect example of how technological determinism continues to inform the discourse of tech corporations today. In other words, it exemplifies how technology companies narrate and imagine social, and in this case also ecological, progress: as driven by technological development and placed in the hands of the corporations themselves.

In the video, Tesla’s founder – at the time presented himself as guru and leader of mainstream environmentalism<sup>64</sup> – begins his speech by referring to the climate crisis and the issue of fossil fuels and their pollution. On the screen behind him appear images of industrial facilities emitting black smoke: «This is how it is today, it is pretty bad [...] it sucks, exactly. I just want to be clear because sometimes people are confused about it: this is real». Musk proceeds to describe how fossil fuels have caused enormous damage, stressing the importance that «we, collectively, should do something about this». The ecological crisis is immediately framed as a general crisis, affecting everyone indiscriminately. The reference to fossil fuels identifies a clear and recognizable enemy – one that is, however, easy to overcome through technological development.

Musk repeats a gesture of abstraction which constructs the idea of a universal human totality, both responsible for and victim of the crisis, thereby erasing the responsibility

---

Riofrancos (2023) refers to as the *security–sustainability nexus*. Cfr. T. Riofrancos, *The Security–Sustainability Nexus: Lithium Onshoring in the Global North*, in «Global Environmental Politics», 23, n. 1, 2023, pp. 20–41.

60 G. Rose, *Visual Methodologies. AN Introduction to the Interpretation of Visual Materials*, Sage Publications, London 2007.

61 S. Hall, *Culture, the Media and the «Ideological Effect»*, in J. Curran, M. Gurevitch, J. Wollacott (eds.), *Mass Communication and Society*, Edward Arnold, London 1977, pp. 315–48.

62 S. Jasanoff, *Future Imperfect: Science, Technology, and the Imaginations of Modernity*, in Jasanoff, cit.

63 [https://www.youtube.com/watch?v=NvCIhn7\\_FXI&ab\\_channel=Tesla](https://www.youtube.com/watch?v=NvCIhn7_FXI&ab_channel=Tesla).

64 Musk’s shift from being a guru of technoutopian progressivism and mainstream environmentalism to a leader of the neoconservative Right is currently one of the key areas of development in my research.

of a specific economic, political, and social system<sup>65</sup>. Musk reaffirms the Anthropocene as a «white public space»<sup>66</sup>, one that obscures the causal relations underlying the current crisis and the differential ways in which it manifests and affects vulnerable subjects, concealing them behind a generic identification with ‘humanity’ – a humanity that is, however, white and Western. Moreover, the whiteness of the Anthropocene, with its presumed universality, determines the boundaries of what is sayable and unsayable, its epistemology, and consequently the possible responses to the crisis.

As the video continues, Musk presents a simple and effective solution: the sun, a free source of energy that «shows up every day and produces ridiculous amounts of power». According to Musk, the only problem lies in storing that energy – precisely where Tesla Energy intervenes, with its energy storage devices and electric batteries. He thus offers an apparently straightforward, fully technological solution to the crisis – one that is not in conflict with economic growth and development but aligned with it. The development of efficient electric batteries, along with solar panels and other technologies, is framed as already projecting us into a clean, fair, and green future. Technological and economic development are not only compatible with ecological challenges, they become their main drivers. These technologies are thus presented as mediators between nature and humanity, as instruments of reconciliation between the two poles of the Cartesian dualism.

If we compare this discourse with a more contemporary example, we can observe the same mode of representing the ecological crisis in a commercial<sup>67</sup> by the Japanese company LG Energy Solution, the world’s second-largest producer of electric batteries, controlling 14% of the global market. The video, titled *Introducing LG Energy Solution Global Newsroom*, was released on the company’s YouTube channel on May 30, 2022. A female voice explains, in a tone meant to sound simple and direct but that comes across instead as rather flat and reductive, what climate change is:

Have you ever been stuck at home because of a flood triggered by weeks of rains? Who would have thought of summer heat so severe that it would drive everyone to turn on their air conditioners and cause a massive power outage? Surprisingly this happens in many parts of the world. It’s all because of climate change and carbon emission are a major contributor. Sadly, the climate crisis has now become part of our daily lives.

«Surprisingly», the video states, «this is happening all over the world», and «sadly», «climate change has now become part of our everyday life». Fortunately, it continues,

65 Cfr. J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, Verso, Londra/New York 2015; A. Malm, A. Hornborg, *The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative*, in «The Anthropocene Review», 1, n. 1, 2015, pp. 62-69; L. Lewis, M.A. Maslin, *Defining the Anthropocene*, in «Nature», 519, n. 7542, 2015, pp. 171-180; D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, NERO, Roma 2019; Z. Todd, H. Davis, *On the Importance of a Date, or Decolonizing the Anthropocene*, in «An International Journal for Critical Geographies», 16, n. 4, 2017, pp. 761-780.

66 Z. Todd, *Indigenizing the Anthropocene*, in H. Davies, E. Turpin (eds.), *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, Open Humanities Press, London 2015, pp. 241-254.

67 [https://www.youtube.com/watch?v=Izr9HZVvjY0&ab\\_channel=LGEnergySolutionGlobal](https://www.youtube.com/watch?v=Izr9HZVvjY0&ab_channel=LGEnergySolutionGlobal).

governments and corporations are working to solve the problem by promoting the use of electric vehicles and energy storage systems (ESS). LG, it explains, produces the electric batteries that will lead us toward a more sustainable world. The tone of the video is very relaxed – there is no trace of alarmism; the climate crisis is presented as a problem for which there exists a simple, straightforward solution.

Sabine LeBel has described the imaginary of renewed harmony between nature and technology, promoted by the tech companies of transition, through the concept of the technological sublime – borrowed from Perry Miller and Leo Marx, who first coined it. According to Miller and Marx, the technological sublime constitutes a contradictory impulse that fervently celebrates technology while simultaneously neglecting the consequences of industrialization and the infrastructures tied to new technologies<sup>68</sup>. It is the supposed novelty of such technologies that allows the sublime to emerge, in the continuous celebration of innovation that projects us into a radiant future and constructs green technologies as harbingers of both social and ecological harmony. The sublime is indeed tightly bound to the future and to the image of it produced through technology<sup>69</sup>.

According to Devyn Remme, salvation imaginaries based on innovation serve to construct the notion of zero-emission electric vehicles: «This semiotic maneuver makes negative externalities disappear, ignoring environmental pollution and social displacement at remote sites of extraction and failing to account for the high carbon and water intensity present in the extraction, manufacture, and discard of Li-ion batteries»<sup>70</sup>.

Electric batteries – and the green technologies associated with them – are presented as the core element for overcoming the crisis<sup>71</sup>. This is an example of ‘technological fix’<sup>72</sup> or ‘green fix’<sup>73</sup>. As Fox describes, so-called green capitalism is grounded in the idea that the ‘free’ market is the most effective means to lead the transformation of the economy

68 S. LeBel, *Wasting the Future: The Technological Sublime*, *Communications Technologies, and E-waste*, in «communication +1», 1, n. 1, 2012.

69 *Ibidem*.

70 D. Remme, S. Sareen, H. Haarstad, K. Rommetveit, *Electric Vehicle Paradise? Exploring the Value Chains of Green Extractivism*, in «International Development Policy | Revue internationale de politique de développement», n. 16, 2023, <https://journals.openedition.org/poldev/5406>.

71 As further evidence of the centrality of electric batteries among transition technologies, the three inventors who progressively developed and refined this technology – John Goodenough, Stanley Whittingham, and Akira Yoshino – were awarded the Nobel Prize in Chemistry in 2019, the very same year the Green New Deal was being promoted: «Through their work, John Goodenough, Stanley Whittingham and Akira Yoshino have created the right conditions for a wireless and fossil fuel-free society, and so brought the greatest benefit to humankind». Lithium batteries are here presented as a benefit for all humanity, and, once again, technological development is framed as the driving force behind collective social and ecological improvement. The emphasis on *humankind* further reveals a form of universalism that often characterizes Western discourses on both the ecological crisis – depicted as a problem affecting the planet uniformly – and its solutions – ecological transition as a one-size-fits-all remedy. Cfr. Nobel Prize 2019, p. 7, available at: <https://www.nobelprize.org/prizes/chemistry/2019/popular-information/>.

72 N.J. Fox, *Green capitalism, climate change and the technological fix: A more-than-human assessment*, in «The Sociological Review», 71, n. 5, 2023, pp. 1115-1134.

73 S. Holgersen, A. Malm, «Green Fix” as Crisis Management. or, in Which World Is Malmö the World’s Greenest City?, in «Geografiska Annaler: Series B, Human Geography», 97, n. 4, 2015, pp. 275-290.

toward a sustainable future, aiming to replace ‘natural capital’ with ‘human ingenuity and technological development’<sup>74</sup>. It is the belief that the ecological crisis can be solved while continuing to produce value, in a ‘business as usual’ logic. More importantly, it is the belief that the crisis might even become an economic opportunity, making technological and economic development the engines of ecological transition, through ‘green spirals, in which new environmentally-friendly infrastructure and energy technologies create new markets, which in turn encourage further technological innovation’<sup>75</sup>.

Furthermore, the notion that the answer to the crisis can be so simply advanced through technological progress implemented by capitalist companies serves to neutralize any critical questioning of the *status quo* and the unjust social structures at the root of the problem. It legitimates corporations as the sole agents not only of technological but also political and moral progress<sup>76</sup>. The ecological crisis is thus depoliticized, framed as a market opportunity and solvable through seamless technological change<sup>77</sup>. This narrative also constructs the idea that salvation lies in the use of transition technologies – framing the protagonist/hero of the crisis as a technological user who saves the world through the consumption of technological products themselves.

Elon Musk’s explicit endorsement of Trump in the 2024 U.S.A. elections, and more broadly the shift of Silicon Valley toward neo-reactionary politics<sup>78</sup>, then, fits seamlessly within this framework. On the one hand, there is the economic interest in deregulation and tax cuts championed by Trump; on the other, the anti-democratic belief that humanity’s collective and social progress is determined by technology, and that tech corporations are the ultimate promoter of this process<sup>79</sup>.

As has been widely analyzed, figures such as Elon Musk present themselves as heroic characters, capable of transcending all limits and carrying a messianic mission of epochal social transformation through their visionary creativity – the one that promises a new world and a new order, with the entrepreneur as its guide<sup>80</sup>. The ‘fascistization’ of technology companies, or even what some have called techno-feudalism, should therefore not be seen as a rupture or transformation, but rather as the natural expression of the ideology permeating the technological entrepreneurial milieu. The same messianic and anti-democratic conception of social progress that animates this ideology is precisely the one that, a decade ago, informed Elon Musk’s discourses around the ecological crisis.

74 N.J. Fox, *Green capitalism, climate change and the technological fix: A more-than-human assessment*, cit., p. 263.

75 Ivi, p. 117.

76 C. Rhodes, *Woke Capitalism: How Corporate Morality is Sabotaging Democracy*, Bristol University Press, Bristol 2021.

77 E. Swyngedouw, *Whose environment?: the end of nature, climate change and the process of post-politicization*, in «Ambiente & sociedade», 14, 2011, pp. 68-87.

78 H. Smith, R. Burrows, *Software, Sovereignty and the Post-Neoliberal Politics of Exit*, in «Theory, Culture & Society», 38, n. 6, 2021, pp. 143-166.

79 Cfr. J. Armistead, *The Silicon Ideology*, in «Archive.org», 18, 2016; H. Smith, R. Burrows, *Software, Sovereignty and the Post-Neoliberal Politics of Exit*, cit.

80 C. Ibled, ‘Founder as Victim, Founder as God’: Peter Thiel, Elon Musk and the two bodies of the entrepreneur, in «Journal of Cultural Economy», 18, n. 5, 2025, pp. 629-649.

### 4. Technologies as Black boxes

As I showed, the twin transitions are presented not merely as transformations of economic and technological infrastructures, but more fundamentally as social and ecological transformations – supposedly oriented toward greater harmony with ‘nature’ and toward social equity. This idea is possible because it lies on a utopian/determinist socio-technical imaginary that makes the technical device a neutral tool, external to both social and ecological relations – a ‘black box’<sup>81</sup> that operates, seemingly, as if by magic<sup>82</sup>. A sociotechnical imaginary associated with the imperial mode of living, that could also be described as ‘green-tech-determinism’, emphasizing its ecological dimension: that is, the presumption that technologies are capable of transforming ecologies while remaining entirely disconnected from ecological relations.

This imaginary, in fact, works because it makes the technical device a simple object that, when given certain inputs, produce specific outputs. The very design of batteries – whether in computers, phones, or cars – is intended, as with most consumer technological devices, to obscure their internal functioning and make them difficult to access. As artist and theorist Samir Bhowmik writes, «the industry designs portables to discourage users to tinker and with the intention of discard after a few years. Not only batteries are glued within the body of the device, but merely to uncover them from within the bowels of the machine requires expertise and specialized tools»<sup>83</sup>. The materials and the complex mechanism that make up the battery are invisible and punctualized. Punctualization – a term of the Actor-Network Theory – describes, according to Jussi Parikka, the process through which various components are assembled into a single, complex system that can be used as a unified object<sup>84</sup>.

The development of technological objects as black boxes – that is, as tools meant to be used without being understood – is one of the foundational characteristics of contemporary technological advancement<sup>85</sup>. More broadly, black-boxing involves the erasure of all the processes of labor and knowledge sedimentation, the social, economic, and political infrastructures, the materials, and the logistical systems that enable the actualization of the technical object. From an ecological point of view, black-boxing thus entails the erasure of the complex ecological web from which the device emerges. In a world where the primary mode through which technologies are presented is often that of commodities, it is crucial to note that, if – as Marx argued – the nature of the commodity is to conceal the ‘social’ relations that underpin it, it is also its nature to conceal the ‘ecological’ relations that make its existence possible. Sean Cubitt, drawing on Marx, refers to lithium batteries as ‘social hieroglyphs’: «an ostensibly innocent artifact in which is disguised a world of complex networks that, however, present themselves to humans in

81 Cfr. B. Latour, *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*, cit.

82 Cfr. N. Atanasoski, K. Vora, *Surrogate humanity: race, robots, and the politics of technological futures*, cit.

83 S. Bhowmik, *The Battery is the Message: Media Archaeology as an Energy Art Practice*, in «communication +1», 7, n. 2, 2019, p. 5.

84 Cfr. J. Parikka, *A geology of media*, cit.

85 *Ibidem*.

‘the form of a movement made by things, and these things, far from being under their control, in fact control them’»<sup>86</sup>. The process of black-boxing therefore results in the invisibilization of the extractive and productive networks – along with the material, ecological, and human exploitation – that sustain them. It enables the erasure of those forms of extractivism related to the ecological transition from the narrative – that we called green extractivism<sup>87</sup> or renewable extractivism<sup>88</sup>.

The process of black-boxing thus sustains, in turn, the processes of exploitation of land and nature, which are conceived as property and as resource<sup>89</sup>. In line with ecofeminist critics<sup>90</sup>, the earth and its elements are regarded merely as reserves of resources, whose extraction is not seen as problematic but rather embraced as a key element in resolving the ecological crisis itself<sup>91</sup>. It is precisely this process of ‘erasure’ – of extractive and exploitative processes – that enables, as previously discussed, the production of that ‘outside’<sup>92</sup> which allows the costs of social and ecological reproduction underpinning the transition to be taken for granted – and thus to feel safe and absolved of responsibility – thereby ensuring the hegemony of the imperial mode of living.

### 5. The ‘Imperial’ Subject and its ‘Miner(e)al’

To summarize the arguments outlined in the previous paragraphs, the sociotechnical imaginary, implicit in the imperial mode of living and that inform the discourses around transition, is a techno-utopian imaginary, one that promotes technology as the means to achieve a perfect, just, and ecological society in the future. Underpinning this vision is a deterministic conception of technology: technology is understood as having an internal logic of development, autonomous from social, economic, political, cultural, and – in this case – ecological dynamics. Yet, paradoxically, it is precisely by virtue of this internal logic that technology is also thought capable of driving those very dynamics, including social and ecological progress.

86 S. Cubitt, *Finite media: environmental implications of digital technologies*, Duke University Press, Durham-London 2017, p. 65.

87 Cfr. A. Dunlap, J. Jakobsen, *The Violent Technologies of Extraction: Political ecology, critical agrarian studies and the capitalist worldeater*, cit.; J. Verweijen, A. Dunlap, *The evolving techniques of the social engineering of extraction: Introducing political (re)actions ‘from above’ in large-scale mining and energy projects*, cit.; D.V. Kingsbury, ‘Green’ Extractivism and the Limits of Energy Transitions: *Lithium, Sacrifice, and Maldevelopment in the Americas*, cit.

88 Cfr. D. Del Bene, *More dams, more violence? A global analysis on resistances and repression around conflictive dams through co-produced knowledge*, cit.

89 Cfr. S. Cubitt, *Finite media: environmental implications of digital technologies*, cit.

90 C. Merchant, *The Death of Nature*, Harper & Row, New York 1980; V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London 1993; I. Stengers, *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*, Harvard University Press, Cambridge 2011.

91 Cfr. M. Archer, F. Calvão, *Sustaining Decarbonisation: Energy Storage, Green Extractivism, and the Future of Mining*, cit.

92 Cfr. U. Brand, M. Wissen, *The Imperial Mode of Living. Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism*, cit.



Within this framework, technology is celebrated with an almost religious fervor – an ecstatic and millenarian celebration, the technological sublime – that presents it as both a novelty and the bearer of futurity. In this imaginary, the ecological crisis is framed as an abstract and general condition, one that affects everyone equally, yet for which a reliable solution exists – namely, continued economic development and the technological innovations promoted by tech corporations. Just as the crisis is generic, so too is the Subject that the imaginary of the imperial mode of living seems to hail: a Subject presented as universal, capable of representing Humanity in its entirety.

In relation to technologies, this universal and aspirational figure of the human takes the form of a technological ‘user’ who fulfills their humanity – as the rational, white subject of the imperial mode of living – and orients themselves toward the future through the very technological use. As Biscossi<sup>93</sup>, drawing on Atanasoski and Vora, emphasizes, the technological user is the aspirational figure of the technological imaginary, embodying the ideal of self-determined autonomy characteristic of the modern liberal subject. This is the specific form assumed by the subject of the imperial mode of living in its relationship with technology. Black-boxing enables the framing of technologies as discrete, ready-to-use objects, concealing the infrastructures and forms of exploitation that make them possible. These objects are imagined as external to the user, fully under their control: «The desire for enchanted ‘smart’ technologies [...] to perform the surrogate effect [...] reaffirms post-Enlightenment conceptions of human autonomy, and therefore freedom, as separate from ‘things’ that are intended for pure use. It is in this mode that the enchanted object allows the liberal subject to feel human»<sup>94</sup>.

The presumption of ‘mastery’ over technologies – as mere tools serving the human – produces the illusion of an active, autonomous subject. The technological tool thus appears as a discrete and accessible object, firmly within the grasp of the user who is presumed to command and control it entirely.

Deborah Atanasoski and Kalindi Vora have called this particular configuration of the human-machine relationship ‘technoliberalism’ – a political alibi through which technological development is framed as a promise of human emancipation, while in reality it obfuscates and reproduces racialized and differential conditions of exploitation<sup>95</sup>. We might further add: of ecological exploitation as well. Transition technologies are also framed within this logic, which codes them as tools in the hands of this hegemonic Subject, functioning ‘magically’ and in harmony with ‘nature’. The technological user is thus affirmed as fully human within an ecological framework. The black-boxing that underpins this techno-deterministic logic encodes the idea of a user/subject who is presumed to have full control precisely because the infrastructural networks from which these technologies emerge – and which enable their functioning – have been erased. In the context of the transition, this subject is realized within a ‘green’ framework that

93 E. Biscossi, *The User and the Used: platform mediation, labour and pragmatics in the gig economy*, Tesi di Dottorato Università L’Orientale, 2023.

94 N. Atanasoski, K. Vora, *Surrogate humanity: race, robots, and the politics of technological futures*, cit.

95 *Ibidem*.



posits them as the protagonist resolving the ecological crisis through the consumption of new technologies while preserving his attachment to imperial privilege intact.

The Subject I am positing here as the subject hailed within the sociotechnical imaginary of the imperial mode of living is, therefore, an autological subject – a subject of liberal law, capable of self-determination and oriented toward the future<sup>96</sup>. Their freedom is the freedom of the ‘I’, the subject who can enunciate themselves – even in the context of ecological crisis – claiming protagonism over both present and future. However, the hegemony of this subject depends on the erasure and invisibilization of the materiality of technology – both in terms of the raw materials from which it is made and the labor and exploitation of vulnerable and often racialized bodies involved in its production. The imperial mode of living, as mentioned, allows those who have access to it to take for granted – and to remain blind to – the costs of social reproduction. Again, this invisibilization is enabled by the production of a techno-utopian imaginary and the glorification of the technological sublime, which together produce the effect of technologies that function as if by magic, as black boxes severed from social and ecological relations.

The imperial mode of living produces specific subject, attached to their privilege. The hegemony it generates is bound to a determinist sociotechnical imaginary addressing technological subjects/users oriented toward the future. This hegemony is made possible precisely through the disavowal and invisibilization of the mineral, which thus becomes the repressed – the ‘real’<sup>97</sup> – of the imaginary, its ‘miner(e)al’. In Lacanian terms, the real is that which eludes – and must remain excluded from – both the imaginary and the symbolic. It must remain repressed because its surfacing would destabilize the symbolic order as well as the imaginary identity of the subject. The mineral thus emerges as the real of the imaginary underpinning ecological transition, its unsayable: it reveals that the identity of the subject/user cannot exist without the exploited labor of miners in Chile or Congo, without the suicides of Chinese factory workers<sup>98</sup>, without the existence of electronic waste dumps<sup>99</sup>. Nor can it exist without the desertification and ecological devastation of mining regions, the prostitution and rape in mining towns like Antofagasta in Chile<sup>100</sup>, the pollution of oceans by cargo ships, or the cancers and genetic malformations suffered by those living or working near dumpsites in Ghana, China, and Nigeria. It cannot exist, that is, without the complex web of relations that sustain the infrastructures of the transition.

The mineral, as the concrete materiality of transition technologies, condenses the racial and ecocidal violence upon which they are built. Once the black box is opened –

96 E.A. Povinelli, *Economies of the Abandonment. Toward a Theory of Intimacy, Genealogy, and Carnality*, Duke University Press, Durham-London 2006.

97 J. Lacan, *Scritti*, cit.

98 J. Chan, M. Selden, N. Pun, *Dying for an iPhone: Apple, Foxconn, and the Lives of China's Workers*, Chicago 2020.

99 S. Abalansa, B. El Mahradi, J. Icely, A. Newton, *Electronic Waste, an Environmental Problem Exported to Developing Countries: The GOOD, the BAD and the UGLY*, in «Sustainability», 13, n. 9, 2021, <https://doi.org/10.3390/su13095302>.

100 M. Arboleda, *Planetary Mine. Territories of Extraction under Late Capitalism*, Verso, London & New York 2020.

once the mineral makes its appearance – it emerges as trauma, as ghost, haunting the comfort of the Subject, dismantling their symbolic order and their imaginary identity. The mineral speaks on behalf of the chemical solvents and toxic residues used in refining, the particulates emitted by cargo ships, and the devastation wrought by e-waste. But it speaks even more forcefully on behalf of the exploited bodies of workers – from miners to e-waste-pickers, with their lungs full of heavy dust – of Indigenous communities dispossessed of their land and water, and of all the vulnerable subjectivities affected by these processes.

The mineral thus becomes the prism through which to deconstruct the hegemonic imaginary of the imperial mode of living, revealing its inconsistency – because once the technologies of the transition are viewed through, and from, the perspective of the mineral, they prove to be nothing more than a means of maintaining existing hierarchies of exclusion and the privileges of those who have access to the imperial mode of living, at the expense of the rest of the world. The ecological transition therefore appears as the very form through which the imperial mode of living ensures its own reproducibility within the context of the ecological crisis. This is a form of what the Critical Computation Bureau terms ‘recursive colonialism’: «we understand recursivity, [...], to be about the self-regulation, self-adaption, and self-regeneration of systems – including the recursive regeneration of the colonial episteme, which we call ‘recursive colonialisms’»<sup>101</sup>. To start from the mineral – not as a neutral component of technology, but as a destabilizing lens – allows us not only to enter the «extractive zone» and witness the reality of green extractivism, but also to start thinking technologies as part of social and ecological relations, bringing into (our) view «submerged perspectives [...] anchored within social ecologies that reorganize and refute the monocultural imperative»<sup>102</sup>, counter-imaginaries that resist the universalist and techno-determinist imaginary, and can propose, from the situated contexts of exploitation, alternative technological futures<sup>103</sup>.

In other words, it destabilizes the sense of security of those who have access to the imperial mode of living, undermining their presumed identity, universality, and futurity. It exposes how these subjects are constituted only through the fragmentation and exploitation of a multiplicity of other subjectivities – those to whom such identity is denied, to whom access to the future is foreclosed, and who are confined within an extractive and colonial present. Phantom subjectivities that haunt the imperial Subject – rendered invisible, yet becoming visible when seen in the backlight of the sociotechnical imaginary of the imperial mode of living, through the deconstructive prism of the mineral.

101 Critical Computation Bureau, *Editorial – Dialogues on Recursive Colonialisms, Speculative Computation, and the Techno-social*, in «E-Flux», 123, n. 12, 2021, p. 1.

102 M. Gómez-Barris, *The extractive zone: social ecologies and decolonial perspectives*, cit.

103 I cannot elaborate further here due to space constraints; however, this will be the focus of an article I am currently developing.

FRÉDÉRIQUE KRUPA\*, ALICE D. PEINADO\*\*

## FROM SUSTAINABILITY TO DEGROWTH: CONFRONTING NEOLIBERAL LOGIC IN THE ECOLOGICAL-DIGITAL TWIN TRANSITION

### Abstract

This article revisits Bruno Latour's call for a 'new climate regime' to critique the dominant frameworks that have shaped responses to climate change since the 1970s. Sustainable development has been largely co-opted to sustain economic growth; environmental justice has raised crucial questions of equity but remains constrained by neoliberal paradigms; and digitalization, often promoted as a green solution, deepens extractivist and energy-intensive dynamics rather than transforming them. Together, these approaches obscure the ontological and political shifts required to face what Latour describes as the "new instability of nature". Drawing on decolonial and post-development perspectives, the article argues for a paradigm that moves from systems of production toward systems of generation, foregrounding relational, locally embedded, and pluriversal practices. Only by embracing such an earthbound praxis – attentive to interdependence and shared responsibility among humans and more-than-human agent – can climate governance escape the illusions of green growth and address the roots of ecological breakdown.

**Keywords:** Climate Regime, Digital Transition, Environmental Justice, Neoliberalism, Sustainable Development

### 1. Introduction

This essay argues, following Bruno Latour, that we currently face a 'new climate regime' and «a new instability of nature»<sup>1</sup>, requiring a departure from the very concept of 'nature' that historically has informed our understanding of and solutions for today's environmental and climatic crisis<sup>2</sup>. Such a concept, Latour states in *Face à Gaïa*, «now appears as a truncated [...] simplified [...] political representation of the world's otherness»<sup>3</sup>. What is required is not merely a reframing of environmental problems, but a profound ontological shift – a reconsideration of what it means to exist and act in a world shaped by plural, entangled agencies. Rather than seeking linear explanations or systemic fixes, Latour invites us to attend to the complex mediations through which hu-

---

\* École de design Nantes Atlantique – f.krupa@lecolededesign.com.

\*\* École de design Nantes Atlantique – alicepainado@gmail.com.

1 B. Latour, *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris 2015, pp. 11-49. Please note that all translations from the original version are by the authors.

2 B. Latour, *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris 2004. D. Chakrabarty, *The climate of history: Four theses*, in «Critical Inquiry», 35, 2009, pp. 197-222. P. Charbonnier, *Abondance et liberté: Une histoire environnementale des idées politiques*, La Découverte, Paris 2020.

3 B. Latour, *Face à Gaïa*, cit., p. 51.

mans and non-humans co-construct hybrid realities<sup>4</sup>. From this standpoint, the ‘critical zone’ of environmental transformation emerges not as a space of crisis alone, but as a site for rethinking agency, interdependence, and responsibility. This in turn calls for new paradigms to guide us through a just and viable environmental transition.

Longstanding approaches to climate change – notably sustainable development and environmental justice endeavors, but also the more recent calls for a twin environmental and digital revolution – fail to clearly address the plural and entangled agencies evoked by Latour. They encourage solutions that maintain the *status quo*, rather than addressing the fundamental causes of the environmental and climate crisis. For example, while digitalization has brought about new ways to quantify, model, monitor and ultimately predict climate change and complex environmental issues with the hope of managing a just and efficient environmental transition, recent research indicates that digitalization represents a heavy burden on the environment<sup>5</sup>.

This article discusses various responses to climate change since the 1970s, focusing particularly on degrowth versus sustainability approaches, and on the environmental justice paradigm. It argues that sustainability approaches were co-opted to serve political and economic rather than environmental issues and that as a result they lost their capacity to enact real transformative change. The environmental justice paradigm developed partially to underline the deeply inequitable character of the climate crisis, and to address the issue of who should bear the burden of climate change. However, it also lacks substantive momentum within a political context that remains predominantly structured by capitalist and neoliberal paradigms, which frame economic growth as contingent upon market-driven mechanisms.

The article then examines the recent call to integrate environmental and digital transformations, warning that digitalization on its own cannot resolve the climate crisis and may, if uncritically promoted, obscure the need for more systemic environmental action. While predictive digital models increase our understanding of climate change and, in some cases, also help optimize sustainable processes linked to a circular economy model, digitalization *per se* does not provide a solution to the climate crisis. This is so because digitalization dramatically increases the use of the resources responsible for climate change and contributes to the processes accelerating it, notably in its latest reiteration via generative AI models. The digital transformation fails to challenge the foundational political, social, and economic capitalist model responsible for climate change. It is intrinsically linked to it and can be seen as a continuation of the technological developments behind global warming and the advent of the Anthropocene<sup>6</sup>.

---

4 B. Latour, *Politiques de la nature*, cit.

5 F. Creutzig *et alii*, *Digitalization and the Anthropocene*, in «Annual Review of Environmental Resources», 6, n. 47, 2022, pp. 479-509. UNESCO, *Smarter, Smaller, Stronger: Resource-Efficient Generative IA & The Future of Digital Transformation*, UNESCO, Paris 2025. J. O'Donnel, C. Crownhart, *We did the Math on AI's Energy Footprint. Here's the Story You Haven't Heard*, in «MIT Technology Review», May 20, 2025 <https://www.technologyreview.com/2025/05/20/1116327/ai-energy-usage-climate-footprint-big-tech/>

6 F. Creutzig *et alii*, *Digitalization and the Anthropocene*, cit.

Revisiting Latour's call for a new climate regime, the article summons recent approaches linked to decolonial theory in its last section, to argue that we are in dire need of a different paradigm, or set of paradigms, mostly embedded in local understandings of environmental change but moving beyond the environmental justice model. The question then is how we can transform our current climate regime to address the «new instability of nature» evoked by Latour to provide viable and truly sustainable answers to climate change.

## 2. Responses to Climate Change since the 1970s: Degrowth versus Sustainability Approaches

As Aykut and Dahan have shown in *Gouverner le Climat? 20 Ans de Négociations Internationales*, the notion 'climate regime' has a long history in the field of international relations, where it traditionally refers to the political, legal, and institutional frameworks that govern global affairs<sup>7</sup>. A 'regime', in this sense, refers to «the political arrangements, treaties, international organizations, set of legal procedures» that structure and organize international politics<sup>8</sup>. 'Regimes' are normative frameworks constraining governments into compliance with internationally negotiated laws and are considered a means towards the «progressive emergence of an international system regulated by norms and institutions»<sup>9</sup>. They are international governance mechanisms. When applied to climate change, however, regime takes on an added multi-dimensionality by integrating scientific and discursive dimensions<sup>10</sup>. Consequently, as Aykut and Dahan argue,

the climate regime has been based on three main elements: (1) a political process and scientific expertise that are separate but closely linked; (2) a 'burden-sharing' strategy [...] with CO<sub>2</sub> emission reduction targets and carbon stabilization objectives, the definition of which is an essential distinction in climate negotiations; and, finally, (3) a distinction between industrialized and developing countries which was initially very clear, but which has tended to become blurred with the rise of the major emerging countries.<sup>11</sup>

It is this approach to climate governance that Latour challenged arguing that we need a 'new climate regime' that rethinks the ontological and political foundations of our response to climate change.

Concerns with climate change began to be voiced more earnestly in the 1970s amidst wider environmental concerns regarding the preservation of nature, industrial pollution or the adverse effects of industrial farming to name just a few. Two events stand out: the

7 S.C. Aykut, A. Dahan, *Gouverner le climat? 20 ans de négociations internationales*, Science Po Les Presses, Paris 2015, pp. 63-65.

8 Ivi, p. 61.

9 Ivi, p. 62.

10 Ivi, p. 67.

11 Ivi, p. 66.

publication of *Limits to Growth* by the Club of Rome in 1972, and the United Nations' Stockholm Conference on the Human Environment in the same year that led to the establishment of the United Nations Environment Program. UNEP was a first step towards the establishment of a global agenda on the environment, seeking to highlight the importance of a healthy environment for people everywhere<sup>12</sup>. It especially raised awareness globally about the importance of preserving the planet. Its mandate was «to monitor the state of the environment, inform policy making with science and coordinate responses to the world's environmental challenges»<sup>13</sup>. *Limits to Growth*, written by a team of MIT experts under the direction of Donella Meadows, was by far more drastic in its stance denouncing Western based economic models promoting industrial development and consumption<sup>14</sup>. It defined economic growth as intrinsically untenable over the long term and advocated a 'zero growth' strategy. The authors maintained that a downscale in production and consumption was needed to ensure long-term sustainability in harmony with planetary limits. They called for a drastic change in our way of being and our productive systems, and advocated degrowth to maintain our standards of living. Highly contested, widely read but still largely unpopular among economists and policy makers at the time, Dennis Meadows argued in 2022 that the book «looked at what was scientifically known and then tried to trace out its political consequences»<sup>15</sup>. In a world driven by economic growth largely based on the exploitation of fossil fuels, its premises made it highly contested for all except diehard environmentalists. UNEP's approach to environmental issues and eventually climate change proved more amenable and less drastic.

Over the 1980s, a whole set of institutions and organizations saw the day, alongside working-groups, experts, and the like, to address the issue of climate change which progressively displaced other environmental issues. Climate change was linked to global warming, the greenhouse effect and CO<sub>2</sub>. Naturally, efforts began to coalesce around how to limit and diminish CO<sub>2</sub> emissions world-wide. Within this framework, the publication of the Brundtland Report, *Our Common Future*, by the UN World Commission on Environment and Development under the aegis of UNEP in 1987, marked a new era in the quest to find solutions to the impending climate catastrophe by aligning environmental protection and social equity with economic growth<sup>16</sup>. The Brundtland Report identified problems while providing viable, albeit moderate, solutions. It replaced calls for degrowth with a model that allied socio-environmental concerns and economic goals. Sustainable development, as defined in the report, became

12 United Nations Environment Programme, *UNEP: 50 years of environmental milestones*, 2022, <https://www.unep.org/environmental-moments-unep50-timeline> (last access 30-9-2025).

13 *Ibidem*.

14 D.H., Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, & W.W. Behrens. *The Limits to Growth*, Universe Books, New York 1972.

15 R. Heinberg, R. Dennis Meadows on the 50th anniversary of the publication of *The Limits to Growth*. 2022. <https://donellameadows.org/dennis-meadows-on-the-50th-anniversary-of-the-publication-of-the-limits-to-growth/> (last access 30-9-2025).

16 G.H. Brundtland, (ed.), *Our common future: Report of the World Commission on Environment and Development*. United Nations 1987. <https://ambiente.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/03/brundtland-report-our-common-future.pdf> (last access 30-9-2025).



a global catchword to address climate change while also holding back its progress. Embedded in sustainability there was and still is the necessity to economically justify environmental transformation – there is no valid or viable environmental protection without economic growth. Sustainable development thus represents the alliance of environmental and social concerns with economic viability. It largely attempts to maintain economic growth while being environmentally and socially equitable and, in its own words, meet « the needs of the present without compromising the ability of the future generation to meet their own needs»<sup>17</sup>.

The Brundtland Report illustrated the state of the planet in stark terms, pointing to «environmental trends that threaten to radically alter the planet, that threaten the lives of many species upon it, including the human species»<sup>18</sup>. But, while it mentioned limits, these were not considered absolute. Overall, it made of sustainable development a human-centric, measured response to climate change with the help of technology:

The concept of sustainable development does imply limits – not absolute limits but limitations imposed by the present state of technology and social organization on environmental resources and the ability of the biosphere to absorb the effects of human activities. But technology and social organization can be both managed and improved to make way for a new era of economic growth.<sup>19</sup>

There is no call for drastic action here as there are only ‘limitations’ to human-generated, adverse environmental trends. Technological innovation could be and was indeed considered a means to usher in a ‘new era of economic growth’, albeit more respectful of the environment.

As Aykut and Dahan suggest, sustainable development was from the start a «political concept, simultaneously normative and performative, that advocates a political alternative»: it does not present itself as an alternative to capitalism’s growth-based model, but as a ‘way out’ that «integrates within the economy the non-economic costs of production»<sup>20</sup>. Retrospectively, the economic pole of the triad ‘environment, society, economy’ proper to sustainability took on such an exclusive role that it largely neutralized both its environmental and social aspects. For Aykut and Dahan, this occurred following the fall of the Berlin Wall and in the aftermath of the major climate conference in Rio de Janeiro in 1992<sup>21</sup>.

Despite the adoption of Agenda 21’s impressive list of goals during the Rio de Janeiro Climate Summit of 1992, results linked to sustainability efforts have been insufficient. One can link this to the increasing influence of neoliberal, deregulated capitalism and the onset of globalization. Over the years, sustainability has been stripped of its potential transformative power. While the concept still resonates, it sadly lacks the impetus and

17 Ivi, p. 24.

18 Ivi, p. 12.

19 Ivi, pp. 24-25.

20 S.C. Aykut, A. Dahan, *Gouverner le climat? 20 ans de négociations internationales*, cit., p. 55.

21 *Ibidem*.



force of its original framework and expectations. In 2015, Edwin Zaccai noted that now that sustainability «has become largely consensual, it can be criticized for being relatively superficial, or even for legitimizing the pursuit of activities whose harmful effects on the environment remain little changed in practice»<sup>22</sup>. Despite this and other critical appraisals, however, sustainable development remains the primary framework within which governments, NGOs and private companies operate when addressing environmental issues today. As a result, other approaches have emerged calling for more drastic actions to combat climate change.

### *3. Environmental Justice as an Emerging Paradigm since the 1980s*

Latour's call for a 'new climate regime' responds to the ineffectiveness of three decades of international negotiations aimed at curbing CO<sub>2</sub> emissions and climate change. North-South disputes over responsibility, along with conflicts about future scenarios and political choices, have largely paralyzed efforts toward durable, collective solutions to climate change. And while many countries have adopted legislation moving towards sustainable development targets, seeking to lower our carbon imprint, this has not been sufficient essentially because most recommendations are neither legally binding nor significantly enforced. Embedded in the debates around notions of climate change and the climate regime are questions about equity and the responsibility of the different actors at its source. It is within this framework that a set of new players emerged, mostly anchored in local communities but having a global reach. Climate and environmental justice initiatives fall under this rubric. They address issues related to recognitional, procedural and distributional justice in relation to resource management, land conflicts, biodiversity conservation, waste management or nuclear energy to mention just a few<sup>23</sup>.

Environmental justice, according to David Schlosberg, demonstrates the disproportionate environmental impacts of economic activities for the most marginalized communities and points to a «recognition of the much more broadly defined conception of environment as 'where we live, work, and play'»<sup>24</sup> as opposed to environmental sanctuaries or nature preservation areas. What Schlosberg names sustainable 'materialism' in opposition to 'development' refers to the emergence of alternative political and economic systems at the community level<sup>25</sup>. Where successful, these movements, often community-led and indigenous, have countered the lethargy intrinsic to the internation-

22 E. Zaccai, *25 ans de développement durable, et après ?* PUF, Paris 2011. See E. Zaccai, *Développement durable : l'idéologie du XXI<sup>e</sup> siècle*, in «Grands Dossiers Sciences Humaines», 14, 2014.

23 A list of initiatives and projects can be consulted via the *Atlas of Environmental Justice* at <https://ejatlas.org/> (last access 30-9-2025).

24 D. Schlosberg, *Theorising environmental justice: the expanding sphere of a discourse*, in «Environmental Politics», 22, n. 1, 2013, p. 39.

25 D. Schlosberg, L. Craven, *Sustainable Materialism: Environmental Movements and the Politics of Everyday Life*, Oxford University Press, Oxford 2019.

al governance practices of the past three decades also challenging the circular economic model underpinning mainstream sustainability approaches. Willi Hass (*et al.*) and Joan Martinez-Alier (*et al.*) argued that: «the industrial economy is not circular; it is entropic»<sup>26</sup>. For Martinez-Alier environmental conflicts, often sidelined in sustainable development discourse, stem from the overuse of resources and ecological degradation, and frequently overlap with social struggles tied to unequal access, identity, and institutional regimes<sup>27</sup>.

By addressing circumscribed, concrete problems, environmental justice movements have raised awareness globally of the challenges faced by communities locally, slowly moving away from sustainable towards more equitable environmental solutions. In so doing, they have coined a new language to address the problematic of climate change, rooted in their everyday struggles. This includes the very term ‘environmental justice’ which underlines how ethnically marked and low-income communities suffer disproportionately from environmental damage, but also its closely related term ‘environmental racism’, as well as ‘ecological debt’, ‘popular epidemiology’, ‘food sovereignty’, ‘biopiracy’ to name just a few<sup>28</sup>.

This new vocabulary underscores how environmental justice approaches counter discourses and practices proper to the growth ethos embedded in capitalism’s capital intensive and fossil fuel-based, neo-liberal, economic model. By addressing the entropic nature of industrial economies, they underscore the limitations of sustainability doctrines based on the ecological cycles of biological materials or the re-use and recycling of discarded materials. In so doing, they introduce into the debate about climate change a multi-varied and plural understanding of how to collectively inhabit our planet<sup>29</sup>.

Yet, despite a series of legal victories over the years, environmental justice, civil society’s tool to combat climate change, has proven insufficient in the face of capitalism’s neo-liberal, production and market logic. In *This Changes Everything: Capitalism vs Climate*, Naomi Klein argues that: «right now, the triumph of market logic, with its ethos of domination and fierce competition, is paralyzing almost all serious efforts to respond to climate change»<sup>30</sup>. For Klein, the collusion between ‘Big Business’ and ‘Big Green’ neutralizes both the social and environmental dimensions of sustainable development and the more radical demands for transforming Western models of production and consumption, subordinating them instead to mainstream economic imperatives that evade confronting the industrial metabolism at the root of climate change<sup>31</sup>. This is not to say

26 W. Haas, F. Krausmann, D. Wiedenhofer, *How circular is the Global Economy ? An assessment of material flows, waste production and recycling in the European Union and the World in 2005*, in «Journal of Industrial Ecology», March 2015. See J. Martinez-Alier, L. Temper, D. Del Bene, A. Scheidel, *Is there a global environmental justice movement?*, in «The Journal of Peasant Studies», 43, n. 3, 2016, pp. 731-755. <https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1141198>

27 *Ibidem*.

28 Ivi, p. 738.

29 A. Kothari, A. Salleh, A. Escobar, *et alii* (eds.), *Pluriverse: A Post Development Dictionary*, Tulika Books, New Delhi 2019.

30 N. Klein, *This Changes Everything. Capitalism vs. Climate*, Alfred A. Knops, London 2014, p. 22.

31 Ivi, p. 16.

that environmental justice efforts are inconsequential and should be abandoned: they have raised awareness about climate justice and integrated issues related to environmental justice and social integrity into the climate change debate, adding to and enlarging the scope of sustainable development. Nevertheless, they remain insufficient before the task at hand.

#### 4. Sustainable development, environmental justice and the expansion of the digital realm

The digital transition has sparked a growing interest in the development of new forms of digital governance, increasingly extending into the field of climate change<sup>32</sup>. Sustainable development has consistently aimed at balancing environmental stewardship with economic growth. In recent decades, this ambition has extended into the digital realm, where ‘green growth’ is often presented as a techno-optimistic strategy<sup>33</sup>: the idea that innovation – especially through predictive digital technologies – can deliver environmental solutions without requiring fundamental changes to economic systems or patterns of consumption. This view, however, sits in a deeply contradictory position. While strategies such as lifecycle assessments, circular design, and biomimetic design<sup>34</sup>, often assisted by digital technology, promise more efficient, less wasteful ways of producing and consuming, they largely operate within the confines of capitalist growth. Furthermore, as Emilie Verdolini argues, «the digital revolution today is still a largely ungoverned process, a mega-trend that is strongly fueled by market forces and powerful interest groups, as well as consumer preferences for digital services»<sup>35</sup>.

Victor Papanek, in *Design for the Real World*, offers a crucial early critique of this tendency<sup>36</sup>. He argues that design cannot be ethically neutral and must resist being a tool for profit maximization when it conflicts with social and environmental wellbeing. Today, this conflict is heightened by our increasing dependence on digital infrastructure – ranging from social networks, streaming platforms and crypto currencies to cloud computing, cloud storage and artificial intelligence – where the very term ‘digital technology’ encompasses multiple, heterogenous realities. Several authors describe the concentration of digital governance in the hands of a handful of United States’ and Chinese tech giants, i.e. the GAFAM and BATX, as a new form of ‘techno-feudalism’, reinforcing global

32 D. Chandler, *Digital Governance in the Anthropocene: The Rise of the Correlational Machine*, in D. Chandler, C. Fuchs (eds.), *Digital Objects, Digital Subjects: Interdisciplinary Perspectives on Capitalism, Labour and Politics in the Age of Big Data*, University of Westminster Press, London 2019, pp. 23-42.

33 G. Babinet, *Green IA : L'intelligence artificielle au service du Climat*, Odile Jacob, Paris 2024.

34 W. McDonough, M. Braungart, *Cradle to cradle: Remaking the way we make things*, North Point Press, New York 2002. J.M. Benyus, *Biomimicry: Innovation inspired by nature*, William Morrow, New York 1997.

35 E. Verdolini, *Interlinkages between the just ecological transition and the digital transformation*, in «European Trade Union Institute», ETUI Working Paper 01, 2023, [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=4329226](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4329226) (last access 30-9-2025).

36 V. Papanek, *Design for the Real World: Human Ecology and Social Change*, Pantheon Books, New York 1972.

dependency and limiting democratic oversight<sup>37</sup>. For others, digitalization is «part and parcel of the inherent dynamics of the Great Acceleration», a ‘Great Digitalization’ that has produced a «digitally orchestrated technosphere» closely tied to the emergence of the Anthropocene<sup>38</sup>. Far from being environmentally neutral, digital technologies impact the environment directly in terms of greenhouse gas emissions, water consumption, and mineral extraction associated with the production, use and end of life of devices, computers, datacenters and network infrastructure, and indirectly via energy exploitation or increases in consumption patterns<sup>39</sup>.

This paradox is most visible in the expansion of global data centers – critical infrastructure for the so-called immaterial digital economy. In *A bout de flux*, Fanny Lopez explains how digital and electric infrastructures are enmeshed into a continuum whose complexity obfuscates its material and energetic components<sup>40</sup>. Since the mid-2000s, the proliferation of streaming media, cryptocurrencies, and large-scale AI systems has led to skyrocketing energy consumption. In the United States, these data centers are increasingly straining regional energy infrastructures, much of which are still powered by fossil fuels. The *Washington Post*’s extensive *Power Grab* series of investigations details how this expansion is exacerbating energy and resource demands in ways that are systematically concealed from the public<sup>41</sup>.

The digital transformation also perpetuates the myth of technological salvation. AI is frequently heralded as a means to manage and mitigate climate change through predictive modeling, environmental monitoring, or efficiency optimization. However, as Kate Crawford illustrates in *Atlas of AI*, these promises obscure the extractive, exploitative,

37 C. Durand, *Techno-féodalisme : Critique de l'Economie Numérique*, La Découverte, Paris 2020. Y. Varoufakis, *Technofeudalism: What killed capitalism*, Melville House, London 2024. GAFAM refers to the five largest American technology companies: Google, Apple, Facebook, Amazon and Microsoft. BATX is an acronym for Baidu, Alibaba, Tencent, and Xiaomi, the four biggest technology firms in China.

38 F. Creutzig et alii, *Digitalization and the Anthropocene*, cit., p. 484. E. Bonnet, D. Landivar, A. Monnin, *Héritage et fermeture: Une écologie du démantèlement*, Éditions Divergences, Paris 2021, p. 94.

39 F. Creutzig et alii, *Digitalization and the Anthropocene*, cit., p. 489.

40 F. Lopez, *A bout des flux*, Éditions divergences, Paris 2022, p. 12.

41 E. Halper, *Amid explosive demand, America is running out of power*, in «The Washington Post», March 3, 2024. <https://www.washingtonpost.com/business/2024/03/07/ai-data-centers-power/>; E. Halper, *A utility promised to stop burning coal. Then Google and Meta came to town*, in «The Washington Post», December 10, 2024. <https://www.washingtonpost.com/business/2024/10/08/google-meta-omaha-data-centers/>; E. Halper, L. Rein, *Three Mile Island owner seeks taxpayer backing for Microsoft AI deal*, in «The Washington Post», October 3, 2024. <https://www.washingtonpost.com/business/2024/10/03/nuclear-microsoft-ai-constellation/>; A. Olivo, *Internet data centers are fueling drive to old power source: Coal*, in «The Washington Post», April 17, 2024. <https://www.washingtonpost.com/business/interactive/2024/data-centers-internet-power-source-coal/>; A. Olivo, W. Neff, *Our digital lives need massive data centers. What goes on inside them?* in «The Washington Post», September 17, 2024. <https://www.washingtonpost.com/dc-md-va/interactive/2024/data-centers-tour-northern-virginia/>; P. Verma, *In the shadows of Arizona's data center boom, thousands live without power*, in «The Washington Post», December 23, 2024. <https://www.washingtonpost.com/technology/2024/12/23/arizona-data-centers-navajo-power-aps-srp/>; P. Verma, S. Tan, *A bottle of water per email: The hidden environmental costs of using AI chatbots*, in «The Washington Post», September 28, 2024. <https://www.washingtonpost.com/technology/2024/09/18/energy-ai-use-electricity-water-data-centers/> (last access 30-9-2025).

and energy-intensive realities of AI's full lifecycle – from rare-earth mineral mining and data harvesting to carbon-heavy model training<sup>42</sup>. In Crawford's view, AI is not just a technical tool, but a political instrument embedded within and shaped by geopolitical, labor, and environmental inequalities.

Moreover, the supposed novelty of AI-driven solutions is largely illusory. Predictive models operate within a 'predefined realm of possibilities', often reinforcing existing social and environmental structures rather than transforming them. This limitation is particularly evident in climate science. As Paul N. Edwards shows in *A Vast Machine*, contemporary climate knowledge is built upon complex computational infrastructures that gather, aggregate, and model vast quantities of global data<sup>43</sup>. These models are invaluable for understanding climate change but cannot by themselves drive political or economic transformation. At best, they help us predict catastrophe; at worst, they serve to simulate concern while deferring meaningful action.

As such, technological innovation – particularly in the digital realm – can feel akin to 'rearranging deck chairs on the Titanic'. While digital models may project the submergence of low-lying nations with precision, they offer little recourse to those communities unless broader economic and political paradigms are challenged. In the end, the optimism of green growth relies on a sleight of hand: it repackages consumption and expansion as sustainability, ignoring the hidden costs and externalities embedded in the infrastructures it promotes. Digital governance is more a mirage than an equitable response to climate change.

### 5. For a new governance: an environmental, decolonial praxis

As Latour reminds us, the issue at stake is one of governance<sup>44</sup>. While a detailed account of Latour's broader philosophical framework lies beyond the scope of this essay, what is most relevant here is his call to fundamentally rethink our understanding of – and relationship to – 'nature' by becoming 'earthbound' in the process<sup>45</sup>. This shift entails approaching the planet from a new vantage point, one that redirects our attention from the abstract notion of 'nature' to the concrete reality of the 'Earth', thereby prioritizing systems of 'generation' over systems of 'production'<sup>46</sup>.

Latour states, in *Où Atterrir ?*, that the dominant 'system of production' that underpins Western industrial models is based on «a specific conception of nature, materialism, and the role of science»<sup>47</sup>. By contrast, the 'system of generation' he proposes involves engaging with:

42 K. Crawford, *Atlas of AI: Power, politics, and the planetary costs of artificial intelligence*, Yale University Press, London 2021.

43 P. N. Edwards, *A vast machine: Computer models, climate data, and the politics of global warming*, MIT Press, Cambridge 2010, <https://doi.org/10.1111/cag.12157> Academia.

44 B. Latour, *Face à Gaïa*, cit., p. 80.

45 Ivi, p. 274.

46 B. Latour, *Où Atterrir? Comment S'Orienter en Politique*, La Découverte, Paris 2017, p. 104.

47 Ivi, p. 105.

a multiplicity of agents, actors, and animate beings, each endowed with distinct capacities for response. This system is grounded in a different material ontology, departs from dominant epistemological frameworks, and leads to fundamentally different policies. It does not aim to extract resources for human use, but to foster the flourishing of *earthbound beings* – all earthbound beings, not just humans.<sup>48</sup>

To think and act within a generative rather than productive paradigm requires a profound epistemological shift. Within this framework, Latour argues that becoming earthbound entails developing new modes of governance capable of engaging with the complex, relational entanglements of multispecies actors implicated in climate change. Admittedly, this is easier said than done.

Latour's generative paradigm seems closely related to recent decolonial, locally driven responses to climate change. Kothari et al., for example, advocate for a 'post-development' world where democracy addresses all 'domains of life' in a continuously 'radicalized' process: their *Post-Development Dictionary* reads as a manual for environmental, economic and social justice that integrates the relational entanglements called forth in Latour's multispecies approach<sup>49</sup>.

As such, it integrates experiences emerging from environmental justice movements that rethink agency, interdependence and responsibility. Arturo Escobar, in *Designs for the Pluriverse*, similarly echoes concerns for environmental justice mentioned above, but clearly situates them in a decolonial, post-developmental approach that runs counter to mainstream capitalist, neo-liberal, economic doctrine<sup>50</sup>. Escobar looks at design as a fundamentally liberating and transformative practice that can help communities reclaim their everyday life by re-configuring their social, ecological and production systems. To do so, however, this demands a radically different understanding of who we are, what we know and what we do, similar to the epistemological shift advocated by Latour. This is a way off from the sustainable development paradigm developed in the 1980s and takes environmental justice to a new level, one where justice is not only a human right but is relationally shared by all earthbound beings<sup>51</sup>.

Resistance to unsustainable production processes<sup>52</sup>; the promotion of just, equitable, participative and more inclusive ways of being and doing; and the forging of new institutional relationships with the natural world that characterize environmental justice's latest incarnation<sup>53</sup> are all constitutive elements of what defines a 'new climate regime'.

48 Ivi, p. 106.

49 A. Kothari, A. Salleh, A. Escobar, et alii (eds.), *Pluriverse: A Post Development Dictionary*, cit., p. 25.

50 A. Escobar, *Designs for the pluriverse: Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*, Duke University Press, Durham 2018, <https://doi.org/10.1215/9780822371816> (last access 30-9-2025).

51 This echoes Schlosberg's argument that: «In its latest incarnation, environmental justice is now also about the material relationships between human disadvantage and vulnerability and the condition of the environment and natural world in which that experience is immersed. Like all iterations of environmental justice over the years, this focus has much to offer communities – both human and non-human». D. Schlosberg, *Theorising environmental justice: the expanding sphere of a discourse*, cit., p. 51.

52 J. Hickel, *Less is more: How degrowth will save the world*, Penguin Random House, London 2020.

53 D. Schlosberg, *Theorising environmental justice: the expanding sphere of a discourse*, cit., p. 49.



### 6. Conclusion: Beyond the Illusions of Green Growth and Towards a More Equitable Model

The ideal of green growth is seductive – it suggests we can reconcile economic expansion with climate responsibility through technological ingenuity. Yet this promise is built on a profound misconception: that the very systems responsible for ecological breakdown can be retooled to avert it, without transforming their underlying logic. That the ultimate challenge is more information or ‘vision’, rather than informational interpretation, collective decision-making, and taking corrective actions. This plays to Mark Fisher’s statement in *Capitalist Realism*, that there is a «widespread sense that not only is capitalism the only viable political and economic system, but also that it is now impossible even to imagine a coherent alternative to it»<sup>54</sup>.

Digital infrastructures – from AI to data centers – are not merely tools but products of a neoliberal paradigm rooted in extractivism, inequality, and ecological denial. As Kate Crawford and others have shown, the apparent immateriality of digital solutions conceals immense energy consumption, exploitative labor, and planetary-scale material flows. These systems don’t escape the problem; they embody it.

This critique gains urgency amid the resurgence of authoritarian regimes that frame environmental regulation as a threat to economic sovereignty. As seen in policy shifts across the globe – from Trump to Milei – environmental rollback is now central to a broader assault on social and ecological protections. This reveals an uncomfortable truth: climate justice is inseparable from economic justice, and neither can be achieved within a model that prioritizes endless growth.

If we are to chart a viable path forward, we must embrace alternatives that confront the roots of our planetary crisis. Degrowth, post-development, and pluriversal design do not aim to optimize capitalism – they aim to move beyond it. As Arturo Escobar argues, we must reimagine design as a practice of relationality, rooted in autonomy, interdependence, and the ontological diversity of ways of being in the world<sup>55</sup>. Likewise, Bruno Latour reminds us that the Earth is not a backdrop to human action but an active, entangled agent within a ‘critical zone’ that demands new modes of governance and inhabitation<sup>56</sup>. These perspectives invite us to shift from a model of production and mastery to one of generation, reciprocity, and responsibility.

The question, then, is no longer whether such alternatives are possible. The question is whether we will find the political and ethical consensus necessary to enact them, before the momentum of catastrophic inertia forecloses the very future they seek to preserve.

---

54 M. Fischer, *Capitalist Realism*, Winchester, London 2009, p. 2.

55 A. Escobar, *Designs for the pluriverse: Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*, cit.

56 B. Latour, *Face à Gaïa*, cit.

## ECOLOGY OF ILLUSION ON THE TRANSFORMATIVE POWER OF DIGITAL NARRATIVES, TERRITORIES AND PERCEPTION

### Abstract

The article re-examines the “twin-transition” strategy of the European Union through a broader framework associated with artistic practice. To do this, the text offers the idea of “an ecology of illusion” to investigate how illusionist scenography – by means of perceptual disruption and speculative narration – reassesses our ways of seeing and inhabiting the world in the Anthropocene. Using as example *The Terrestrial Trilogy* (by Bruno Latour and Frédérique Aït-Touati), we focus on how site-specific installations, utilizing optical devices, media, and affective manipulations of space can create new ecologies of attention. Drawing on the works of Haraway, Ingold, Bishop, Morton, Gombrich and other thinkers, we ultimately argue that these artistic dispositifs provide important tools to reveal the interdependencies articulated in complex ecological relationships and help to reconfigure aesthetics and perception in relation to humans’ enlarged cosmological sense of responsibility to the environment.

**Keywords:** Digital Narratives, Ecology, Illusion, Perception, Territories

The “twin transition” promoted by the European Union aims to combine ecological and digital transformation as parallel and interdependent responses to environmental urgency and technological acceleration. Its ambitions are embedded in the Next Generation EU Programme, which seeks to integrate ecological and digital priorities into public, economic, and social policies.

However, this approach tends to neglect significant aspects of perception, space, and culture. The danger is a technocratic framework that flattens local specificities and wipes out the embodied, lived experiences of land and ecosystems. In going forward, reclaiming perception is also reclaiming territory – not as fixed surfaces, but as fluid, inhabited, contested spaces.

Certain artistic practices – particularly those drawing from traditions of illusion, such as anamorphosis, *trompe-l’œil*, and immersive scenography – propose alternatives. These practices mobilize perceptual intelligence, offering critical and sensory engagement with our conditions of inhabitation in the Anthropocene. Rather than merely visualizing data, they challenge the frameworks through which we perceive ecological and technological realities. They echo the need for situated, embodied attention and relational understanding. Rather than a generic injunction, situated names an epistemic position: as Donna Haraway argues, knowledges are always partial and located, and accountability is tied to position and relation<sup>1</sup>.

---

\* École des Arts Décoratifs, University Bordeaux Montaigne – patrick.laffont@ensad.fr.

1 D.J. Haraway, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in «Feminist Studies», 14, n. 3, 1988, pp. 575-599.

In this sense, attention is not interior focus but a relational practice cultivated within specific situations – akin to Isabelle Stengers’s call for slow science, which demands obligations to the situations that address us<sup>2</sup>. Vinciane Despret describes these as attentional practices: modes of co-presence and mutual attunement that expand who and what can become perceptible<sup>3</sup>. In the same direction, Estelle Zhong Mengual invites us to *apprendre à voir* from the point of view of the living, shifting the regime of visibility toward continuities and sensitive correspondences between human and more-than-human worlds<sup>4</sup>. These practices operate not through abstraction but through direct perception – inviting audiences to experience environmental and spatial complexities through disruption, resonance, and imagination. As such, they offer a counterpoint to technocratic abstraction: a politics of perception in Rancière’s sense – namely, a redistribution of what can be seen, said, and felt<sup>5</sup>.

### 1. *Ecology of Illusion: Conceptual Framework*

This article introduces the notion of an ecology of illusion, which operates along two interlinked trajectories. First, it refers to a long tradition of illusionistic techniques – such as anamorphosis and *trompe-l’œil* – that manipulate visual perception through calculated distortions or perspectival tricks. These artistic strategies do not merely deceive the eye; they disrupt cognitive habits and spatial assumptions by staging the instability of representation itself. Rather than reflecting reality, they produce it through layered constructs of visibility, calling into question the conditions under which perception is formed and stabilized.

Such practices invite viewers into sensory and cognitive engagement, prompting a reflection on how we apprehend space, matter, and the environments we inhabit. Vision is never neutral, but embedded in cultural expectations and modes of seeing that are historically and socially conditioned<sup>6</sup>. In this sense, illusion becomes a critical tool – a perceptual and epistemological technology – that exposes the frameworks of our understanding rather than offering transparent access to the real.

At a time marked by ecological disruption and global instability – what some refer to as the Anthropocene – these perceptual disturbances gain renewed urgency. They become metaphorical and sensorial levers for reconsidering how we inhabit a planet increasingly defined by environmental thresholds and systemic fragility.

Second, the ecology of illusion addresses how artistic representation can generate new forms of awareness and relationality. In the face of accelerating climate breakdown,

2 I. Stengers, *Another Science Is Possible: A Manifesto for Slow Science*, Polity, Cambridge 2018.

3 V. Despret, *What Would Animals Say If We Asked the Right Questions?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2016.

4 E. Zhong Mengual, *Apprendre à voir : Le point de vue du vivant*, Actes Sud, Arles 2021.

5 J. Rancière, *The Emancipated Spectator*, Verso, London 2009.

6 E.H. Gombrich, *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, Phaidon Press, London 1960.

resource depletion, and biodiversity loss, there is a need to rethink our relations with the living world not through information alone, but through a radical reshaping of attention. Contemporary artistic practices – across scenography, virtual or augmented reality, and immersive installation – already shape our shared imaginaries in unprecedented ways, enabled by technological mediation and transdisciplinary invention. Such practices do not merely illustrate ecological issues but recompose the frameworks through which we perceive and relate to them.

They thus activate forms of speculative narrative and sensory attention that challenge dominant representations and make visible phenomena typically abstract or inaccessible, such as planetary shifts, environmental degradation, or the territorial effects of geopolitical extraction<sup>7</sup>. These perceptual dispositifs interrupt normalized regimes of representation, offering instead a grounded, embodied reorientation towards the world – one situated not in distant overview but in the scale of bodily experience.

This reconfiguration of perception is not a passive optical illusion but a critical ecology of vision. It reframes the perceptual field as an object of inquiry and adjustment. Rather than appealing to immersion as an end in itself, the dispositif repositions the spectator's role from reception to co-construction – a redistribution of capacities within the act of seeing<sup>8</sup>. The shift in attention is therefore less a “heightened presence” than a change in the conditions of appearance, through which interdependencies and invisibilities become thinkable and perceptible.

Such transformations engage the politics of the sensible as a reconfiguration of the conditions of appearance – of what is made available to see, say and feel<sup>9</sup>. Rather than relying on a rhetoric of disturbance, these operations make the mediations themselves legible (framing, timing, scale, access), thereby implicating the viewer in the allocation of attention and its ethical stakes for spectatorship. The ecology of illusion acts over time on imaginaries and representations, participating in the ongoing construction of what may be perceived, narrated, and inhabited.

Ultimately, these artistic strategies offer new relational modes of ecological coexistence, asking us to revisit not only how we see the world but also how we are in it. The ecology of illusion becomes a conceptual and perceptual practice with the potential to foster critical discourse, shared responsibility, and collective re-imaginings of the territories we cohabit.

## *2. Point of View / Point of Life: Spatiality and Perception*

The ecology of illusion invites us to transition from a dispassionate “point of view” to a more embodied “point of life.” A “point of view” refers to a spatial siting and visual

7 D.J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016.

8 J. Rancière, *The Emancipated Spectator*, cit.

9 J. Rancière, *The Distribution of the Sensible: Aesthetics and Politics*, Continuum, London 2004.

framing; a “point of life” describes an affective, sensory, and ethical condition of being in the world. Perceiving is not neutral – it’s always imagined through a network of environments, narratives, and relations. This onto-epistemological position asks us to think of vision as an ethical, situated activity<sup>10</sup>.

This shift also recalls the notion of attachments: our lives are made up of material, emotional, and ecological attachments. To see is to relate and attach to those relations. Perceiving becomes relational: one attends to what sits adjacently and around oneself. Illusionist practices like scale inversion, reflection, or anamorphosis stage some form of entanglement, inviting us to perceive otherwise<sup>11</sup>.

Objects, whether art or artifice, have a kind of ontological pressure: they operate within relations, and cannot simply be reduced to a relation<sup>12</sup>. Likewise, environmental phenomena (like climate change or radioactive waste, some have referred to as hyperobjects) – while shaping our reality – are difficult to grasp<sup>13</sup>. Illusionist devices allow us to feel these forces, albeit more indirectly, through perceptual disorientation. Through a subtle alteration of our spatial perception, they engage audiences to reflect active attachments. This is an envisioning of oneself in ways that come into question the anthropocentric self and consider the boundaries between the human and non-human, and the natural and constructed. Our purpose is to demonstrate that illusion functions as aesthetic and cognitive dispositifs for ecological awareness.

Immersive environments serve as relational appliances that reassign perception through technological and narrative mediation. Emerging from code-based systems and interactive structures, digital narratives reframe temporality, agency, and the spatial experience of performance. Instead of presenting linear or fixed storylines, they often employ algorithms, feedback loops, or responsive interfaces.

In this way, digital media do not merely relay perception; they generate new narrative logics, where attention is delineated in real time and where audience, artwork, and system remain porous. There is no pursuit of clarity, only friction – between close and distant, visible and hidden. They resist simplification, opening space for doubt and reformulation: this amounts to a situated crafting of perception.

This is fostered by what some describe as an “ecology of attention”<sup>14</sup>. That is, a form of seeing based on attention, not control, that develops ways of being in uncertainty, responsiveness, and the emergence of meaning through bodily engagement. Here, illusion does not facilitate ways to engage or escape into those other states of being; it enables us to attend to other ways of being by reshaping our default frames.

These perceptual practices collide with an ethics of cohabitation, a call to respond, adapt, and share the same spaces with other lives. Mimetic engagement, walking with

10 B. Latour, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge 1993.

11 B. Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005.

12 T. Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013.

13 G. Harman, *The Quadruple Object*, Zero Books, Alresford 2011.

14 V. Despret, *Habiter en oiseau*, Actes Sud, Arles 2019.

others; tracing and listening – become a way of producing situated knowledge, not reproduction, only resonance<sup>15</sup>. In these senses, illusion interrupts not to escape but to activate this relational capacity.

### 3. *Imitation: Mapping and Understanding the World*

Imitation, or *mimesis*, is not only a fundamental modality for human learning, but also a philosophical and anthropological problem at the heart of representation. From Plato's suspicion of imitation as a degraded copy of truth<sup>16</sup> to Aristotle's valorization of *mimesis* as a natural mode of cognition and catharsis<sup>17</sup>, the mimetic impulse has structured Western theories of perception and art. Anthropologist Tim Ingold views imitation not as mechanical reproduction, but as a way of "following the materials" on continue – a process of empathetic attunement to the environment and its affordances<sup>18</sup>. René Girard, in contrast, theorizes *mimesis* as a force of desire and conflict, suggesting that we want what others want because we imitate their desire<sup>19</sup>. Walter Benjamin and Michael Taussig extend this understanding by pointing to a more sensuous, embodied mimetic faculty – one that enables a relational mode of knowing, prior to language<sup>20</sup>. More recently, cognitive neuroscientist Vittorio Gallese suggests that mirror neurons provide a neurobiological substrate for embodied simulation, allowing us to feel what others feel, making *mimesis* central to intersubjectivity<sup>21</sup>.

When scenographic dispositifs immerse us in altered spatial or temporal frames, they do not merely illustrate or simulate. They reactivate this multi-layered mimetic capacity: engaging our capacity to rehearse, to become other, and to cohabit perceptual worlds in transformation. Artistic practice encompasses numerous forms intended for participants or spectators to experience otherness, collectivity and territory through repetition, variation and sensation. In these practices, imitation is no longer representational, but generative in the sense that it modifies, updates and reinvents reality rather than reproducing it<sup>22</sup>.

Illusionist art, which has a history in *mimesis*, mobilizes this capacity not as spectacle, but as a means to elicit critical perception. From painting to scenography, shadow theatre to digital media, illusionist art challenges the boundary between fiction and "the real".

15 T. Ingold, *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, Routledge, London 2011.

16 Plato, *Republic*, X.

17 Aristotle, *Poetics*, 4.

18 T. Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London 2000.

19 R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972.

20 W. Benjamin, *On the Mimetic Faculty*, in M.W. Jennings, H. Eiland, G. Smith (eds.), *Selected Writings*, vol. 2., 1927-1934, Belknap Press, Cambridge-London, pp. 720-722. M. Taussig, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Routledge, New York 1993.

21 V. Gallese, C. Sinigaglia, *The Shared Mind: Mirror Neurons and the Interpersonal Self*, MIT Press, Cambridge 2011.

22 C. Bishop, *Artificial Hells: Participatory Art and the Politics of Spectatorship*, Verso, London 2012.



*Mimesis* is a dynamic process between the site of familiarity and the site of estrangement<sup>23</sup>. The image – rather than being passive – reveals ruptures and absences that reconfigure the visible<sup>24</sup>. Objects – including artworks and other forms of technology – have their own agency: they act on and structure our relations while remaining irreducible<sup>25</sup>. Yet, objects also are complex agencies that help shape our perception and imagination through built environments, which in and of themselves affect perception and imagination<sup>26</sup>. Illusionist devices reactivate and engage this latent structure into the conscious eye, intentionally directing attention toward interstices, intensities or new configurations of possibility.

Nevertheless, illusion is not a universally embraced construct. In East Asia, absences have equal regard to presence as a means of representing, as is the situated practice of imitating something we look at and being told “no that doesn’t exist”. The thoughtful aesthetic of the gap or *ma* (間) implies it is a meaningful understanding formed of absence and not presence<sup>27</sup>. Space is constructed just as much by what is left out as it is what is mandated for us to look at, or shown<sup>28</sup>. These aesthetic values present a cultural situatedness to what our perception is and what visual description or knowledge could come from lingering in some ambiguity and not clarity.

Illusionist works ask us to reconsider what we perceive and how we habitually respond to it. They introduce calibrated instabilities – conceptual or sensory – that reopen our relation to narratives, environments and others. The aim is not to confuse, but to expose how perception is configured and to free up alternatives. Rather than a “co-participatory state”, these dispositifs enable collective attunements, where proximity, gesture and timing redistribute attention across bodies and environments<sup>29</sup>. What is shared is not one viewpoint, but an evolving choreography of attention.

These devices of the image also grapple with forces that overwhelm our cognition, that are unseen or outside the realm of perception – climate as a system or digital infrastructures that we simply cannot see or sense any longer, for example<sup>30</sup>. Increasingly through mediation, new presents are made and an embodiment of perception is engaged as a co-production of experience. The dispositif notion aims towards the means for us and our encounter in a conceptualization of an ecology of practices – acknowledging knowledge is not situated in control, but in responsiveness, or “vulner-ability”<sup>31</sup>.

23 E.H. Gombrich, *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, cit.

24 G. Didi-Huberman, *Devant l’image*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990.

25 G. Harman, *The Quadruple Object*, cit.

26 L. Mumford, *Technics and Civilization*, Harcourt Brace, New York 1934.

27 F. Jullien, *The Great Image Has No Form, or On the Nonobject through Painting*, trans. J.M. Todd, University of Chicago Press, Chicago 2009.

28 Author’s note: *Ma* (間) is a Japanese concept referring to the interval or space between elements. It emphasizes what is omitted as much as what is shown.

29 E. Manning, *Relationscapes: Movement, Art, Philosophy*, MIT Press, Cambridge 2009.

30 J. Birringer, *Performance, Technology and Science*, PAJ Publications, New York 2009.

31 On “vulner-ability”. The hyphen marks vulnerability as an ability: not a deficit, but a relational capacity to be affected and to respond (what Donna Haraway calls “response-ability”). It reframes attention, care, and co-habitation as practices that require exposure to situations and others, rather than control. I. Stengers, *Une autre science est possible!*, La Découverte, Paris 2013.

These forms of perceptual *mimesis* resonate with the logics of digital responsiveness, where interaction becomes a mode of learning and adjustment rather than replication. As the experience begins to dismantle the real, then the possibilities of readjusting our perception have shifted. Illusion provokes ethical engagements: in attentiveness, in care, in an adjustment to cohabitating. Through thresholds and tensions, it makes the invisible be felt; and that in itself will then adjust that which it means in some way to be with others.

#### 4. Case Study: The Terrestrial Trilogy

*The Terrestrial Trilogy – Inside, Moving Earths, and Viral* – is a scenographic and speculative project developed to rethink modes of representation in the Anthropocene. Combining scientific documents, speculative narration, cartographic strategies, and perceptual devices, it addresses shifts in cosmological, geological, and political frameworks. Each piece invites a reconfiguration of perception by staging disorientation and attention. Illusionist devices – mirrors, anamorphosis, synchronized projections, shifts in scale – interact with scientific visuals and poetic text, building what may be described as a theatre of critical sensibility. Spectators are not passive observers but are activated to reflect on their embeddedness in terrestrial systems.

Since the beginning, I have been responsible for the scenography, lighting, and integration of video systems, designing visual environments from diverse materials – archival images, geological maps, architectural drawings – that reflect how knowledge becomes spatial. The aim was to render the project's conceptual shifts tangible through spatial manipulation and reflective perception.

A particularly radical iteration took place at the Gropius Bau in Berlin during the Down to Earth exhibition (2020), where no electricity could be used. A suspended mirror above a large table enabled visitors to read documents by looking upward – reversing the dominant gaze of classification. This inversion disturbed conventional knowledge hierarchies and demanded a bodily, cognitive adjustment. This scenographic grammar was reinforced through contrasting scales and gestures – from large projections to intimate paper documents handled by visitors. These spatialized oscillations between tactility and abstraction echoed the larger aim: to allow audiences to think through space, perception, and relation. Presented in diverse venues – black boxes, museums, cathedrals, monasteries, lecture halls – each version required a full spatial reconfiguration. This adaptability underpins what I call spatial maieutics: scenography as a form of emergent thought where space, body, and representation co-compose meaning.

Rather than explain ecological phenomena, these installations render invisible forces – tectonic drift, soil transformation, atmospheric thresholds – visibly affective. Through this, audiences are invited to feel the ecological thickness of the world, in line with

the notion of hyperobjects<sup>32</sup>. The trilogy is also published as a book<sup>33</sup>, presenting the dialogues between thought and stage. In an interview, I discussed how scenographic dispositifs act as vectors for affect and critical engagement with knowledge<sup>34</sup>. These experiments extend research on cartographic fiction and critical spatial imaginaries<sup>35</sup>, following Frédérique Aït-Touati's inquiry into narrative cartography and the dramaturgy of knowledge. The experiments prioritize how aesthetic apparatuses might enable complexity to materialize and, further, propose new spatiotemporal and attentional relations – between bodies, systems and territories.

In this way, *The Terrestrial Trilogy* not only criticizes representational regimes but shifts attention to what is now known as the critical zone: the thin, fragile layer where life takes place. Here, Gaia is not a mythic entity, but a dynamic, reactive field requiring us to co-compose with her. If illusion can help reimagine our attachments, it is through its power to render visible the space between visibility and absence, between humans and non-humans.

### 5. Art and the Living: Environment, Culture, Representation

Illusionist performances – understood as sensory and symbolic encounters – interrupt the accepted binaries that classify the living and nature, the biological and the artificial. By presenting and disrupting appearances, and playing along the boundaries of what we are able to see, and able to sense, they expose both our culturally mediated relationship to living beings, and the limit of that mediation. In so doing, this simultaneous orientation calls into question our perception of what we see as “the natural” and “the staged”, providing, again, critical space where representation is an avenue for ethical and political repositioning.

Illusion practices disrupt dominant cultural narratives, exposing the seams that underlie the inheritance of myth we call the living; they displace accepted art histories while making new the visible, sayable and thinkable in the social<sup>36</sup>. In this sense, representation illustrative of real life is not a mirror, it is a site for possible world-making. Artistic practices become sites to work the evidentiary regimes over again because seeing different will also enable different thinking<sup>37</sup>. Illusionist techniques work toward making (feel) able the ideological layering and scaffolding of our relationship to the natural<sup>3</sup>. Every image, illusion or scenographic arrangement carries a responsibility with it in how we

32 T. Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013.

33 F. Aït-Touati, B. Latour, *Trilogie terrestre: Inside – Moving Earths – Viral*, B42, Paris 2022.

34 C. Déchery, *Il faut trahir le document. Retour sur la trilogie terrestre*, interview with P. Laffont de Lojo, in «thaetre.com», 2022.

35 F. Aït-Touati, A. Arènes, A. Grégoire, *Terra Forma: Manuel de cartographies potentielles*, B42, Paris 2019; F. Aït-Touati, *Fictions of the Cosmos: Science and Literature in the Seventeenth Century*, University of Chicago Press, Chicago 2011.

36 J. Rancière, *Le Partage du sensible*, La Fabrique, Paris 2000.

37 J. Berger, *Ways of Seeing*, Penguin, London 1972.

are going to coexist with life forms<sup>38</sup>. The position already suggests an idea of “nature” – that it is never universally shared, but rather historically framed through relational systems and forms of classification<sup>39</sup>; yet it serves to disrupt the given visibilities, showing our gazes and our imaginings, by creating fractures in the historical narratives of ruling life as living.

These artistic forms build out the plurality of possibilities we have that compose worlds. They ask for new stories of imagining and new speculative fictions to help redirect our systems of planning, affect, and ecologies<sup>40</sup>. Not as documentary illustration, but as performative thinking, illusion becomes a methodology to alter relationships and encounters with living beings, spaces and territories. Visual and sensory narratives engage in a cosmopolitics, not as a singular world, but a multiplicity of plural ontologies existing together<sup>41</sup>. These processes that shift boundaries of fiction and reality offer a politics of seeing – where altered conditions of appearance entail altered modes of living. The sensory experience these works offer do not reproduce artificial life, nor do they aestheticize and localize life in spectacular form. These performative modes seek to disrupt ways of perceiving and ways of thinking, to create spaces for new ways of conversing and with the forms that live around and along us<sup>42</sup>. They ask us all to slow down, to doubt and rearrange our attention.

To this end, illusion serves a pedagogy of uncertainty. These events value unstable, incomplete, and at times conflicting feelings and interactions, as a basis for creating “new ways” of cohabiting<sup>43</sup>. Like certain mushrooms that thrive on ruins, and in relational frictions, these works create the conditions for emergence: thresholds created, through frictions, and tensions in which the living can be remade. Such aesthetics call forth an ethics of relation. Not an ethics that glorifies nature, but an ethics that attends to what lives, suffers, resists, and persists. Illusion strategically introduces instability as a method for examining representational assumptions. By shifting frames, scales or sequences, it renders the constructiveness of representation perceptible and negotiable. This does not romanticize disorder; it clarifies how relations with the living are enacted, not as positions over external objects, but as situated entanglements.

These works then highlight the multiple, unstable, and interdependent relations that are life. They respond not by offering simplification, but with juxtaposition, friction and heightened perception. Such an engagement affirms the necessity of articulating a politics of interdependence<sup>44</sup> – a deep and complex acknowledgment of the life that is itself formed through a recognition of the vulnerability of forms of life and the ecological relations they construct.

38 D.J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, cit.

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

40 D.J. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.

41 I. Stengers, *Une autre science est possible!*, cit.

42 A.L. Tsing, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton 2015.

43 A. Krenak, *Idées pour retarder la fin du monde*, Éditions Dehors, Bellevaux 2020.

44 Y. Citton, *Pour une écologie de l'attention*, Seuil, Paris 2014.

Such artistic forms do not offer fixed solutions but rather open ecologies of attention. In care, reciprocity, and listening, they provide a shift in the multifunctional aesthetics of ecological action. Ecological action cannot be at its essence management or compensation, but its essence is presence, relation or continuous transformation. Such forms of attention support embodied and situated understandings of ecology and changing dynamics<sup>45</sup>. What representation becomes therefore is no longer passive reflection or instrumental communication; it becomes an act of connection, and a vector for shared transformation. The illusion-based art carries within itself a capacity to engage in the collective invention of new associated ecological narratives: more durable, sensitive, and just.

### *6. From point of view to point of life*

The ecology of illusion articulated in this study describes a perceptual, critical and speculative endeavor to reconceptualize modes of representation today, in the time of the Anthropocene. It situates illusion as a transformative, rather than deceptive, tool, and as a method for transforming the way we see, sense and live in the world. Through illusionist strategies, ranging from anamorphosis to immersive scenography, this ecology functions to destabilize fixed ways of seeing and sensing, invoking what might be termed an ecology of attention, in which perception itself becomes an ethical relation to the ambient environment, to other beings and to space itself<sup>46</sup>. These perceptual approaches do not attempt to represent the world as it is, but rather seek to make visible the invisible tensions of the world, of dynamic relations, and potential for transformation.

Insofar as they activate the body and imagination, illusion can become a tool for displacement: it sheds light on the constructiveness of what we see, and it opens up possibilities for deeper engagement with dominant narratives. This is a mechanism that, as Rancière coined it, participates in what he termed the distribution of the sensible<sup>47</sup>, redistributing what it is possible to see, say, or feel in a given context. This entails practices that open both phenomenological and symbolic terrains, allowing us to recompose relations to both our territories and our technologies.

This critical way of thinking happens to resonate closely with the twin transition promoted by the European Union – a framework that seeks to tie ecological and digital transformation together as two interlinked imperatives. Yet, as we will argue through this research, the dominant models still neglect the spatial, perceptual and cultural dimensions of response. Artistic practices that include illusion, however, create another path: one that places perceptual experience at the center of reimagining the imaginaries upon which ecological and technological futures are built.

By “technology” we mean not only a tool but a medium of reality – insofar as it determines how we see, how we orient ourselves in space, and ultimately, how we relate to

---

45 V. Despret, *Habiter en oiseau*, cit.

46 E. Zhong Mengual, *Learning to See: The Perspective of the Living*, Actes Sud, Arles 2021.

47 J. Rancière, *The Distribution of the Sensible: Aesthetics and Politics*, cit.

the living. Artful engagements with advanced media, including mirrors, projections, sensors, and digital mapping, can give dimensionality to an abstract complexity of entangled systems and otherwise give rise to new epistemologies<sup>48</sup>. These digital narratives are not mere reflections of the world but participate in its construction through modulation of perception and attentiveness in real time. The scenographic logic of digital narratives produces new epistemologies based on immersivity, relationality, and responsiveness.

Scenography, here conceived as more than stage design but as a living composition of space, light, body, image, sound and matter, becomes a privileged site of potentialities for such exploration. In scenography, the visual comes together with the corporeal, the symbolic with spatiality, and the material with the speculative. It creates space for human and non-human bodies to co-habit, for abstract forces and concrete gestures to offer platforms for inhabiting a space along different lines of co-existence.

Illusionist works respond to this condition by asking us to reconsider what we perceive and how we habitually respond to it. They generate disturbances – whether conceptual (an artist’s position on climate disruption) or sensory (a sudden interruption of our view of Calgary, causing perceptual confusion) – that reengage how we relate to our environments, narratives, and fellow beings. Not to confuse in the sense of masking, but to reveal; to unmake in order to imagine. Rather than a “co-participatory state,” these dispositifs enable collective attunements, where proximity, gesture, and timing redistribute attention across bodies and environments.

These image-based dispositifs also confront forces that overwhelm cognition or evade perception altogether – such as climate as a global system, or the digital infrastructures we can no longer see, sense, or fully grasp. Through mediation, new presents are constructed, and perception becomes an embodied co-production of experience. The notion of dispositif thus points toward an ecology of practices – where knowledge does not reside in control, but in responsiveness, in what we might call “vulnerability”. These forms of perceptual *mimesis* resonate with the logics of digital responsiveness, where interaction becomes a mode of learning and adjustment rather than of replication.

As experience begins to dismantle the real, the possibility of readjusting perception also shifts. Illusion provokes ethical engagement: through attention, care, and the necessity of cohabiting. By operating through thresholds and tensions, it renders the invisible felt – and that, in turn, reshapes what it means to be with others.

Moreover, this ecological understanding of illusion articulates a responsibility to learn from other cosmologies and consider spatial practices that stem from different traditions – practices that address visibility, presence, and world-making through alternative logics. It is not enough to have invented new tools to face planetary crises; we need to cultivate other ways of seeing and sensing – rooted in multiplicity, uncertainty, and shared vulnerability.

Thus, the ecology of illusion opens a critical, poetic, and situated sensibility – one that reframes the conditions of appearance and address, supporting more just, attentive and sustainable forms of co-habitation with other living beings.

48 D.J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, cit.





LUCA TARANTINI\*

## RIPENSARE LA *TWIN TRANSITION*: SPAZI SOCIALI E COLLETTIVI COME LABORATORI DI IMMAGINAZIONE

### Abstract

In today's context of ecological and digital transition, urban spaces are emerging as critical arenas for the material and symbolic construction of alternatives to the prevailing social order. Cities, in fact, can serve as laboratories for experimenting with new – at times radical – models of cohabitation, co-production, and shared governance, through collective inquiry practices and digital innovations that help structure and interconnect public and social space. By integrating participatory practices, citizen science, and digital tools, can we truly envision the emergence of local networks capable of responding to the challenges of the *Twin Transition*, while also fostering solidarity and cooperation among citizens, enterprises, and institutions? This contribution aims to explore – through the multiple contradictions embedded in the urban fabric – whether and how the *Twin Transition* can find practical expression in public and urban spaces, transforming them into sites for imagining and enacting sustainable, collective futures.

**Keywords:** Cities, Citizen Participation, Community, Urban Governance, Urban Spaces

Negli ultimi anni il concetto di *Twin Transition* – l'integrazione sinergica della transizione ecologica e di quella digitale – ha assunto un ruolo centrale nelle agende politiche e scientifiche a livello europeo e globale. L'assunto di base è che sostenibilità ambientale e innovazione digitale non rappresentino processi paralleli, ma convergenti, capaci di rafforzarsi reciprocamente – come espresso nella programmazione europea degli ultimi anni<sup>1</sup> – in grado di migliorare la qualità della vita della società, soprattutto nel contesto urbano delle città.

Questa convergenza, tuttavia, si scontra con alcune delle contraddizioni visibili nelle città europee – investite da processi globali di *rescaling* e *reframing*<sup>2</sup> – come la graduale privatizzazione degli spazi urbani<sup>3</sup>, il processo di omologazione e “banalizzazione” urbana<sup>4</sup>, la ripro-

\* Università di Salerno – ltarantini@unisa.it.

1 Si veda al riguardo: European Commission, *The European green deal (communication from the Commission to the European Parliament, the European Council, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions)* (No. COM/2019/640 final), Bruxelles 2019; European Commission, *2022 Strategic Foresight Report Twinning the green and digital transitions in the new geopolitical context*. (No. COM/2022/289 final), Bruxelles 2022. S. Muench, E. Stoermer, K. Jensen, et al., *Towards a green and digital future*, Publications Office of the European Union, Luxembourg, 2022, <https://data.europa.eu/doi/10.2760/977331>, JRC129319.

2 Cfr. N. Brenner, *Stato, spazio, urbanizzazione*, goWare & Guerini e Associati editore, Milano 2016 ma anche E.W. Soja, *Regional urbanization and the end of the metropolis era*, in O. Nel-lo, R. Mele, *Cities in the 21st Century*, Routledge, New York 2016, pp. 41-59.

3 Cfr. M. Kohn, *Brave New Neighborhoods: The Privatization of Public Space*, Routledge, New York 2004; ma anche J. Németh, S. Schmidt, *The Privatization of Public Space: Modeling and Measuring Publicness*, in «Environment and Planning B: Planning and Design», 38, n.1, 2011, pp. 5-23.

4 Cfr. F. Muñoz Ramírez, *Urbanización: paisajes comunes, lugares globales*, GGMixta, Barcelona 2008.

duzione di diseguaglianze sociali e territoriali<sup>5</sup>, la diffusione di dispositivi di sorveglianza e la marginalizzazione di ampie soggettività urbane. In tale quadro, le città e gli spazi pubblici emergono come laboratori per sperimentare nuove forme di convivenza, cooperazione e *governance* per facilitare la transizione *twin*. L'articolo intende da un lato analizzare opportunità e rischi della *Twin Transition* sul piano urbano e dall'altro esplorare il potenziale degli spazi collettivi nel contesto italiano – Case di Quartiere, hub civici, spazi di comunità, centri sociali autogestiti, occupazioni abitative, spazi rigenerati dal Terzo settore – come laboratori di immaginazione e azione condivisa, nei quali la transizione possa essere ripensata in chiave democratica e inclusiva. La discussione si articolerà in due momenti: dapprima verrà analizzato il quadro teorico di riferimento rispetto ai concetti di urbano, città e di *Twin Transition*, mettendo in evidenza elementi e criticità che ne caratterizzano la relazione, successivamente sarà affrontata l'analisi del caso italiano, con attenzione alle *policy* più recenti e ad alcune esperienze concrete di spazi collettivi e comunitari, interpretate come dispositivi di trasformazione e di costruzione di nuovi modelli di cooperazione e partecipazione civica alla transizione.

L'articolo si pone l'obiettivo di immaginare la costruzione di una rete plurale e multitudine<sup>6</sup> di spazi collettivi, in grado di coadiuvare la trasformazione. Una rete di spazi differenti per natura giuridica, politica, culturale e di *governance*, ma fondata sui principi di autonomia, ascolto e visione trasformativa comune, in grado di mettere in atto un'azione collettiva che incida realmente sulla trasformazione dei territori, con uno sguardo radicato nelle pratiche locali e nei processi organizzativi della transizione.

### 1. *Twin Transition e spazio urbano: un ecosistema socio-spaziale complesso*

Lo spazio urbano rappresenta un elemento fondamentale del processo di transizione verso nuovi modelli di sviluppo sociale, basti pensare che attualmente oltre il 55% della popolazione mondiale vive in aree urbane ed è previsto un suo aumento al 60% entro il 2030, del 70% entro il 2050 secondo i dati di *UN DESA, World Urbanization Prospects*, del 2018<sup>7</sup>. Dal punto di vista della popolazione europea, nel 2025, circa il 75,9% della popolazione vive in aree urbane, pari a circa 565 milioni di persone su una popolazione totale di 744 milioni<sup>8</sup>. Tra il 2000 e il 2020, secondo il *Global Human Settlement Layer* del Centro Comune di Ricerca (JRC) della Commissione Europea, la superficie urbana

5 Cfr. L. Wacquant, *I reietti della città: Ghetto, periferia, stato*, trad. it. a cura di S. Paone, A. Petrillo, ETS, Pisa 2016.

6 Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero*, Bur, Milano 2013; ma anche M. Hardt, A. Negri, A. Pandolfi, *Moltitudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004.

7 I dati del *World Urbanization Prospects* risultano aggiornati solo fino al 2018, questo è dovuto alla cadenza quinquennale con cui l'ONU (*UN DESA – Department of Economic and Social Affairs*) elabora questo rapporto globale. Di norma: le edizioni ufficiali del *World Urbanization Prospects* vengono pubblicate ogni 5 anni; l'ultima edizione completa è la 2018 *Revision*; la prossima revisione prevista era per 2023, ma al momento non è ancora stata rilasciata ufficialmente (aggiornamenti *online* sono parziali o in forma di proiezioni e *dataset* tecnici).

8 Il dato è ricavato dalla piattaforma online *worldometers.org*, basato sulle ultime stime disponibili delle Nazioni Unite.

globale è aumentata del 56%, passando da circa 400.000 km<sup>2</sup> a oltre 625.000 km<sup>2</sup>, dato che si attesta per la superficie urbana europea in un aumento del 30-35%. A questo si aggiunge che, dal punto di vista ambientale, le città generano circa il 70% delle emissioni globali di gas serra e consumano l'80% dell'energia prodotta a livello globale<sup>9</sup>.

Questi dati mostrano come la centralità delle aree urbane e delle città, nel contesto europeo e non solo, rappresentino un elemento cruciale per pensare al processo di transizione verso nuovi modelli di sviluppo socio-ambientale. Nonostante questa centralità, però, il dibattito sull'urbano e – in particolare – sulla città ha visto una profonda metamorfosi a partire dalla fine del XX secolo. Nell'*Introduzione* di *The prospect of the cities*, John Friedmann sostiene che: «The city is dead. It vanished sometime during the twentieth century [...] I shall refer to these remains as 'the urban'»<sup>10</sup>.

Nel volume Friedmann propone una lettura della città come attore autonomo ma inserito in reti globali, mostrando come la città tradizionale stia gradualmente svanendo nell'urbano. La crescita globale dei processi di urbanizzazione ha accelerato il processo, l'urbano si diffonde ovunque senza più confini certi e forme definite, erodendo la distinzione stabile tra città e flussi globali, configurandosi come condizione diffusa e relazionale, prodotta da un intreccio di luoghi, flussi e attori umani e non-umani<sup>11</sup>.

Questa trasformazione del paradigma urbano ha presupposto un cambio di categorie interpretative che a partire dagli anni 2000 si sono susseguite in ambito scientifico-accademico, nonostante fossero state ampiamente preconizzate a partire dagli anni Settanta nell'ambito della geografia e della sociologia urbana<sup>12</sup>. Tra queste, Neil Brenner propone il concetto di *Planetary Urbanization*, definendo l'urbanizzazione come un processo di portata globale, in cui le dinamiche di concentrazione metropolitana (*implosions*) e di diffusione territoriale (*explosions*) rappresentano dimensioni complementari e interdipendenti di un medesimo fenomeno<sup>13</sup>.

9 Cfr. UN-HABITAT, *Healthier Cities and Communities through Public Spaces. A guidance paper*, 2025, [https://unhabitat.org/sites/default/files/2025/01/final\\_public\\_space\\_and\\_urban\\_health.pdf](https://unhabitat.org/sites/default/files/2025/01/final_public_space_and_urban_health.pdf) (ultimo accesso 30-9-2025).

10 J. Friedmann, *The prospect of cities*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2002, p. XI.

11 Cfr. A. Amin, N. Thrift, *Cities: Reimagining the urban*, Polity Press, Cambridge 2002.

12 A partire dagli anni '70, infatti, la questione urbana viene riletta in chiave critica. Henri Lefebvre, con *Il diritto alla città* (ed. orig. H. Lefebvre, *Le droit à la ville*, Éditions Anthropos, Paris 1968) e *La rivoluzione urbana* (ed. orig., H. Lefebvre, *La révolution urbaine*, Éditions Gallimard, Paris 1970), parla di diritto alla città e interpreta l'urbanizzazione come processo sociale totale, in cui i cittadini devono potersi riappropriare dello spazio urbano. Manuel Castells, con *La questione urbana* (ed. orig. M. Castells, *La question urbaine*, La Découverte (réédition numérique FeniXX), 1972), sposta l'attenzione sui conflitti legati al consumo collettivo (casa, trasporti, servizi), vedendo nei movimenti urbani una forma di lotta di classe. David Harvey, in *Giustizia spaziale e città* (ed. orig. D. Harvey, *Social Justice and the City*, Hodder & Stoughton Educational, London 1973), analizza la città come prodotto delle contraddizioni del capitalismo e introduce la nozione di giustizia spaziale, legando la distribuzione delle risorse urbane a temi politici ed etici. Insieme, questi autori trasformano lo studio della città in una riflessione critica sulle disuguaglianze e sui conflitti che la attraversano, categorie che ancora oggi guidano gli *Urban Studies*.

13 Cfr. N. Brenner, *Implosions/explosions. Towards a study of planetary urbanization*, JOVIS Verlag, Berlin 2014. Nel volume, in sintesi, con il concetto di *implosions* ci si riferisce ai processi di concentrazione di popolazione, capitale, infrastrutture e funzioni strategiche all'interno delle grandi regioni

Le tradizionali categorie di città e periferia si rivelano insufficienti a descrivere le trasformazioni in atto, imponendo l'elaborazione di nuovi strumenti teorici e politici capaci di coglierne le implicazioni socio-spaziali ed ecologiche. Un'altra categoria è quella della *Postmetropolis*<sup>14</sup> che descrive quelle nuove forme urbane che vanno oltre la città tradizionale e la metropoli industriale, caratterizzate per frammentazione e poli-centrismo, connesse globalmente ma diseguali localmente, che producono nuove forme di disuguaglianze sociali che si manifestano nella distribuzione e nell'organizzazione dello spazio stesso e che sono: «relatively easy to discover examples of spatial injustice descriptively, but it is much more difficult to identify and understand the underlying processes producing unjust geographies»<sup>15</sup>.

Sul piano ontologico e materiale, lo spazio urbano non è più descrivibile come oggetto unitario ma come assemblaggio<sup>16</sup> di una molteplicità di elementi: infrastrutture, edifici, reti viarie, servizi, ma anche pratiche sociali, relazioni di potere, forme simboliche, dispositivi, codici, tecnologie e corpi che co-producono pratiche e soggettività. Le componenti che determinano questo assemblaggio si modificano nel tempo incidendo sulla complessità della struttura delle realtà sociali, nel nostro caso le città, e tali componenti non sono date una volta per tutte bensì modificabili nel tempo come modificabile risulta l'assemblaggio stesso<sup>17</sup>. I fattori ambientali, ecologici e digitali, propri del processo di *Twin Transition*, contribuiscono in maniera notevole all'aumento della complessità strutturale e alla modificabilità del quadro urbano. Il concetto di transizione gemellare ha assunto importanza strategica e politica a partire dal 2020 come risposta sistemica alle crisi ambientali, economiche e tecnologiche che hanno attraversato e attraversano lo spazio globale.

Sul piano teorico, secondo il rapporto *JRC Towards a green and digital future del 2022*, la *Twin Transition* si fonda sull'assunto che digitalizzazione e sostenibilità non siano processi paralleli bensì convergenti, capaci di rafforzarsi reciprocamente attraverso sinergie settoriali e innovazioni trasversali. Da un lato, le tecnologie digitali – quali l'intelligenza artificiale, l'*Internet of Things*, i *big data* e la *blockchain* – offrono strumenti efficaci per monitorare la città, favorire la partecipazione, ottimizzare la progettazione/pianificazione urbana e ridurre l'impatto ambientale di attività industriali, agricole e ur-

---

metropolitane (crescita demografica, ma anche di addensamento di flussi finanziari, di innovazione tecnologica, di nodi decisionali e di reti di trasporto e comunicazione). Parallelamente, *explosion* indica la diffusione dei processi urbani al di fuori dei perimetri metropolitani, in territori spesso considerati “non urbani” (estrazione di risorse naturali per sostenere il metabolismo delle città; l'espansione delle reti logistiche globali (porti, aeroporti, corridoi commerciali, zone di transito); la delocalizzazione produttiva; l'industrializzazione agricola; la creazione di discariche e aree di smaltimento per i rifiuti urbani).

14 Cfr. E.W. Soja, *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*, Blackwell, Oxford 2000.

15 E.W. Soja, *The City and Spatial Justice*, in «Public Los Angeles», 2009, p. 3.

16 Cfr. A. Amin, N. Thrift, *Seeing like a city*, J. Wiley & Sons, New York 2017.

17 Cfr. M. DeLanda, *A New Philosophy of Society: assemblage theory and social complexity*, Bloomsbury, London 2019. Il riferimento teorico-filosofico di DeLanda (ispirato dal lavoro di Gilles Deleuze e Félix Guattari in *Millepiani* rispetto all'*assemblage*) in questa sede è messo in dialogo con il piano teorico di Ash Amin e Nigel Thrift in *Seeing like a city*, cit., per i quali la città, e di riflesso il sistema urbano, è interpretabile come ecosistema ibrido complesso, assemblaggio socio-tecnico di una molteplicità di elementi materiali e immateriali.

bane; dall'altro, le sfide ambientali e climatiche impongono nuovi modelli operativi che incentivano l'adozione di tecnologie più intelligenti, tracciabili, flessibili e che abbiano come orizzonte la sostenibilità umana.

Lo stesso rapporto del JRC mostra, però, come vi siano requisiti considerati essenziali per il successo della doppia transizione: il principio di distribuzione e di equità delle scale urbane; ecosistemi digitali efficaci e distribuiti per garantire interoperabilità, sicurezza e trasparenza dei dati; attenzione agli effetti di rimbalzo rispetto al tema ecologico; investimenti in infrastrutturali ed equidistribuiti; coerenza normativa, standard comuni e strumenti di *governance* a lungo termine<sup>18</sup>. La *Twin Transition* è proposta, quindi, come un processo co-evolutivo, in cui trasformazioni tecnologiche, ambientali, sociali, metodologiche e normative si influenzano vicendevolmente all'interno di un nuovo "regime socio-tecnico"<sup>19</sup> in rapida evoluzione, naturalmente non senza criticità. Infatti, l'idea di una complementarità automatica tra transizione digitale e sostenibilità ecologica è alquanto fuorviante: le tecnologie digitali non sono neutre e possono produrre significativi costi ambientali e, al contempo, ostacolare cambiamenti strutturali, soprattutto in assenza di una "logica ecologica" della *governance* digitale fondata su principi di interconnessione, cooperazione e gestione collettiva dei beni comuni<sup>20</sup>.

L'autrice Xinchuchu Gao analizza la *Twin Transition* nell'Unione Europea attraverso il concetto di "coerenza", distinguendo tra dimensione concettuale e operativa, orizzontale e verticale, rilevando come a un'ampia coerenza concettuale – con una forte enfasi retorica sulle sinergie – si affianchi una limitata coerenza operativa, segnata da frammentazione istituzionale, divergenze tra Stati membri e difficoltà di attuazione concreta nei territori urbani che presentano una molteplicità di differenze<sup>21</sup>.

Il rischio è che tale impianto resti una mera costruzione discorsiva delle politiche europee piuttosto che un processo trasformativo concreto<sup>22</sup>. La digitalizzazione viene mobilitata come immaginario retorico capace di trasformare i *trade-off* tra crescita economica e sostenibilità in apparenti soluzioni *win-win*<sup>23</sup>. Tale *digital imaginary* consente di combinare la *governance* ambientale con quella dell'innovazione: agisce da dispositivo narrativo – che rafforza la capacità delle istituzioni europee di mantenere consenso e legittimità in un contesto di policrisi – piuttosto che come un reale progetto di trasformazione socio-ecologica. Tutti questi elementi e la loro combinazione, però, hanno effetti

18 Cfr. S. Muench, E. Stoermer, K. Jensen, et al., *Towards a green and digital future*, cit.

19 F.W. Geels, *Understanding system innovations: A critical literature review and a conceptual synthesis*, in B. Elzen, F.W. Geels, K. Green (eds), *System Innovation and the Transition to Sustainability: Theory, Evidence and Policy*, Edward Elgar, Cheltenham 2004, pp. 19-47.

20 A. Meijer, *Perspectives on the twin transition: Instrumental and institutional linkages between the digital and sustainability transitions*, in «Information Polity», 29, n. 1, 2024, pp. 35-51.

21 Cfr. X. Gao, *The EU's twin transitions towards sustainability and digital leadership: a coherent or fragmented policy field?*, in «Regional Studies», 59, n. 1, 2024. <https://doi.org/10.1080/00343404.2024.2360053>.

22 Cfr. Z. Kovacic, C. García Casañas, L. Argüelles, et al., *The twin green and digital transition: High-level policy or science fiction?* In «Environment and Planning E: Nature and Space», 7, n. 6, 2024, pp. 2251-2278.

23 Ivi, p. 2258.



reali sulla configurazione sperimentale dello spazio urbano delle città, sollevando interrogativi profondi sul piano etico e filosofico: in che misura la *Twin Transition* rappresenta una possibilità realmente emancipativa di co-produzione del benessere collettivo? In che misura, invece, rischia di configurarsi come forma di tecno-governo e/o esperimento urbano condotto da attori pubblico-privati, senza trasparenza né partecipazione democratica? Come sottolineato da Mary Lawhon e James T. Murphy rispetto ai regimi socio-tecnici, in alcune circostanze i processi di transizione rischiano di concentrarsi sugli strumenti dell'innovazione a discapito dell'analisi degli impatti sociali, marginalizzando le comunità locali e le pratiche quotidiane, concentrando la *governance* della transizione nelle scelte di élite tecnocratiche e istituzionali<sup>24</sup> con una partecipazione dei cittadini ridotta a mera retorica inclusiva oltre che strumento di costruzione del consenso<sup>25</sup>.

Queste criticità sul piano urbano si rendono ancora più evidenti: le città sono i luoghi in cui la doppia transizione digitale ed ecologica può prendere forma concreta, ma anche i contesti in cui se ne colgono con più chiarezza le contraddizioni e i limiti, delineando l'inevitabile matrice urbana della transizione. In questo quadro, le città si possono configurare come spazio-laboratorio<sup>26</sup>, uno spazio urbano trasformato in sito sperimentale per l'implementazione di soluzioni condivise. Seguendo David Harvey, se l'innovazione ha una matrice urbana anche le trasformazioni sociali ed emancipative non potranno che svilupparsi attraverso lo spazio urbano<sup>27</sup>, non uno spazio passivo da pianificare ma un ambiente epistemico in cui sperimentare processi condivisi di creazione di senso. Questo spazio laboratoriale diventa il terreno strategico per comprendere le sfide globali dello sviluppo oltre che nodo cruciale per le soggettività e i gruppi sociali che, in questo stesso laboratorio, rischiano di restare ai margini o di essere resi invisibili.

### *2. Il processo di invisibilizzazione delle soggettività: pianificazione, sorveglianza, produzione della conoscenza ed espulsione nello spazio urbano*

Se, come abbiamo provato a mostrare, lo spazio urbano e la città possono rappresentare un terreno di sperimentazione per la *Twin Transition*, il luogo in cui l'innovazione prende forma concreta ma anche spazio di contraddizioni e tensioni, diventa necessario interrogarsi su quali soggettività vengono incluse e quali rischiano di essere invisibilizzate nei processi di trasformazione.

L'invisibilizzazione delle soggettività nello spazio urbano è un fenomeno multilivello.

24 M. Lawhon, J.T. Murphy, *Socio-technical regimes and sustainability transitions: Insights from political ecology*, in «Progress in Human Geography», 36, n. 3, 2011, pp. 360-364.

25 Cfr. S.R. Arnstein, *A ladder of citizen participation*, in «Journal of the American Institute of planners», 35, n. 4, 1969, pp. 216-224.

26 A. Karvonen, B. van Heur, *Urban Laboratories: Experiments in Reworking Cities*, in «International Journal of Urban and Regional Research», 38, n. 2, 2014, pp. 379-392. Gli autori propongono tre tratti distintivi per valutare le pratiche di laboratorio urbano: *situatedness* (radicamento nei contesti locali), *change-orientation* (orientamento trasformativo) e *contingency* (apertura all'incertezza e agli esiti imprevisti).

27 Cfr. D. Harvey, *Città ribelli*, Il saggiatore, Milano 2015.

Un primo livello riguarda la partecipazione, la visibilità e il coinvolgimento della popolazione nell'attuazione dei piani di transizione. I processi di innovazione, soprattutto urbani, hanno conseguenze reali per le persone che vivono, si muovono, si relazionano e partecipano alla costruzione della città. Già negli anni Sessanta, in *The Death and Life of Great American Cities*, Jane Jacobs criticava la pianificazione urbana delle città americane, affermando che «lungi dall'essere studiata e rispettata, la città è servita soltanto come vittima sacrificale»<sup>28</sup>, evidenziando come l'innovazione urbanistica avesse agito negativamente sulla relazione tra individui e città, agendo uno scarto radicale tra valore d'uso e valore di scambio. Nelle politiche di pianificazione urbana delle città contemporanee la selezione sociale degli utenti porta a spazi progettati e regolati secondo funzioni precise: consumatori, turisti e residenti considerati desiderabili. I gruppi marginali vengono sistematicamente esclusi, riducendo la diversità sociale e culturale dei contesti urbani<sup>29</sup> e operando un indebolimento della funzione politica dello spazio pubblico e della città, che perde il suo ruolo storico di arena di conflitto, di spazio di costruzione collettiva della cittadinanza oltre che la sua dimensione politica e comunitaria<sup>30</sup>.

La città si rivela come un dispositivo di selezione e visibilità: non un effetto collaterale della marginalità sociale ma un dispositivo di potere che regola l'accesso alla vita, alla cittadinanza e allo spazio pubblico<sup>31</sup>, attraverso l'eliminazione materiale e simbolica delle soggettività non conformi – migranti, persone senza dimora, lavoratori informali e/o precarizzati, donne o persone LGBTQIA+ – rimosse dalle statistiche ufficiali<sup>32</sup> e costrette a subire forme avanzate di marginalità urbana<sup>33</sup>. In questo quadro di non conformità rientrano anche alcune categorie del lavoro: il lavoro riproduttivo, quello precario e informale vengono marginalizzati mescolandosi a processi di esclusione su base razziale, di genere e di classe con ricadute in termini sia di redistribuzione delle risorse che di riconoscimento<sup>34</sup>. In particolare, il lavoro riproduttivo – domestico, di cura e affettivo – tradizionalmente affidato alle donne è sistematicamente reso invisibile nelle narrazioni economiche, in par-

28 J. Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities*, cit., pp. 22-23.

29 Cfr. B. Flyvbjerg, *Rationality and Power*, in S. Campbell, S.S. Fainstein (eds.), *Readings in Planning Theory*, Blackwell, Oxford 1998, pp. 318-329.

30 M. Bookchin, *Urbanization without cities. The Rise and Decline of Citizenship*, Black Rose Books, New York 1992, pp. 15-23.

31 Cfr. J. Butler, *Notes toward a performative theory of assembly*, Harvard University Press, Cambridge-London 2015; L. Wacquant, *I reietti della città: ghetto, periferia, Stato*, cit.

32 Le statistiche ufficiali, pur essendo strumenti fondamentali di governo, tendono a produrre processi di invisibilizzazione. È il caso del lavoro di cura non retribuito, svolto in larga misura dalle donne ma escluso dal calcolo del PIL e solo parzialmente rilevato tramite *time-use surveys*. Analogamente, le statistiche sulla popolazione si fondano spesso sul binarismo di genere, rendendo invisibili soggettività non binarie e LGBTQIA+ (Cfr. J. Butler, *Undoing gender*, Routledge, London 2004). Anche la migrazione irregolare e la mobilità forzata restano sottostimate, poiché i registri ufficiali tengono in considerazione esclusivamente cittadini e residenti “regolari”. Contestualmente, l'economia informale – che in molti Paesi costituisce una quota rilevante dell'occupazione e del reddito soprattutto per soggettività marginalizzate – sfugge in gran parte alla misurazione statistica.

33 Cfr. L. Wacquant, *I reietti della città: ghetto, periferia, Stato*, cit.

34 Cfr. N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Sesto San Giovanni 2007.

ticolare con la crisi neoliberale. La chiusura degli spazi pubblici, la riduzione dei servizi di prossimità e la privatizzazione delle risorse urbane determina un trasferimento dei costi sociali sulle economie domestiche, amplificando l'invisibilizzazione del lavoro riproduttivo ma rendendo possibili, allo stesso tempo, forme di organizzazione e resistenza inedite che negli spazi sociali, di comunità e nei *commons* urbani possono trovare ancoraggio<sup>35</sup>.

Un secondo livello di analisi riguarda il tema della sorveglianza, favorita dall'implementazione delle infrastrutture digitali. La crescente integrazione nello spazio urbano di tecnologie avanzate di controllo solleva questioni critiche rispetto ai diritti civili, alla giustizia spaziale e alle disuguaglianze strutturali. Strumenti come la videosorveglianza predittiva, il riconoscimento facciale e i sistemi di *data-driven policing* sono giustificati in nome della sicurezza e dell'efficienza ma nella pratica producono effetti selettivi e discriminatori. La sorveglianza tecnologica tende a riprodurre logiche di razzializzazione, a rafforzare relazioni di potere asimmetriche e a ridurre i diritti sociali<sup>36</sup>, il *software* non solo struttura lo spazio ma ne condiziona ontologicamente l'esistenza, operando come dispositivo di potere che traduce il sociale in categorie codificabili e, così facendo, istituendo rapporti di inclusione/esclusione<sup>37</sup>. In questa dinamica, la sorveglianza è intrinseca al codice stesso, poiché ciò che viene codificato è reso visibile e continuamente monitorabile. Le infrastrutture digitali rischiano una degenerazione securitaria che, soprattutto nello spazio urbano, porta alla riduzione degli spazi del dissenso e all'affermazione di un rinnovato "militarismo urbano"<sup>38</sup>, normalizzato dal linguaggio dell'innovazione che riduce la possibilità organizzativa delle soggettività, sia incluse che escluse. Le soggettività vengono così trasformate in dati: profili digitali tracciati nei movimenti, nei consumi e nelle scelte e chi è fuori dalle reti – senza *smartphone*, account o accesso a Internet – tende a scomparire. La produzione della conoscenza è asimmetrica e i dati raccolti da istituzioni e imprese riproducono ciò che Miranda Fricker definisce «ingiustizia ermeneutica e testimoniale»<sup>39</sup>, con effetti sulla redistribuzione del potere conoscitivo e democratico della pianificazione. Questo tema è cruciale anche per il modello *Smart City* che elabora enormi quantità di informazioni su mobilità, consumi e ambiente urbano trattando i dati come risorse neutre e intrinsecamente positive per la *governance* urbana ma trascurando le implicazioni politiche e sociali della loro raccolta. La prospettiva tecnocentrica delle infrastrutture digitali contribuisce a depoliticizzarne il ruolo occultando questioni di legittimità, accesso e *privacy*, riproducendo *bias* e asimmetrie e rafforzando così gli equilibri esistenti nella *governance* urbana<sup>40</sup>. In questo contesto, un ulteriore ri-

35 Cfr. S. Federici, A.M. Curcio, *Il punto zero della rivoluzione: lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista*, Ombre corte, Bologna 2020; ma anche S. Federici, A.M. Curcio, *Reincantare il mondo: femminismo e politica dei commons*, Ombre corte, Bologna 2021.

36 Cfr. S. Browne, *Dark matters: On the surveillance of blackness*, Duke University Press, Durham 2015; R. Benjamin, *Race after technology: Abolitionist tools for the new Jim code*, Polity, Cambridge 2019.

37 Cfr. R. Kitchin, M. Dodge, *Code/Space: Software and Everyday Life*, MIT Press, Cambridge 2011.

38 Cfr. S. Graham, *Cities under siege: The new urban militarism*, Verso books, London-New York 2010.

39 Cfr. M. Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford 2007.

40 A. Meijer, M.P.R. Bolívar, *Governing the smart city: a review of the literature on smart urban governance*, in «International Review of Administrative Sciences», 82, n. 2, 2015, pp. 392-408.

schio è rappresentato dal trasferimento e dalla concentrazione di potere decisionale alle grandi *corporation* globali del settore *high-tech* e digitale, marginalizzando gli interessi sociali collettivi e subordinandoli agli interessi speculativi del mercato<sup>41</sup>.

L'ultimo livello di analisi riguarda l'espulsione dallo spazio urbano. Nonostante il potenziale trasformativo dei processi di transizione e di rigenerazione urbana questi tendono a colpire soprattutto le classi povere e marginalizzate. David Harvey sottolinea come «l'urbanizzazione abbia svolto un ruolo cruciale nell'assorbimento del *surplus* di capitale, agendo su una scala geografica sempre più vasta, ma al prezzo di violenti processi di distruzione creatrice che hanno espropriato le masse di ogni possibile diritto alla città»<sup>42</sup>. Le città sono gestite come prodotti da vendere, attraverso strategie di *city marketing*, grandi eventi internazionali, mega-progetti immobiliari, processi di turisticizzazione e politiche di gentrificazione<sup>43</sup>. Questa dinamica si colloca all'interno del *Neoliberal Urbanism*<sup>44</sup>, ossia la configurazione che il neoliberalismo assume nello spazio urbano caratterizzata da: privatizzazione dei servizi pubblici; decentramento e *rescaling* istituzionale con rafforzamento di logiche di mercato; promozione della competitività urbana e dell'imprenditorialismo municipale; riorganizzazione selettiva dello spazio urbano attraverso grandi progetti di rigenerazione; politiche di attrazione di capitali, nonché dalla naturalizzazione ideologica del mercato come principio regolativo della vita.

In questa prospettiva, la città diviene fabbrica di valore: organizza lo spazio secondo le logiche dell'accumulazione capitalistica e disciplina i corpi in funzione della sua riproduzione. La città neoliberale diventa anche un luogo di produzione di soggettività, di creazione di forme di vita e modelli di cittadinanza conformi alle logiche stesse del mercato. La possibilità di abitare in una determinata area della città, ad esempio, è mediata dai costi della vita e degli affitti, creando così soggettività incluse o escluse a seconda della propria condizione socioeconomica, scaricando sul soggetto la colpa dell'insuccesso invece di riconoscerne le cause strutturali. Il rischio sociale diventa rischio personale e i rapporti sociali si trasformano in rapporti di mercato, sottoposti a criteri di efficienza, competizione, valutazione<sup>45</sup>, condizione che con le trasformazioni dell'urbano in chiave ecologica e digitale rischia di acuirsi radicalmente. In questo senso, lo spazio urbano

41 K.R. Kunzmann, *Smart Cities: A New Paradigm of Urban Development*, in «Crios, Critica degli ordinamenti spaziali», 1, 2014, pp. 9-20.

42 D. Harvey, *Città ribelli*, Il saggiatore, Milano, 2015, p. 41.

43 Si veda al riguardo: G. Pinson, S. Ceccuti, *La città neoliberale*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2022; L. Lees, T. Slater, E. Wyly, *Gentrification*, Routledge, London 2008; S. Zukin, *Naked City: The Death and Life of Authentic Urban Places*, Oxford University Press, Cambridge 2009; J. Novy, C. Colomb (eds.), *Protest and resistance in the tourist city*, Routledge, London 2017.

44 N. Brenner, N. Theodore (eds.), *Spaces of neoliberalism: urban restructuring in Western Europe and North America*, Blackwell, Oxford 2002.

45 Cfr. P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Derive-Approdi, Roma 2013. Gli autori esplicitano come con il neoliberalismo ciò che è in discussione è «la forma della nostra esistenza, cioè il modo in cui siamo portati a comportarci, a relazionarci agli altri e a noi stessi. Esso impone a ognuno di vivere in un universo di competizione generalizzata organizzando i rapporti sociali secondo un modello di mercato, fino a convincere l'individuo a concepirci come una vera e propria impresa»; p. 20.

appare oggi come un campo privilegiato di accumulazione e di conflitto, in cui si intrecciano le logiche della valorizzazione capitalistica con le resistenze e le rivendicazioni dei soggetti che lottano per restare nella città e per affermare il proprio diritto ad abitarla e a co-produrla.

### 3. Twin Transition *sul piano urbano in Italia: spazi sociali e transizione*

Quanto emerso sul piano generale e teorico fin qui delineato trova riscontro anche nel contesto italiano. In Italia l'orientamento alla transizione urbana, digitale ed ecologica si è tradotto in una pluralità di esperienze, inizialmente frammentate su scala locale e regionale, ma successivamente strutturate equamente sul territorio nazionale grazie alle opportunità offerte dal Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR), in particolare attraverso il Programma Innovativo per la Qualità dell'Abitare (PINQuA) e i Piani Urbani Integrati (PUI)<sup>46</sup>. Tuttavia, nonostante il tentativo di allineamento strategico con le priorità europee, il contesto italiano evidenzia persistenti disomogeneità nella capacità di attuazione e nel coordinamento tra territori (aree interne, città piccole e medie, città metropolitane, etc.), oltre che tra i diversi livelli istituzionali (nazionale, regionale, metropolitano, locale).

Già a partire dalle sperimentazioni sulla *Smart City* promosse in Italia, dal recepimento della Carta di Lipsia del 2007 (poi rinnovata nel 2020)<sup>47</sup> e realizzate attraverso strumenti come l'Agenda Digitale (2012)<sup>48</sup> e il PON Metro (2014-2020)<sup>49</sup>, erano state rilevate molteplici e rilevanti criticità: (1) l'assenza di una definizione condivisa e universalmente accettata di *Smart City*; (2) *governance* tecnocratica e rischio di *lock-in* tecnologico; (3) indicatori poco trasparenti o sviluppati da attori privati; (4) disallineamento tra visione normativa e implementazione reale nelle città europee; (5) *digital divide* tra territori e all'interno degli stessi; (6) dubbi rispetto al reale coinvolgimento della popolazione e all'inclusività dei percorsi di transizione delle città<sup>50</sup>. Quello che si lamentava era l'assenza di una visione d'insieme e di strumenti efficaci in grado di favorire un reale processo di mutuo-apprendimento civico-istituzionale, dovuto anche all'assenza di strumenti e competenze da parte delle istituzioni territoriali.

46 Cfr. G. Viesti, C. Chiapperini, E. Montenegro, *Le città italiane e il PNRR*, in V. Orioli, N. Martinelli (a cura di), «Working Papers – Urban@it», 13, 2022, p. 45.

47 Parere del Comitato Europeo delle Regioni, *Il rinnovo della Carta di Lipsia sulle città europee sostenibili* (OJ C, C/440, 18.12.2020, p. 119, CELEX: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:52019IR4829>) (ultimo accesso 30-9-2025).

48 L'Agenda Digitale Italiana è stata istituita dall'art. 47 del decreto legge n. 5/2012: <https://www.agenziacoesione.gov.it/lacoessione/le-politiche-di-coesione-in-italia-2014-2020/strategie-delle-politiche-di-coesione/agenda-digitale/> (ultimo accesso 30-9-2025).

49 Programma Operativo Nazionale Città Metropolitane 2014-2020, Dipartimento per lo Sviluppo e la Coesione Economica Documento di programma, 22 luglio 2014: <https://www.agenziacoesione.gov.it/pon/pon-metro/> (ultimo accesso 30-9-2025).

50 Cfr. S. Auci, L. Mundula, *La misura delle smart cities e gli obiettivi della strategia EU 2020: una riflessione critica*, in M. Lazzeroni, M. Morazzoni, M. Paradiso (a cura di), *Nuove geografie dell'innovazione e dell'informazione. Dinamiche, trasformazioni, rappresentazioni*, «Geotema», 59, 2019, pp. 57-69.

Queste criticità e mancanze permangono anche nell’approccio della *Twin Transition* come prevista dal programma *Next Generation EU*, applicato all’interno del Piano Nazionale di Recupero e Resilienza (PNRR)<sup>51</sup>. Nonostante l’allineamento formale con le priorità europee, il caso italiano – ma che può essere esteso anche ad altri contesti territoriali europei<sup>52</sup> – mostra persistenti disomogeneità nella capacità di attuazione, sia in relazione ai diversi territori (aree interne, città piccole e medie, aree metropolitane) sia tra i vari livelli istituzionali (nazionale, regionale, locale). Tali limiti, sommati alla fragilità delle amministrazioni locali, spesso prive di professionalità adeguate, uffici dedicati alla partecipazione civica o sistemi integrati per la raccolta, l’analisi e l’interoperabilità dei dati territoriali, rendono complessa la traduzione della *Twin Transition* in politiche concrete e trasformative.

Contestualmente e accanto a queste traiettorie istituzionali, però, si è sviluppata negli ultimi anni una costellazione di pratiche sociali e urbane che assumono un ruolo crescente come sentinelle della trasformazione, laboratori dal basso nei quali l’intreccio fra sostenibilità e digitale non viene trattato come agenda tecnica ma come strumento di *welfare* territoriale, di mutualismo e di costruzione collettiva di cittadinanza.

La storia dello sviluppo urbano italiano d’altronde è ricca di esperienze e di spazi sociali che sono stati baluardo di una dimensione politica, sociale e realmente trasformativa. Parliamo di spazi collettivi e comunitari, reali e immaginati, “contro-spazi” per dirla con Edward Soja<sup>53</sup>, in grado di catalizzare le energie civiche e le competenze professionali dei cittadini e di ricreare – in certi contesti – identità condivisa. È stato così per lo sviluppo dei centri sociali occupati e autogestiti, luoghi collettivi nati dalla rapida diffusione dei movimenti sociali studenteschi, femministi, operai e ambientalisti che in tutta Italia hanno dato vita a innovazioni senza precedenti<sup>54</sup>. In questi spazi si sono svi-

51 Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza #NextGenerationItalia: <https://www.governo.it/sites/governo.it/files/PNRR.pdf> (ultimo accesso 30-9-2025).

52 J. A. Barbero, L. Collado, E. Rodríguez-Crespo, A. M. Santos, *The twin transition in the European Union: assessing regional patterns of EU-funded investments*, in «European Planning Studies», 2025, pp. 1-21.

53 E. Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Blackwell, Oxford 1996, p. 68.

54 Tra i centri sociali occupati e autogestiti più noti in Italia si ricordano il Leoncavallo di Milano (1975), sorto dall’occupazione di una fabbrica dismessa e divenuto simbolo del movimento con attività culturali e mutualistiche; il Virus (Milano, 1982), epicentro della scena punk e anarchica; il Forte Prenestino di Roma (1986), ancora oggi attivo con pratiche ecologiste, mercati contadini e festival; l’Isola nel Kantiere (Roma, primi anni Ottanta), legato alle lotte contro la cementificazione; il TPO – Teatro Polivalente Occupato di Bologna (1985), punto di riferimento per musica alternativa, teatro e dibattiti politici; a Napoli invece alcuni esempi sono Officina 99, occupata nel 1991 in un ex stabilimento di Gianturco, diventato un punto di riferimento per la militanza politica e le mobilitazioni di disoccupati, precari e lavoratori, simbolo del conflitto urbano contro speculazione e degrado; lo Ska, nato nel 1995 nel centro storico, sviluppa invece un dialogo diretto con studenti, migranti e abitanti, sperimentando pratiche come l’ambulatorio autogestito (1996-1998) che univa assistenza e lotta politica. Si veda al riguardo: P. Mudu, *I Centri Sociali Italiani: Verso Tre Decadi Di Occupazioni E Di Spazi Autogestiti*, in «Urban Studies Publications», 108, 2012; C. Cellamare, *Pratiche insorgenti e riappropriazione della città*, in Id., *Pratiche insorgenti e riappropriazione della città*, Collana “Ricerche e Studi territorialisti”, 2016, pp. 9-21; N. Dines, *Centri sociali: occupazioni autogestite a Napoli negli anni novanta*, «Quaderni di Sociologia», 21, 1999, pp. 90-111.



luppate alcune delle più importanti innovazioni e avanguardie culturali del tempo come il dibattito ecologista e femminista e i loro relativi campi di indagine e pratiche, sperimentazioni di vita comunitaria con attenzione alla sostenibilità, movimenti mutualistici, movimenti di rifiuto della speculazione urbana e capitalistica, alcune esperienze pionieristiche di autoproduzione musicale e culturale, sperimentazioni legate ai nuovi media e all'informatica sociale, nonché pratiche performative e audiovisive che hanno anticipato tendenze poi diffuse su scala più ampia<sup>55</sup>. Alcune di queste esperienze sono state in grado di evolvere nel tempo, creando un ampio panorama di associazioni e contribuendo in modo decisivo alla definizione di quello che oggi viene chiamato Terzo Settore.

A queste esperienze si aggiungono le pratiche di *commoning* urbano, nate in seno al movimento dei Beni Comuni<sup>56</sup> che, a partire dal 2008, hanno posto in essere sperimentazioni interessanti dal punto di vista dell'apertura di nuovi spazi collettivi, esperienze che tutt'oggi hanno una grande rilevanza nel panorama italiano (basti pensare alle esperienze di Napoli, Bologna, Roma, etc)<sup>57</sup>. Dopo circa dieci anni dalle lotte politiche e sociali per i *commons*, in un contesto segnato dalla crisi della rappresentanza e dalla frammentazione del tessuto sociale e in risposta all'emersione di nuovi bisogni – come, ad esempio, la convergenza tra sostenibilità ambientale e transizione digitale – emergono nuove forme di spazi collettivi, spesso ibridi, che oscillano tra l'istituzionalizzazione e l'autogestione. Luoghi che rappresentano una nuova generazione di spazi collettivi, capaci di coniugare servizi e diritti, cultura e attivismo, prossimità e visione politica.

Un caso di rilievo nazionale è la Rete delle Case del Quartiere di Torino che, con il supporto dell'amministrazione pubblica, ha trasformato immobili pubblici dismessi in *hub* civici che cooperano per lo sviluppo socio-territoriale. Le Case di Quartiere di Torino costituiscono un'infrastruttura civica – pubblico-privata – emersa dal riuso di spazi pubblici e sociali e istituzionalizzata con la nascita della Rete delle Case di Quartiere nel 2017<sup>58</sup>. Un aspetto cruciale è stata la loro capacità di tradurre la sostenibilità in iniziative concrete di rigenerazione urbana, in particolare attraverso il riuso di edifici pubblici e di sperimentare forme di mutualismo e ingaggio civico attraverso l'offerta di servizi accessibili e inclusivi. In questi spazi la dimensione climatica si può tradurre e in parte

55 B. De Sario, *Cambiamento sociale e attivismo giovanile nell'Italia degli anni Ottanta: il caso dei centri sociali occupati e autogestiti*, in «Cahiers d'études italiennes», 14, 2012, pp. 132-133.

56 Si veda al riguardo: F.G. Arena, C. Iaione, *L'Italia dei beni comuni*, Carocci, Roma 2012; M.R. Marella, *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre corte, Bologna 2012; U. Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari 2011; E. Ostrom, *Governare i beni collettivi. Istituzioni pubbliche e iniziative delle comunità*, Marsilio, Padova 2007; A. Putini, *Beni comuni urbani. Soggetti, pratiche e retoriche della città condivisa*, Franco Angeli, Milano 2019; S. Rodotà, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, il Mulino, Bologna 2013.

57 N. Capone, *L'esperienza dei Beni Comuni a Napoli e l'inaspettata riscoperta degli Usi Civici e Collettivi. Itinerari amministrativi e nuove prospettive*, in «Bollettino della Società Tarquiniese d'Arte e Storia», 2019, pp. 151-158; M. Chiogna, *Ricreare gli spazi urbani dalle loro differenze e specificità. Una lente attraverso cui esplorare la riattivazione del Teatro Valle Occupato*, in Collana "Ricerche e Studi territorialisti", 22, 2016, pp. 22-31.

58 G. Cerrato, M. Garau, T. Turolla, E. Zenoni, *Spazi di comunità che generano prossimità: la Rete delle Case del Quartiere (Torino)*, in C. Andorlini, L. Bizzarri e L. Lorusso (a cura di), *Leggere la rigenerazione urbana. Storie da "dentro" le esperienze*, collana "Newfabric", Pacini Editore, Pisa 2017, pp. 123-131.

di traduce in azioni quotidiane – orti urbani, educazione ambientale, economia circolare, riuso di edifici pubblici, forme di mutualismo e cura del territorio – che potrebbero essere supportate da investimenti in infrastrutturazione digitale e tecnologica come, ad esempio, la creazione di una possibile Comunità Energetica. Allo stesso tempo, le Case di Quartiere stanno progressivamente integrando la transizione digitale con attività di alfabetizzazione, piattaforme per la partecipazione online e strumenti di valutazione di impatto sociale, concepite non come mera fornitura tecnologica ma come capacitazione civica e ampliamento della partecipazione, cercando di lavorare anche su popolazioni marginalizzate.

Naturalmente, persistono alcune criticità rilevanti: la sostenibilità economica resta fragile, data la dipendenza da fondazioni bancarie e bandi competitivi; la tensione tra autonomia sociale e processi di istituzionalizzazione rischia di ridurre la spinta innovativa; la disomogeneità territoriale crea squilibri nell'offerta di servizi tra quartieri centrali e periferici; l'inclusività delle pratiche digitali si limita ad intervenire sulle disparità nell'accesso ai servizi e nelle competenze tecnologiche<sup>59</sup>. In questo quadro, le Case di Quartiere si configurano come un esperimento di *meta-governance* urbana che prova ad unire rigenerazione urbana/ecologica, infrastrutturazione digitale e pratiche collaborative, ponendo questioni aperte su come rendere queste esperienze durevoli e realmente integrate territorialmente.

In un quadro di crisi abitativa strutturale, aggravata da precarietà economica, flussi migratori e scarsità di edilizia sociale, anche esperienze di abitare informale e di occupazione di edifici dismessi per finalità abitative rientrano a vario titolo nel discorso che stiamo provando a portare avanti in questa analisi. A Roma, l'esperienza di *Spin Time Labs*<sup>60</sup> – supportata economicamente dal sostegno della Fondazione Charlemagne – esemplifica un'ulteriore possibile traiettoria di analisi tra spazio-laboratorio e transizione. L'ex sede dell'INPDAP in via di Santa Croce in Gerusalemme – edificio di nove piani e 16.000 m<sup>2</sup> – occupata dal movimento Action dal 2013, ospita oltre 180 nuclei familiari di 25 nazionalità, nella quale si realizza una forma di *homemaking* politico, in cui la casa non è proprietà ma costruzione relazionale<sup>61</sup>. Lo spazio rappresenta un laboratorio di rigenerazione urbana partecipata e un modello sperimentale di coabitazione flessibile fondato su pratiche di autocostruzione, autogestione e sostenibilità: lo stabile è stato trasformato dagli abitanti stessi in un ecosistema multifunzionale che integra spazi residenziali, servizi pubblici, attività culturali, artigianali e microeconomie. La metodologia del progetto, basato su partecipazione, interdisciplinarietà e autorecupero, traduce l'occupazione in un modello di rigenerazione performativa che potrebbe essere capace di coniugare sostenibilità ambientale, economica e sociale<sup>62</sup>.

59 Convegno *Abitare una Casa per abitare un quartiere*, Torino 6-7 maggio 2016: [https://www.rete-casedelquartiere.org/wp-content/uploads/2024/07/Report-del-Convegno-Nazionale-\\_Abitare-una-Casa-per-abitare-un-quartiere\\_compressed.pdf](https://www.rete-casedelquartiere.org/wp-content/uploads/2024/07/Report-del-Convegno-Nazionale-_Abitare-una-Casa-per-abitare-un-quartiere_compressed.pdf) (ultimo accesso 30-9-2025).

60 Si veda: <https://spintime.net/> (ultimo accesso 30-9-2025).

61 Cfr. C. Cacciotti, *Abitare liminale permanente. Pratiche di lotta e negoziazione quotidiana degli spazi in un'occupazione abitativa romana*, in «Antropologia Pubblica», 9, n. 2, 2024, pp. 145-162.

62 C. Tonelli, I. Montella, *Illegal occupations of public buildings. As legitimate cohabitation models*, in «AGATHON| International Journal of Architecture, Art and Design», 4, 2018, pp. 121-128.

L'esperienza di *Spin Time* appare, quindi, come un *hub* di innovazione civica, un luogo in cui le logiche della *Smart City* potrebbero essere ribaltate: non tecnologia per il controllo o il mercato, ma possibili strumenti e relazioni per l'*empowerment* comunitario. L'esperienza dimostra come gli spazi informali possano generare nuove istituzioni sociali ibride, capaci di integrare transizione ecologica, giustizia sociale e diritto alla città. In prospettiva, il modello *Spin Time* – tra autogestione, *welfare* di prossimità e rigenerazione energetica – suggerisce una possibile formalizzazione delle occupazioni come politiche pubbliche sperimentali: non eccezioni da tollerare, ma prototipi di transizione sostenibile coerenti con gli obiettivi europei del *Green Deal* e della *Twin Transition*.

Sul piano produttivo, la vertenza dell'Ex GKN – Collettivo di Fabbrica a Campi Bisenzio (Firenze) mostra con forza come la *Twin Transition* possa articolarsi nella dimensione socio-industriale. In questo caso, lavoratori e comunità hanno elaborato un progetto di reindustrializzazione orientato alle energie rinnovabili, all'economia circolare e alla mobilità sostenibile – ad esempio le *cargo-bike* per la logistica urbana – sostenuto da pratiche di progettazione *open-source*, piattaforme digitali e un azionariato popolare che ha superato il milione di euro. Infatti, dopo la chiusura improvvisa dello stabilimento GKN nel luglio 2021, gli operai riuniti nel Collettivo di Fabbrica GKN hanno dato vita a un processo di autorganizzazione e riconversione produttiva fondato su principi di giustizia climatica, cooperazione e democrazia economica. Il progetto del Collettivo di Fabbrica Ex GKN – Fabbrica Pubblica Socialmente Integrata e Sostenibile (e dell'APS Società Operaia di Mutuo Soccorso – SOMS INSORGIAMO), mira a creare una comunità energetica solidale utilizzando lo stabilimento come bene comune industriale. Questo percorso di transizione dal basso rifiuta la logica *top-down* della *green economy*, proponendo invece una transizione giusta incentrata sulla partecipazione dei lavoratori, sulla sostenibilità ambientale e sulla redistribuzione del valore sociale. Il conflitto posto in essere dall'Ex GKN resiste anche grazie a un intreccio di forme visibili e invisibili di organizzazione: assemblee, feste, eventi culturali, reti mutualistiche, forme di *hidden transcripts*, cioè pratiche quotidiane di resistenza che costruiscono coscienza collettiva e capitale sociale<sup>63</sup>. La rivendicazione dell'Ex GKN ha mostrato una forma avanzata di convergenza tra movimenti del lavoro e movimenti climatici inedita, in particolare con *Fridays for Future* Italia, definito da Eugene Nulman e Daniela Chironi come *placial thickness*<sup>64</sup> ovvero un livello profondo di solidarietà, scambio e riconoscimento reciproco che trasforma la cooperazione tattica in innovazione politica e culturale. Attraverso pratiche di mutualismo, autogestione e alleanze con i movimenti ecologisti (*Fridays for Future*, Ultima Generazione, *Extinction Rebellion*), la ex GKN coniuga transizione ecologica e diritti del lavoro, integrando la dimensione ambientale con quella sociale e democratica della *Twin Transition*. In questo senso, la fabbrica – e in generale il lavoro

63 Cfr. A. Galiano, *Dalla fabbrica al simbolo: Mobilitazione e convergenza nel conflitto Gkn*, in «Società e Mutamento Politico», 2025, <https://doi.org/10.36253/smp-15920>.

64 Cfr. E. Nulman, D. Chironi, *Placial Thickness in Social Movement Coalitions: The Case of ex-GKN for Future*, in *International Conference Socioecos 2024: Climate change, sustainability and socio-ecological practices*, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao 2024, pp. 156-164.

– diventa simbolo e laboratorio di convergenza tra istanze produttive, territoriali e climatiche, dimostrando come la transizione possa essere giusta, partecipata e redistributiva, e non solo tecnocratica.

Queste sono solo alcune delle esperienze alle quali in questa sede possiamo fare riferimento, sebbene ce ne siano molte altre che potrebbero rafforzare empiricamente il discorso. Considerate nel loro insieme, queste esperienze possono tracciare una traiettoria alternativa alla *Twin Transition* che non si riduca all'esclusiva agenda tecnica calata dall'alto ma si costruisce negli spazi civici, nei centri sociali, nelle fabbriche recuperate, negli *hub* culturali. Questi spazi sono in grado di: (1) mescolare la monocultura dell'innovazione calata dall'alto con le pratiche dal basso; (2) rendere visibili le soggettività altresì escluse; (3) costruire reti di apprendimento e di azione collettiva; (4) produrre nuova conoscenza e spazi di innovazione. La città che ne emerge non è un oggetto passivo della pianificazione né un prodotto da vendere bensì un'infrastruttura civica ibrida, in cui istituzioni, reti comunitarie e spazi autogestiti co-producono valore pubblico.

#### 4. Una rete di spazi collettivi per democratizzare la transizione

In un contesto come quello delineato, abbiamo provato a mostrare come esistano pratiche quotidiane che possono alimentare e favorire una transizione reale. Tra queste pratiche quelle di ri-appropriazione dello spazio – sia radicali che istituzionalizzate – ricoprono un ruolo importante: centri culturali, centri occupati, spazi di comunità e *commons* urbani rappresentano realtà in grado di dare visibilità e sostegno alle marginalità, offrendo loro spazi politici dove esercitare il proprio diritto ad esistere, dove produrre saperi collettivi, pianificare e costruire in maniera condivisa una transizione giusta. La creazione di una salda rete tra questi modi differenti di interpretare lo spazio potrebbe rappresentare un fattore determinante per la democratizzazione della transizione.

Il percorso di analisi sviluppato in questo contributo ha provato a mostrare come la *Twin Transition* rappresenti una sfida cruciale non soltanto sul piano tecnologico ed ecologico, ma soprattutto su quello sociale e politico, un terreno di conflitto e di negoziazione collettiva. L'analisi del caso italiano mostra come gli strumenti di *policy* spesso restino segnati da frammentazioni istituzionali, *governance* tecnocratiche e scarsa capacità di coinvolgimento reale delle comunità locali. È in questa distanza tra progettazione dall'alto e bisogni quotidiani dal basso che si colloca l'originalità della riflessione proposta: ripensare la *Twin Transition* a partire dagli spazi collettivi, intesi come luoghi di immaginazione e di pratica condivisa. Il successo della transizione potrebbe dipendere anche dalla capacità di valorizzare tali esperienze e di integrarle in una visione più ampia di *governance* urbana, valorizzandone il potenziale nel ridefinire i rapporti tra istituzioni e comunità, tra ecologia e tecnologia, tra città e cittadinanza.



CARLO DE CONTE\*

## ORGANOLOGY AND LOCALITY

### *Toward a Theory of Real Smart Home in Technological and Ecological Transition*

#### Abstract

The article critically analyses the twin transition – ecological and technological – promoted by the EU, exposing tensions between technocratic solutions and genuine socio-ecological change. Drawing on Bernard Stiegler’s philosophy, it identifies territory as a key entry point for rethinking the transition. Central is the concept of organology, which clarifies the co-evolution of physiological, technical, and social organs. After discussing Stiegler’s projects: Real Smart Cities and *NEST*, which promote noodiversity and technodiversity against neoliberal standardization, the article proposes the concept of a Real Smart Home to explore, on a micro level, the smartization dynamics that the French philosopher examined macroscopically in the Smart City. The Real Smart Home thus appears not as a device of control and datafication but a laboratory of care, memory, and plurality, rooting the dual transition in local practices and opening a post-Anthropocene horizon.

**Keywords:** Locality, Organology, Smart City, Smart Home, Twin Transition

#### *1. Introduction. Rethinking the double transition starting from the territory*

The European Union (EU), particularly within the framework of the European Green Deal, has adopted the concept of the “dual transition” – ecological and technological – as a strategic pillar to address the challenges of the twenty-first century, including climate change, energy dependency, and global economic competition. This integrated approach reflects an ambition not merely to respond to environmental and social crises, but to redefine the relationship between humanity, nature, and technology through the lens of sustainability. However, beneath the apparent coherence of this program, theoretical, political, and ethical tensions demand critical investigation: the twin transition profoundly impacts territories, social relations, and modes of production, raising significant questions concerning its nature, components, and implications for a sustainable future. The double transition rests on the notion that digital technology may serve as a catalyst for environmental sustainability, emphasizing the role of technologies – such as artificial intelligence, cloud computing, and IoT systems – in monitoring emissions, optimizing energy efficiency, and promoting circular economy models.

Yet, this narrative conceals a fundamental tension: on the one hand, the EU’s approach reflects a techno-solutionist perspective, in which environmental and social issues are presumed solvable through technological innovation without fundamentally

---

\* Università degli Studi di Torino – [carlodecontepc@gmail.com](mailto:carlodecontepc@gmail.com).



altering dominant economic and cultural paradigms. On the other hand, the ecological transition requires a profound rethinking of production and consumption models, often in conflict with neoliberal logics of infinite growth and privatization. Indeed, the neoliberal narrative of the transition privileges the interests of large corporations while marginalizing local communities and territories. This reveals an internal conflict at the very heart of the eco-technological twin transition.

To reconcile such a friction – which is bound to reach a point of no return – it becomes necessary to interrogate the ways in which this dual transition may be developed and carried out, with the intellectual and political honesty of recognizing the incongruities and incompatibilities of current economic systems with an ecological turn that is genuinely transformative and not mere ideology or greenwashing. Supported by neoliberal ideology and the techno-solutionist tendency described by sociologist Evgeny Morozov<sup>1</sup>, today's economic and social systems cannot but undermine those shared yet illusory objectives proposed by the EU. An important step could and should instead begin by questioning the very conditions of possibility for such a dual transition: rather than starting from the question of how to implement the transition, it may be more sensible to ask, preliminarily, “who” ought to carry it out, or rather, “who and what”, together, can make it possible. In this article, we will attempt to demonstrate that one of the most fruitful ways of concretely envisioning this epochal change – which should ultimately aspire to the definitive exit from the geological era of the Anthropocene – is to focus on the local, concrete, and non-abstract relations that have always emerged between humans, techniques, and institutions within a given historical moment and a specific spatial context. The key notion we wish to foreground is that of territory, which appears, from our perspective, as a privileged point of access to the problem of the double transition. As has been noted, in fact, it is

necessary to draw the path for practically cultivate and implement the ecological and the technological transitions through the creation of new local relationships between “humans” and more-than-human [...] as it stems out from specific posthumanist theoretical frameworks.<sup>2</sup>

From here, we will move toward the elaboration of a theoretical proposal culminating in the idea of a “Real Smart Home”, which may follow the trajectory already outlined by Bernard Stiegler in his projects: Real Smart Cities and NEST Project.

Acknowledging the importance of the notion of territory, it is now necessary to clarify what we mean precisely by this concept and what relationship it bears to that of locality. Although the concept may at first glance appear relatively straightforward, in accord to its common usage, it is far from be transparent once we begin to question it. Indeed, multiple definitions of territory<sup>3</sup> exist, and they may radically alter its meaning. Territory

1 E. Morozov, *To Save Everything, Click Here: The Folly of Technological Solutionism*, Public Affairs, New York 2013.

2 G. Gilmozzi, *Overcoming (Hyper)Modernity*, in «B@belonline», 11, 2024, p. 95.

3 For instance, consider the definition provided by the Territorialist School, of which Alberto Magnaghi was one of the most prominent exponents. For Magnaghi, the territory is a living system of ecological, econom-

is undoubtedly a complex concept and cannot be reduced to an univocal definition. For the purposes of this discussion, we shall briefly frame it through the definition articulated by Bernard Stiegler, which emerges directly from his philosophy.

Thus, in order to understand why territory and its “local” relations represent a fundamental starting point for thinking the dual transition, one must first clarify what Stiegler means by “territory” and, above all, by “locality”. To begin with, by these two terms, the philosopher does not mean a physical location, nor a concrete space; at the very least, it would be misguided to assume a pre-given space, finite and closed upon itself with fixed boundaries and consolidated identities. As Sara Baranzoni and Paolo Vignola remind us:

for Stiegler we cannot postulate a place or a territory already given on which the term locality would install itself as a kind of characteristic expression: the place is instead the result of a system of co-constitutive consistencies among organic and inorganic, psychic and technical elements that literally “give place”, that is, constitute such a place in time, “always and even necessarily on the basis of a non-place”.<sup>4</sup>

In this sense, then, territory is a set of relations between “organic” and “inorganic” elements which, when combined, generate a place that, prior to being a physical space, is above all a “sense”. In Stiegler’s words:

locality is the having-place from which an orientation emerges, that is to say a sense, namely a purpose, which arises, for example, from a perspective shared by a community, and which thereby constitutes a knowledge, or rather a bundle of knowledges, always already themselves in process, refracting toward a differently open future.<sup>5</sup>

Bruno Latour, a contemporary philosopher closely aligned with Stiegler, would likely have agreed with this conception of locality, insofar as it does not presuppose the idea of a local group closed in upon its identity, but rather gestures toward openness and the ever-dynamic formation of its relations. As Latour recalls in *Reassembling the Social*: there is «no group, only group formation»<sup>6</sup>.

---

ic, and social relations that requires participatory governance in order to preserve biodiversity and local identity. Although this system of relations certainly presents affinities with the organological approach, the Territorialists conceive locality-territory as something given in its specificity, tradition, culture, and knowledge. Stiegler, by contrast, regards locality as something that is always “to come”, never given once and for all, but rather constantly in transformation and in an ongoing process of individuation. Locality, in this sense, is an idea of the future that remains permanently open as a horizon of possibilities; it is that utopia which propels the world toward the yet-to-come. For a deep analysis: A. Magnaghi, *Il principio territoriale*, Boringhieri, Torino 2020, and Id., *Il progetto locale. Verso la coscienza di luogo*, Boringhieri, Torino 2010.

4 S. Baranzoni, P. Vignola, *La località o l’aver luogo del senso*, in S. Baranzoni, G. Gilmozzi, E. Marra, P. Vignola, *I mondi del Professor Challenger. Politiche, tecno-logiche, ambienti*, Orthotes, Napoli 2025, p. 224.

5 B. Stiegler, *L’assoluta necessità. In risposta ad António Guterres e Greta Thunberg*, Meltemi, Milano 2020, p. 54.

6 B. Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005, p. 27.

The term locality, therefore, designates that particular ensemble of relations, knowledges, and modes of life that emerge from the reciprocal interaction among subjects, techniques, institutions, and territories. This is crucial for the transition under discussion because the “localities” to which Stiegler refers stand far beyond both the neoliberal ideology and the techno-solutionist paradigm mentioned earlier. To think the transition from the perspective of territory, as understood by the French philosopher, means foregrounding the key role of technology in processes of human individuation without falling into technophobic or technophilic excesses<sup>7</sup>; it means recognizing that technology can be interpreted beyond a techno-totalitarian paradigm, showing – as Stiegler did masterfully in the first volume of *Technics and Time* – that anthropogenesis itself is the outcome of a constitutive, and not accidental, relation with technics.

It also means acknowledging that if today’s technics appear to be the primary cause of what Stiegler termed “proletarianization” – that is, a process triggered by hyper-industrial technologies and media, resulting in a constant loss of knowledges and ways of life, as well as social automation and alienation – it is equally true that it is through technics, understood in their “pharmacological” sense (a term Stiegler borrows from Derrida’s *pharmakon*<sup>8</sup>) – namely, in their dual valence as both poison and remedy – that it becomes possible to inaugurate a new “epoch of the Spirit”. In this way, one may imagine a new form of economy – which Stiegler defines as “contributive” – and a renewed union among States, redesigning ways of life and envisaging, therefore, a transition that places the human, and its interpretative capacity (i.e. *hermeneia*), back at the center. Such capacity is rooted in those dynamic and processual relations that characterize the various localities as symbolic and cultural horizons capable of deferring the entropic tendency of contemporary hyper-industrialization and automation.

### 2. Organology as a process

Having clarified these aspects, it now becomes crucial to introduce the concept of “organology” in order to better grasp Stiegler’s philosophy, which we are drawing upon here, and above all to understand the way in which relations between human and non-human agents are structured within a locality and, more generally, within contemporary society characterized by the aggressive pervasiveness of user profiling systems, algorithms, and IoT systems. General organology, as we shall now see, is literally the keystone of Stiegler’s philosophy, the hinge that makes possible the study of the relations established between the physiological organs of the animal *sapiens*, the technical organs (tools and techniques), and the social organs (institutions).

In the words of Victor Petit, who edited a vocabulary dedicated to Stiegler’s neologisms and semantic interpretations, organology is: «a method for the joint analysis of

---

7 G. Pezzano, *Oltre la tecno-fobia/mania: prospettive di “tecno-realismo” a partire dall’antropologia filosofica*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XIV, 1, 2012, pp. 125-173.

8 J. Derrida, *La Pharmacie de Platon*, Paris, Seuil 1972.

the history and becoming of physiological, technical, and social organs. The relation is translational inasmuch as variation in one type always entails variation in the other two types». This means that «a physiological organ – including the brain – does not evolve independently of technical and social organs»<sup>9</sup>. This notion is indispensable because it allows us to apprehend and study the relations that, together, come to constitute a given locality or a broader organological equilibrium in a specific historical phase. General organology is, in fact, a process, because it is itself composed of processes. Here the French philosopher builds upon the theoretical contribution of another great thinker of technics: Gilbert Simondon.

From Simondon's legacy, Stiegler especially adopts the theory of individuation, which, with significant additions, forms the basis of general organology. In brief, Simondon shows us that the human being is not a given but a process in constant becoming<sup>10</sup>. Human processuality consists in continuous individuations which, starting from one's cultural and experiential background, allow one to reach a metastable form of identity – never definitive and always subject to further individuations. The background to which Simondon refers is defined as a «preindividual *milieu*» charge of potential. Federica Buongiorno, in a recent work, reflecting on this never-completed character of Simondonian individuation, has provocatively adopted the term «hyperindividuation» to suggest that: «in a certain sense, there is never an individual»<sup>11</sup>, for as long as there is life, there will always be individuation. The end of the process, indeed, coincides with death.

Stiegler takes up this Simondonian theory but adds, however, a third individuation which, in his view, Simondon did not see: technical individuation<sup>12</sup>. For Stiegler, technics plays a central and constitutive role, and without it, the theory would not only be incomplete but would rest on erroneous premises from the outset: if it is true that the human being is never given in advance but only emerges through individuation, it is equally true that without technogenesis – that shard of flint employed by early hominins, not yet sapiens – humanity would never have come to be.

Asking why this should be the case is certainly legitimate and necessary, but since this is not the proper place to examine the issue in depth, we will confine ourselves here to underscoring briefly that the humanity of homo sapiens, and of the species preceding it, lies in the capacity to archive memory onto a material support and to transmit it to future generations, thereby handing down knowledge, thought, and culture. New generations, if they have the patience and perseverance to read, decipher, and reactivate that memory, then inherit an archive of discretized knowledge and psychic processes that provides their point of departure for creating new ones and transmitting them in turn.

9 B. Stiegler, *Pharmacologie du Front National* suivi du *Vocabulaire d'Ars Industrialis* par V. Petit, Paris, Flammarion 2013, p. 419.

10 G. Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Jérôme Millon, Grenoble 2005.

11 F. Buongiorno, *Iperindividualità. L'individuazione nel presente tecnologico*, Meltemi, Milano 2025, p. 10.

12 B. Stiegler, *Poteri, saperi e hypomnemata*, in Id., *Platone digitale. Per una filosofia della rete*, Mimesis, Milano 2015, p. 65.

Humanity, for Stiegler, resides in this simple yet obscure gesture of transmitting memory, which can only occur technically. This is precisely the sense of his elaboration of a new type of memory that emerges between phylogenetic memory (of the species) and epigenetic memory (of the individual, born of interaction with its environment). Stiegler calls it epiphylogenetic memory, which constitutes, in every respect, «the continuation of life by other means than life»<sup>13</sup>.

As Prunotto underscores, epiphylogenesis, as accumulation, stratification, sedimentation, and archiving of individual epigeneses, constitutes «the possibility of articulating and preserving both genetic memory and individual neural memory, which within life in general would otherwise be lost»<sup>14</sup>. This type of memory is exteriorized and inscribed onto technical supports that make cultural transmission possible in the first place. Epiphylogenesis is, therefore, what allows the human being to be what it is, offering access to its historical horizon, constituted by all the accumulated and sedimented epigeneses preserved within technical memory supports (from books to modern hard drives) transmitted down to us. This also represents a crucial point of contention with the philosophy of Martin Heidegger: the German philosopher, while remaining an indispensable reference, would, according to Stiegler, have precisely misconstrued the specifically “technical” nature of historicity – namely, its grounding in physical memories exteriorized onto supports: «the specificities of technics as means of recording the past condition, in every epoch, the ways in which *Dasein* accesses its past»<sup>15</sup>. This can only lead to the necessity of rethinking existential analytics itself in critical confrontation with technics, no longer interpreted solely as *Gestell*. As Prunotto observes: «Heidegger forgets that this very worldliness is technical, through and through the spatiality and temporality that enable the human being to exist – that is, to inhabit a world – derive from the relation it weaves with the technical being, namely the exteriorization and spatialization of memory»<sup>16</sup>.

### 3. Real Smart Cities and NEST Project

Having clarified much of the key conceptual framework of Stiegler’s philosophy, it is now appropriate to pause briefly on the concrete actions undertaken by the French philosopher to counter the current automatising and hyper-technological tendency, and to envision, following his path, the possibility of a new transition which, as we will soon see, culminates in the proposal of a Real Smart Home as a direct continuation of these two projects.

Real Smart Cities is a project proposed by Bernard Stiegler and the international network Digital Studies within the framework of the European HORIZON2020 programme,

13 Id., *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*, Stanford University Press, Redwood City 1998, p. 50.

14 P. Prunotto, *Maschere della decostruzione. Su epifilogenesi e plasticità*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XXVII, 1, 2025, p. 139.

15 B. Stiegler, *La Technique et le Temps*, 2. *La désorientation*, Galilée, Paris 1996, p. 13.

16 P. Prunotto, *Ermes dopo Prometeo. La “quasi analitica esistenziale” di Bernard Stiegler*, in «Trópos», 16, n. 1, 2024, p. 151.

from which it received funding. The project, launched in December 2017 and completed on May 31<sup>st</sup> 2022, had as its main objective: «to develop and implement a perspective on the Smart City through critical humanities research and innovation in the context of the Digital Studies», all converging towards the possibility:

to share knowledge across disciplines in order to develop a transdisciplinary model for ‘real smart city’, which is defined as a Smart City that is based on a critical humanities perspective, where citizens are the proper data brokers, engaging through public fora for debate and new technologies that enable citizen participation.<sup>17</sup>

From these quotations, one can immediately see the significance this project held for Stiegler in attempting to understand and respond to today’s major problems. As has been observed, the project can be read in light of three theoretical axes that unequivocally display the themes most central to the French philosopher’s engagement with contemporaneity:

Specifically, these are, first, the forms of economy and politics linked to the use of data and technological control; second, the production of new knowledges and epistemologies on the one hand, and the disorienting effects of disruption in the fields of education and the social on the other; finally, climate change and the Anthropocene.<sup>18</sup>

But what exactly does “Real” Smart Cities mean in this context? For Stiegler, reflecting on the very sense of *smartness* is a crucial step toward the transition and toward a future worthy of that name. Today everything appears to be smart: from artificial intelligences to the smartphones, the smartwatches, the smart car, and so forth. Even the city has, in recent years, not escaped this “smartization”: hence the concept of the Smart City. With it comes the promise of a rational management of urban space to guarantee greater efficiency in processes, increased energy savings, and more refined profiling of the data flows produced by inhabitants, which in turn enables better organization. From this perspective, the smart city appears to be the keystone of the eco-technological transition: «An intelligent city has the capacity to innovate in security, entrepreneurship, democratic participation, the education and training of citizens»<sup>19</sup>, not to mention the continuous updating of urban design and the ecological reconversion of production toward forms of sustainable economy. One might thus ask: what, precisely, is wrong with this model? Looking more closely, however, one begins to discern the “totalitarian” traits of this system, echoing those described decades earlier by Deleuze in his *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*:

17 Official Web Site of Real Smart Cities Project, “Objective” section: <https://cordis.europa.eu/project/id/777707> (last access 30-9-2025).

18 P. Vignola, *Real Smart Cities. Per un’intelligenza oltre il calcolo*, in G.F. Ferrari (ed.), *Innovazione e sostenibilità per il futuro delle smart cities*, Mimesis, Milano 2023, p. 341.

19 Ivi, p. 346.



In control societies, on the other hand, the key thing is no longer a signature or number but a code: codes are passwords, whereas disciplinary societies are ruled [...] by precepts. The digital language of control is made up of codes indicating whether access to some information should be allowed or denied [...] Individuals become “dividuals”.<sup>20</sup>

First of all, as Stiegler notes, the key problem is that:

The underlying idea is that all the problems of the city are purely technical in nature and can be solved more effectively by the arithmetic of “big data” or “artificial intelligence”, rather than by the inhabitants and public administrations. Debates, democratic deliberations, collective learning processes, and administrative decision-making procedures are thus silently removed.<sup>21</sup>

A further critical issue that must be taken into account in the case of smart cities is what Antoinette Rouvroy and Thomas Berns have defined as «algorithmic governmentality». By this expression, the two scholars – whose theoretical contribution is indispensable for the project – refer to a form of «colonization of public space by a hypertrophic private sphere»<sup>22</sup>. This necessarily leads to the disappearance of a shared experience and instead fosters «a form of government realized through the extraction, analysis, profiling, and correlation of vast quantities of data, whose aim is to anticipate, modulate, and select individual and collective actions and desires»<sup>23</sup>. Following their argument, what emerges is a «standardization of urban ways of life [...] which thereby eliminates the diversity and singularities of urban civilizations, as well as the political sovereignty of territories through the “functional sovereignty” exercised by global platforms»<sup>24</sup>.

From these considerations one can see the theoretical and political importance of a project such as Real Smart Cities and the opportunity it provides to rethink the very notion of “intelligence”. For Stiegler, intelligence is indeed a matter of “taking care” – of relations, of locality, of technics, of new generations, of knowledges, of the society in which one lives – so as to perpetually defer, with a difference, the homogenizing and alienating tendencies of those “smart” processes typical of cognitive capitalism. This “intelligence of care”, long at the centre of Stiegler’s reflection<sup>25</sup>, is often also defined as urban intelligence. As Paolo Vignola stresses: «The urban intelligence referred to by the Real Smart Cities project is defined by its local and social dimension, which expresses itself through relational openness and intergenerational sharing understood as historical depth»<sup>26</sup>.

20 G. Deleuze, *Postscript on control societies*, in Id., *Negotiations (1972-90)*, transl. by M. Joughin, Columbia University Press, New York 1995, p. 180.

21 B. Stiegler, *L'assoluta necessità. In risposta ad António Guterres e Greta Thunberg*, cit., p. 210.

22 T. Berns, A. Rouvroy, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation?*, in «Réseaux», 177, n. 1, 2013, pp. 163-196, p. 172.

23 P. Vignola, *Real Smart Cities. Per un'intelligenza oltre il calcolo*, cit., p. 347.

24 B. Stiegler, *L'assoluta necessità. In risposta ad António Guterres e Greta Thunberg*, cit., p. 102.

25 B. Stiegler, *Prendre soin, I. De la jeunesse et des générations*, Flammarion, Paris 2008.

26 P. Vignola, *Real Smart Cities. Per un'intelligenza oltre il calcolo*, cit., p. 349.

We thus return once again to locality and territory, and to the possibility of inhabiting them. The question is therefore closely tied to urban planning and to the home, as a locus of habitability and as the neural centre of a possible new transition. This is evident in the thought of Stiegler and of the authors working closely with him, as attested by *Le nouveau génie urbain*<sup>27</sup>. This is because the transformation triggered by the smart city is: «as much semiotic as architectural [inasmuch as] it modifies the entire territorial and urban morphogenesis, dividing it between the hardware of building and urbanism and the software of urban flows – of inhabitants, money, information, goods, etc. – translated into data to be extracted and correlated»<sup>28</sup>.

Stiegler tragically passed away in 2020. Yet his death did not signify the end of his philosophical-political struggle nor the oblivion of his theories. On the contrary, the NEST Project, officially launched on September 1<sup>st</sup> 2021 as part of the Maria Skłodowska-Curie RISE Action Programme, testifies to the commitment and dedication of Stiegler's students in carrying forward the French philosopher's ideals. This project, as the continuation of the previous one, acquires even greater importance in relation to the theme of the dual transition. *NEST* in fact stands for “Networking Ecologically, Smart Territories”. Here the theme of intelligence reappears, but above all that of territory. Among its various objectives, the project:

Rehearses the potential of territorialized knowledge based on a hypothesis that digital diversification conditions the resilience of human societies and holds the key for redesigning the self-destructive model of economic development. Digital diversification – understood as noodiversity (the diversity of the forms of knowledge) and technodiversity (the diversity of technologies as the supports of knowledge) – is believed to support the revaluation of knowledge and to offer a sustainable alternative to the knowledge-unfriendly model of computing platforms.<sup>29</sup>

Here we encounter two further important terms whose theoretical status must now be clarified before we move toward our conclusions and the presentation of our proposal for another possible continuation, namely a “Real Smart Home”. The two terms that appear in the objectives, and to which we are now referring, are “noodiversity” and “technodiversity”. First of all, it should be noted that both terms refer to a form of diversity, a rupture with standardization. The philosopher began to introduce these concepts in his later writings: the term noodiversity refers to the Greek *nous* and thus designates a differentiation of knowledges, cultures, intelligences, ways of living and reasoning. Reflecting on noodiversity, Stiegler writes: «a variability of a noodiversity [...] is obviously also a technodiversity»<sup>30</sup>.

27 B. Stiegler (ed.), *Le nouveau génie urbain*, FYP, Limoges 2020.

28 P. Vignola, *Real Smart Cities. Per un'intelligenza oltre il calcolo*, cit., p. 357.

29 Official Web Site of NEST Project, “Aims” section: <https://www.nestproject.eu/> (last access 30-9-2025).

30 B. Stiegler, *Noodiversity, Technodiversity. Elements of a new economic foundation based on a new foundation for theoretical computer science*, in «ANGELAKI journal of the theoretical humanities», 25, n. 4, p. 76.

We thus encounter the theme of technodiversity: it indicates the possible and actual variety of different technologies and tools and their diverse modes of use from person to person, from culture to culture. The theme of technodiversity has, in recent years, been taken up by Yuk Hui, one of Stiegler's pupils, to whom we refer for a deep focus on this topic<sup>31</sup>. These two terms, then, join the form of diversity most familiar and most discussed in the scientific domain: biodiversity. Together they constitute a triad that becomes the starting point for radically rethinking our practices of inhabiting territories and, consequently, the very eco-technological transition. It should be noted that the idea of these three forms of diversity was probably borrowed by Stiegler from Félix Guattari's *Les trois écologies*, in which he speaks of a triad of ecologies requiring care: environmental, social, and mental – because, as Guattari reminds us, it is not only species that disappear: «but also the words, the phrases, the gestures of human solidarity»<sup>32</sup>.

#### 4. Conclusions. Towards a Real Smart Home

The proposal for a continuation of Stiegler's projects that could converge in the idea of a Real Smart Home is driven by a dual need: to think productively about the possibility of a dual transition and to attempt to rethink locality on the basis of the triad of diversities outlined earlier. An useful starting point, I believe, lies in the already-mentioned parallel with the theme of the Smart City. Just as the city is subject to this ever-increasing process of “digital envelopment”<sup>33</sup> and smartization, the home likewise undergoes this transformation, becoming a node within global networks. The transformation of domestic space into digitalized space turns, on a smaller scale, the home into an infernal machine of data production, discretizing every lived experience and translating it into numbers, flows, data – thereby erasing that imaginative potential of *rêverie* that Gaston Bachelard had so vividly described in his work<sup>34</sup>. As has already been noted, devices: «are not just commodities, they are a means of producing data. They become Prosumer Capitalism's ultimate “dispositif”, enabling access to an incredible wealth of detailed real-time information given by the user»<sup>35</sup>.

31 Y. Hui, *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*, Urbanomic, Falmouth 2016.

32 F. Guattari, *Les trois écologies*, Galilée, Paris 1989, p. 35.

33 In his *Ethics of Artificial Intelligence* (Oxford University Press, Oxford 2023), Luciano Floridi identifies what Paolo Vignola has concisely emphasized as «the operation of a progressive transformation of the human environment aimed at making artificial intelligence tools more efficient, particularly through the design of environments increasingly tailored to algorithmic operations» (p. 357). Although Floridi underscores the need for a compromise between an ever-growing technological envelopment and the way we inhabit our spaces, he does not seem to directly address the consequences of such envelopment, such as subjection to calculation, the decentralization of the human in relation to the environment, and the political challenges connected to these outcomes.

34 G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, PUF, Paris 2009.

35 C. Andreotti, *Designing Domestic Spaces of Command/Control: Cybernetics, “Prosumerism” and the Techno-Utopianism of the Smart Home* in «LSE Journal of Geography and Environment», 1, 2022, p. 62. <https://jge.lse.ac.uk/articles/31> (last access 30-9-2025).

This occurs constantly, exposing inhabitants to unexpected risks, as they increasingly find themselves turned into “prosumer users”, engaged not only in consumption but also in the continuous production of vast amounts of real-time data<sup>36</sup>. Another aspect to consider is what Rottinghaus calls a «new white futurism» by which he refers to: «a discourse from companies that promotes emerging smart home technologies as tools for data-driven management of work/life balance in contemporary heteronormative, white, middle-class culture»<sup>37</sup>. In this way, beyond offering unrealistic utopias of allegedly intelligent ways of living, these “smart” products – and the market logic sustaining them – continue to exacerbate and normalize forms of racism and segregation.

The Smart Home, in this sense, is never neutral: it embodies a politico-economic project that, on the one hand, promises energy optimization, waste reduction, and increased security, but on the other hand paves the way for new forms of technological dependency, data extraction, and loss of autonomy in inhabiting. As Chiara Andreotti remarks: «More than a command center for the individual to modulate her environment and enhance her daily life and performance, today’s Smart Homes transform the user into a “dividual” from which data sequences are extracted, automatically determining our agency within set futures»<sup>38</sup>.

It is true that in some cases such technologies applied to the domestic sphere can effectively improve quality of life, such as in the ability to care for infants or pets through monitoring<sup>39</sup> or offering new opportunities to disabled persons or the elderly<sup>40</sup>. Yet it is equally true that: «such devices can also be used for the purposes of limiting people’s agency or for “smart abuse”. The use of smart home technologies such as security systems for the surveillance of the activities of household members such as teenagers, or facilitating stalking and violence against women and children, has been raised as an important privacy and security problem»<sup>41</sup>.

A critical analysis must therefore address at least three fundamental points. First, the question of freedom: to what extent is inhabiting transformed into the consumption of digital services? Second, the question of memory and temporality: the home as a living archive of experiences risks being reduced to an algorithmic database, where lived real-

36 G. Ritzer, P. Degli Esposti., *The increasing centrality of prosumption in the digital capitalist economy*, in «Österreichische Zeitschrift für Soziologie», 45, 2020, pp. 351-369. <https://dx.doi.org/10.1007/s11614-020-00422-z> (last access 30-9-2025).

37 A.C. Rottinghaus, *Smart Homes and the New White Futurism*, in «Journal of Futures Studies», 25, n. 4, 2021, p. 45.

38 C. Andreotti, *Designing Domestic Spaces of Command/Control*, cit., p. 63.

39 I. Richardson, *et alii*, *Careful surveillance at play: Human-animal relations and mobile media in the home*, in E.G. Cruz, S. Sumartojo, S. Pink (eds.), *Refiguring Techniques in Digital Visual Research*, Palgrave Macmillan, London 2017, pp.105-116. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-61222-5\\_9](https://doi.org/10.1007/978-3-319-61222-5_9) (last access 30-9-2025).

40 L. Hjorth, D. Lupton, *Digitised caring intimacies: More-than-human intergenerational care in Japan*, in «International Journal of Cultural Studies», 24, n. 4, 2021, pp. 584-602. <https://doi.org/10.1177/1367877920927427> (last access 30-9-2025).

41 D. Lupton, *et alii*, *Living in, with and beyond the “smart home”: Introduction to the special issue*, in «Convergence», 27, n. 5, 2021, pp. 1147-1154. <https://doi.org/10.1177/13548565211052736> (last access 30-9-2025).

ity is translated into logics of efficiency and prediction. Third, the question of otherness: a Smart Home designed solely according to criteria of technological standardization reduces the plurality of uses and dwelling cultures, flattening cultural biodiversity into a single mode of habitation.

In this scenario, the concept of a Real Smart Home should be rethought not as a “more connected house”, but as a space where technical intelligence becomes a support for biodiversity and collective care. This implies a reconfiguration of digital architectures based on principles of openness, interoperability, data sovereignty, and above all attention to the forms of life and the techniques that, in their organological interplay, constitute the fabric of dynamic relations in which dwelling takes root. The Smart Home would thus cease to be a mere extension of extractive models and platforms, and instead become a site of resistance against standardization, a laboratory of new practices of dwelling, and the center of that dual transition which the EU pursues without critically asking for whom or for what it is being promoted. To begin again from the care of the relations that structure dwelling practices can trigger a virtuous cycle which, if nurtured, can – we firmly believe – reverse the current trend and inaugurate, as Stiegler wished, a new epoch of Spirit and, above all, a new geological era no longer bearing the name of the Anthropocene.

*a cura di Maria Teresa Pansera*

*La filosofia è già, di per sé,  
uno spazio aperto del/dal pensiero,  
rispetto ad ogni forma di sapere  
che si chiude nelle certezze  
dogmatiche. Qui vogliamo anche,  
più semplicemente, riservare  
uno spazio per argomenti nati  
in occasioni diverse, rispetto a cui  
la Rivista si apre all'accoglienza  
in vista di un possibile  
futuro approfondimento.*

**Ubaldo Fadini**

*La condizione umana e la resistenza. La questione antropologica oggi*



-  Editoriale
-  Il tema di B@bel
-  **Spazio aperto**
-  Ventaglio delle donne
-  Filosofia e...
-  Immagini e filosofia
-  Giardino di B@bel
-  Libri ed eventi





UBALDO FADINI\*

## LA CONDIZIONE UMANA E LA RESISTENZA

### *La questione antropologica oggi*

#### **Abstract**

This paper highlights the renewed centrality of the anthropological question in relationship to the articulation of the sensibility and intelligence of contemporary subjectivities. From this perspective, the tradition of twentieth-century philosophical anthropology, compared with Adorno's still-relevant recognition of a profound crisis of the 'historical individual', can provide significant stimuli for developing research on the transformations of the present in a critical-radical direction.

**Keywords:** Crisis, Human Condition, Philosophical Anthropology, Radical Critics, Transformations

Vorrei partire in questo mio contributo dalla sottolineatura di come l'atto di resistenza sia effettivamente umano e indichi innanzitutto il bisogno di resistere alla morte. Così Gilles Deleuze, richiamando André Malraux, il magistrale narratore della solitudine e della "condizione umana", rispetto alle quali pare opportuno insistere, tra l'altro, sull'arte e sulla politica come espressioni di una creatività che fonda la continuità umana, le pratiche della conservazione in vita (quelle non "selvagge", per dirla con Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, che non riducono cioè l'umano unicamente a mezzo/strumento).

Per sviluppare questo motivo mi riferisco in prima approssimazione ad alcuni tratti della riflessione di Rachel Bepaloff, soprattutto nel momento in cui l'autrice di *De l'Iliade* delinea un pensiero della libertà contro una certa morale intesa in senso tradizionale e che rappresenta ai suoi occhi di "patrizia dello spirito", di vera e propria combattente, il segno di una sconfitta inaccettabile e che si traduce in pensiero con ricadute pratiche realmente negative. In alternativa a tale morale va posta un'etica intesa come riflesso effettivo di una condizione umana che si fa e si disfa incessantemente, si attiva e si disattiva senza soste, esprimendosi così paradossalmente "e" compiutamente nell' "istante".

Sul tema del disattivare – e, in stretta connessione con questo, su quelli del sospendere, dell'interrompere ecc. – tornerò nel seguito di queste mie pagine ma quello che va immediatamente evidenziato è come questa centralità dell'istante sia ciò che consente di radicare in profondità l'etica nell'esistenza umana, in un senso anche kierkegaardiano. Certamente il pensiero etico si combina parzialmente, in Bepaloff, con un pensiero di valenza tragica, anche in virtù della conoscenza dettagliata di *Essere e tempo* che permette di dare sostanza alla questione, cara alla studiosa, di come sia possibile portare

---

\* Università degli Studi di Firenze – ubaldo.fadini@unifi.it.

avanti l'impresa conoscitiva nell'assentarsi del divino, laddove l'assenza si rivela come quella singolare presenza capace di conferire senso al tutto.

La lezione heideggeriana si concretizza però soprattutto nell'attenzione a quegli esistenziali, l'essere nel mondo e l'essere per la morte, che stimolano una messa a valore della stessa angoscia e della disperazione come fattori di un'inquietudine dell'esistenza che favorisce infine la riscoperta del possibile. Inoltre l'istante, tradotto qui eticamente, può valere come momento di emancipazione, risurrezione/insurrezione, della forza finita contro il suo stesso venir meno nel momento in cui si concretizza come fattore operativo "e", insieme, potere immaginativo. È effettivamente l'atto creatore che si presenta come chiave di volta dell'istante. Sulla scia di Kierkegaard, Bespaloff scrive:

L'istante esige di essere perpetuamente confrontato con se stesso, confermato nella durata tramite la reiterazione del ritmo primordiale di resistenza e resa a Dio, di fascinazione e di abbandono. La ripetizione non fa che accentuare ciò che vi è di irriducibile per l'uomo nell'essere di Dio: prolunga la guerra perpetuando l'amore [...] l'amore non è dato una volta per tutte, sorge in un 'minuto di risveglio', per scomparire subito dopo. Il suo destino si gioca tutto intero sulla possibilità della ripetizione, cioè di rinnovamento e di metamorfosi. E cos'è la 'ripetizione' per Kierkegaard se non la volontà di rivivere e il rifiuto di sopravvivere, il mistero della spontaneità riconquistata, dello zampillio captato della primordietà salvaguardata? Ne va dunque dell'integrità della durata umana, della salvezza della libertà.<sup>2</sup>

Jean Wahl, nelle pagine intense dedicate a Bespaloff, tocca la questione del rivivere, non del mero sopravvivere, indicandone la soluzione in un agire concreto, in un'opera viva nella quale la spinta di partenza e il fine giungono a identificarsi, il che vuol dire che il "problema della trascendenza" può essere forse risolto dall'essere umano attraverso l'immanenza delle opere, nel momento in cui lui s'incarna in loro e queste s'incarnano in lui<sup>3</sup>.

Anche in tale ottica si può avvertire come il tema del risorgere "e" dell'insorgere si presenti in molteplici forme all'interno di un "quadro d'epoca" – che è ancora in parte il nostro – caratterizzato da una vera e propria "crisi dell'individuo storico", per dirla nei

2 R. Bespaloff, *Cammini e crocevia* (1938), in R. Bespaloff, *L'eternità nell'istante. Gli anni francesi (1932-1942)*, traduzioni di vari, a cura di C. Guarnieri e L. Sanò, prefazione di M. Jutrin, Castelvechi, Roma 2022, p. 273. Guarnieri sottolinea opportunamente – nel suo ricco e articolato saggio di accompagnamento alla raccolta in questione – come l'assunzione del carattere paradossale del legame «tra necessità e libertà, ripetizione e rinnovamento, angoscia e istante» implichi «un ripensamento delle forme espressive della filosofia, che si accosteranno sempre più a quelle dell'atto poetico. Un tipo di speculazione che si fa carico della sfida di pensare l'impensabile, di ospitare l'eterno nell'istante, fondandosi quindi su concetti anticoncettuali, 'esige necessariamente l'unione del pensatore e del poeta, la collaborazione della potenza visionaria e della riflessione [...]». Occorre che il filosofo sia al contempo innamorato di ciò che vuole distruggere e pieno di sospetti nei confronti di quello che vuole salvare». Un pensiero simile si affiderà dunque all'evocazione metaforica, all'immaginazione creatrice, alla volontà di incarnazione. «Madre del vero che la riflessione scopre, è l'immaginazione che possiede veramente il potere di trascendenza» (C. Guarnieri, *L'angoscia del baratro e l'istante luminoso del canto*, in R. Bespaloff, *L'eternità nell'istante*, cit., pp. 634-63).

3 J. Wahl, Recensione a *Cammini e crocevia*, in R. Bespaloff, *L'eternità nell'istante*, cit., p. 545.

termini sempre particolarmente incisivi cari ad Adorno. Questa “crisi” viene registrata/affrontata, in un senso che a me appare effettivamente singolare, dalla antropologia filosofica moderna a partire dalla seconda decade del secolo scorso. Lo sguardo analitico si sposta allora nella direzione della natura umana, nel confronto con gli altri gradi/livelli della vita organica (Helmuth Plessner), nel momento in cui si prende atto che non sappiamo quasi mai cosa sia opportuno fare, che siamo costitutivamente “disambientati”, cioè non calati una volta per tutte in un solo ambiente “naturale”. La crisi dell’essere nel mondo, del nostro legame con la realtà, è la paradossale qualifica del nostro essere di relazione, del fatto che l’“essere” dell’essere umano si concretizza nel “suo” “divenire”, apprezzabile nella rilevazione dell’umano raffigurato come “essere di possibilità”, “plastico”, “aperto” all’incognito, all’imprevedibile/inatteso<sup>4</sup>.

La parzialità dell’umano, il suo essere “naturalculturale”, è ciò che trova espressione nella variabilità dei suoi costrutti, nella realizzazione di artefatti nei quali prende corpo quel voler vivere che richiede per poter essere un rinascere continuo (Hannah Arendt), una capacità d’iniziativa, una prassi incisiva.

È in questa modalità che si può anche cogliere un espandersi della filosofia della vita, tra la fine dell’Ottocento e i primi decenni del secolo scorso, che trova un piano di sviluppo contrassegnato dalla relativa centralità di una idea di esistenza che permette d’insistere sul fatto che si è effettivamente in sé nel momento in cui si riesce a fuoriuscire nel mondo, che diventa così fattore di “resistenza” a ciò che preme per impedire dinamiche di stabilizzazione comunque aperte al futuro, per riprendere in tale prospettiva la riflessione di Hartmut Rosa.

Tornando sull’arte come atto appunto di resistenza, mi vengono in mente alcune osservazioni di Ferruccio Masini che a questo punto del mio contributo posso far valere a titolo esemplificativo rispetto sempre alla questione dell’atto creativo. In particolare ci tengo a sottolineare alcune osservazioni dello studioso fiorentino che riguardano quel lavoro sulle maglie del reale che si concretizza nella danza intesa come ciò che consente di essere fuori da tutte le cose e, insieme di esserne il “compagno nascosto”, il loro “silenzioso fratello” (Hugo von Hofmannsthal). Quest’ultimo, insieme a Heinrich von Kleist, Paul Valéry e altri ancora, delinea con la sua opera un ambito di riflessione che stimola a cogliere nella danza il luogo eccentrico dell’erramento dei significati (Harold Bloom), il venir progressivamente meno di inquadramenti rigidi e “barriere divisorie” ritenute correntemente imprescindibili. Scrive Masini, a partire da un rinvio dantesco:

L’anima danza con gli angeli mettendosi all’unisono con il ritmo segreto di un compimento spirituale che è di per sé indicibile. Ma anche la morte danza. Se la morte sta già da sempre in mezzo ai viventi (*media vita in morte sumus*), la danza macabra è nient’altro che il rendersi visibile di un’inesorabile contiguità, o meglio, del trascorrere di un opposto

4 Mi permetto di rinviare, su questo, punto ad alcuni dei miei ultimi lavori: U. Fadini, *Eterotopie dell’umano. Metamorfosi antropologiche*, ombre corte, Verona 2021; *Disattivare. Un’idea di filosofia*, ombre corte, Verona 2024 e *Divenire umani. Per una nuova antropologia filosofica*, McGraw-Hill, Milano 2024.

nell'altro, tanto che vita e morte cessano di essere tali quando vengono assunti in quell'ordine metaforico dove il significato è nullo e al tempo stesso assoluto. E questo avviene nella ridda macabra, nel *Totentanz*.

E ancora, con un'attenzione che voglio rimarcare nei confronti del corpo danzante, vivente:

Il tropismo della danza fa sì che essa sia un evento, un evento del significato. L'evento è proiettato in uno spazio dove l'accadimento è fissato sullo schema della metamorfosi. Di qui è giusto dire che la danza macabra sia essenzialmente una poesia culturale. Ma questa metamorfosi non implica il riconoscimento o l'accertamento di una separazione, quasi si potesse tener distinti l'anima dal corpo, una individualità da un'altra. Nell'evento della danza non ci sono barriere divisorie, stati in sé conclusi e inavvicinabili. Il significato della danza sta nel fatto che i suoi confini sono impalpabili. Quella danza, che significa insieme la morte come la vita, fa in realtà trapassare i significati l'uno nell'altro. Questi significati 'scorrono' ovvero – come direbbe Harold Bloom – 'errano'.<sup>5</sup>

È questo scorrere/trapassare dei significati in un divenire metamorfico, in cui i confini sono effettivamente impalpabili, a riflettersi in un corpo "danzante", "vivente", che rende visibile il tempo dell'istante nella dimensione incessantemente rielaborata dello spazio. Importante è qui l'idea di un sentire proprio dell'uomo "dipartito" (direbbe Georg Trakl), capace cioè di congedarsi dalle cose e dalle situazioni determinate, di fare esperienza di un venir meno dell'ordine appunto istituito del significato, che è comunque significante, in un senso che indica la possibilità concreta di un umano "autometamorfico", in grado di sperimentare le proprie tensioni interne, di avvertire in esse un portato di eccedenza che potrà forse tradursi nell'esigenza di un più di mezzi di soddisfazione dei bisogni di vita.

L'antropologia filosofica moderna è una costellazione di autori e figure teoriche che nel primo Novecento, in uscita dall'esperienza devastante delle "tempeste d'acciaio" (Ernst Jünger), cerca appunto di scommettere su una specificità dell'essere umano che appare in prima battuta caratterizzata da dinamiche del venir meno – che valgono effettivamente come espressione di risorse vitali, di un ribollire di utopie (per dirla con Ernst Bloch) – di ciò che risulta compatto, omogeneo, coerente, ben determinato. Ma l'unica determinazione rinvenibile in un essere sempre comunque insufficientemente provvisto di risposte "naturali" al manifestarsi del "mondo" è proprio quella dell'"azione", di un posizionarsi incessantemente riformulato. È in particolare Arnold Gehlen a insistere – nel suo capolavoro del 1940, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* –

5 F. Masini, *La danza e il vortice*, in Id., *La via eccentrica. Figure e miti dell'anima tedesca da Kleist a Kafka*, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 96. E ancora, a p.107: «Il corpo e la danza: il vortice. Nel vortice tutto si mescola e tutto è in tutto: esso è il punto-limite dell'erramento del significato, se significare ha ancora, in qualche modo, in sé un'idea di definizione che divida e distingua. Ed ecco dunque che la danza costringe tutte le cose a venire a lei, le ribattezza alle fonti del divenire e nell'arco esatto della sua seduzione le allaccia con il più tenace dei vincoli».

sull'idea che la natura abbia avviato nell'essere umano una direzione evolutiva particolare, mai prima tentata, a partire da un principio di organizzazione che è dell'ordine dello sperimentabile e prende corpo nella delineazione di ambienti artificiali, cioè non naturalmente e quindi rigidamente predeterminati. C'è un difetto di specializzazione organica (a differenza della congruenza originaria delle altre forme del vivente ai propri ambiti di esistenza) che "corrisponde" al mondo aperto e imprevedibile di prima distensione complessiva di un umano che riesce sempre parzialmente e provvisoriamente a strutturarla attraverso l'impiego previdente dell'"eccesso pulsionale" che lo contraddistingue.

L'apertura al mondo è dunque da vedersi in stretta relazione con una straordinaria plasticità di fondo che la rende infine rimodulabile/riformulabile. Temi-chiave come "esotismo", "disattivazione" e altri ancora, che sono al centro del dispositivo teorico di spesa concettuale dell'antropologia filosofica moderna, sono minimamente afferrabili nel loro valore/valere a partire dalla comprensione del loro definirsi sul compito di rimandare a un adattamento artificiale (potrei dire: naturalmente artificiale, insistendo sul nesso di mancanza/difetto ed eccesso che movimenta nello specifico proprio la figura dell'umano). Si può anche evidenziare, richiamando in parte la teoria della *Umwelt* di Jakob von Uexküll, che qui, in questo contesto di restituzione della classica questione antropologica, l'ordine vitale come paradossale fattore di continue modificazioni si presenta come intrecciato con un piano pratico che si concretizza in una insuperabile "inerenza a distanza", anche nel senso che la capacità di azione, di parziale ordinamento, non è mai data a priori. La messa in ordine si esprime, come sottolinea in particolare Max Scheler, nel porsi costitutivamente al di là dell'esistenza delle cose, in maniera che ne risulta parzialmente indipendente e in effetti l'essere umano non appartiene mai completamente alla realtà "data" in virtù del suo potere di astrazione, di ciò che lo distacca e lo restituisce come in fondo estraneo, almeno in parte, al "mondo" stesso e portato/spinto su tale base a raffinare i suoi potenziali di rappresentazione/raffigurazione (anche dell'assenza come esito eventuale – "un" risultato – di tale operare).

Non è il caso di riassumere in questa sede il cammino variegato dei primi esponenti dell'antropologia filosofica, vorrei semplicemente rimarcare un motivo essenziale di tale procedere e che indico nel delinearsi di un'idea dell'umano come "essere di fantasia", come espressione di potenziali di relazione che non si può pensare di esaurire o di attuare in modalità sempre e comunque rigidamente determinate. Il combinato di mancanza (responsabile del difetto di adattamento naturale a ciò che si manifesta esternamente) e di eccesso, di istintualità "e" pulsionalità riferite alla forza vitale complessiva, è ciò che può essere avvertito nel qualificarsi complessivamente "culturale" dell'essere umano, in prima battuta sondabile nel suo tradursi tecnicamente in prestazioni dotate di una imprescindibile efficacia per la soluzione del problema primario dell'adattamento, della conservazione in vita, della modificazione "intelligente" del dato naturale e, insieme, artificiale. La tecnica è quindi colta innanzitutto come connessa con le specificità organiche dell'uomo, anche quelle che ne indicano una qualche difettività. È ancora Gehlen, nel suo *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957)<sup>6</sup>, a distinguere, in rapporto con la sfera

6 Cfr. A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, tr. e cura di M.T. Pansera, Armando, Roma 2003.



della corporeità, tra le tecniche di integrazione, che rimpiazzano le capacità non possedute dagli organi, le tecniche di intensificazione, che potenziano invece determinate capacità organiche, e le tecniche di agevolazione, che alleggeriscono dei compiti fisici. La progressione delle tecniche è anche compresa come un modello dinamico di identificazione del soggetto nel mondo moderno particolarmente prezioso nel momento in cui impone i suoi principi e i suoi caratteri fondamentali all'insieme delle relazioni sociali.

Di fronte a uno sviluppo sempre più accelerato della tecnica, che produce un "oceano di insicurezza", va progettata e tracciata effettivamente una via che soddisfi il bisogno di un essere così instabile e costitutivamente a rischio come il soggetto umano: per equilibrare un mondo sempre più restituito sotto veste artificiale va posto il compito di saper governare/gestire più in profondità la spinta ad agire che si precisa progressivamente nella stessa tecnicizzazione generale del reale. La "plasticità" originaria – tema filosofico che catturerà l'attenzione di alcuni tra gli esponenti più significativi dell'"ordoliberalismo"<sup>7</sup> – è ciò che alimenta incessantemente la spinta a realizzare ambienti artificiali sempre più complessi che certamente possono anche essere considerati sotto veste compensativa di una "mancanza" iniziale che specifica l'affermarsi di pratiche che sono di attivazione "e" disattivazione di costrutti indispensabili per l'ottenimento di una qualche stabilità, comunque provvisoria/revocabile. Si tratta di ribadire, a proposito di questo snodo tematico così rilevante, un delinarsi dell'antropologia filosofica moderna come singolare paesaggio concettuale al cui interno si manifesta la centralità del "senso di possibilità" (che va colto come apertura e affermazione del valore della pluralità, come sottolinea Odo Marquard), di ciò che acquisisce concretezza nella capacità appunto di ovviare – storicamente "e" quindi culturalmente/relativamente – alla costitutiva instabilità dell'essere umano, di quel vivente che viene al mondo dopo che il mondo c'è già, parafrasando così Anders, il quale aggiunge che l'animale non umano arriva al mondo già con il suo mondo, meglio: con la sua *Umwelt*, il suo ambiente di rigida collocazione.

Vale la pena ricordare ancora che la caratteristica di fondo dei percorsi dell'antropologia filosofica novecentesca è il loro svilupparsi ai confini del filosofico e dello scientifico, in riferimento proprio alle scienze della natura e alle scienze sociali, in un confronto assai stimolante con differenti indirizzi di pensiero, aspetto quest'ultimo che evidenzia il carattere integrante di una impresa teorica che si muove nella prospettiva di assicurare al tema dell'umano, della "sua" questione, uno svolgimento effettivamente aperto, diversificato, sempre conseguentemente plurale. Si potrebbe pure insistere, in tale ottica, su una qualifica dell'umano in senso eterotopico, sviluppando una linea di ricerca che ha origine da una messa in evidenza di quella versatilità dell'essere umano che deriva dalla sua u-topicità di fondo, come rilevò a suo tempo Romano Madera in pagine che vanno riportate in sintesi e che ribadiscono come sia specifico della particolare forma del vivente che noi siamo il fatto che essa non abbia luogo, non abbia un ambiente, facendo

7 Cfr. A. Zanini, *Ordoliberalismo. Costituzione e critica dei concetti (1933-1973)*, Il Mulino, Bologna 2022, Su questo testo sia consentito il rinvio al mio U. Fadini, *Ordinamenti e sguardo antropologico. Su Ordoliberalismo di Adelino Zanini*, in «Consecutio Rerum. Rivista critica della postmodernità», 6, n.12, 2022, pp. 305-315.

di tutti gli ambienti il suo mondo. L'utopia è l'unica realtà umana. La realtà è una parte dell'utopia. Il problema non è questo, ma quest'altro: l'umanità può diventare eutopica, può raggiungere una buona dimora? Per sapere devo cercare, dove e quando posso, di dimorare in una buona casa. E la prima casa è la mia: so dimorare in una buona casa con me stesso?<sup>8</sup>

La questione sollevata da Madera ha indubbiamente delle ricadute importanti, tra le quali spicca poi quella più propriamente psicologica, ma a me interessa in particolare riprendere l'idea del rapporto tra il carattere visionario dell'esistenza umana e il motivo della tecnicità, una relazione effettivamente stretta in ambito antropologico-filosofico in quanto si configura in un essere che vive prendendosi incessantemente del tempo, indispensabile in quanto presupposto della conservazione appunto in vita, proprio perché non ne ha naturalmente a disposizione nel conto dovuto, in ragione della sua indeterminata natura di fondo.

In concreto c'è una configurazione dell'umano che restituisce materialmente quest'ultimo come "mutualmente costituito" (Tim Ingold) a partire da una idea di imperfezione che segnala la caratteristica essenziale degli esseri umani, vale a dire che proprio tale imperfezione finisce per funzionare, sia pure sempre provvisoriamente data una condizione di partenza – dell'esistere – che rende appunto revocabili gli effetti del funzionare su una base di vulnerabilità complessiva, di difficile e pericolosa esposizione al mondo. Ancora è dunque da richiamare, in tale ottica, l'approccio antropologico in senso filosofico che può parzialmente supportare un tentativo ulteriore di analisi della realtà sociale, economica, storica, politica del "nostro" tempo che tiene fermo il motivo di riferimento primario a una crisi sempre più acuta dell'"individuo storico", adomianamente tenuta presente nel momento in cui quello sguardo critico, con tutte le sue articolazioni più vicine a noi, ha indubbiamente il merito di restituire l'umano nelle sue deformazioni dovute agli sviluppi accelerati del capitalismo contemporaneo (in particolare sotto veste digitale).

La questione era quella negli anni '20 del secolo scorso – ma lo è ancora oggi, in modalità ancora più nette e accentuate, se si può dire così – di arrestare la "crisi storica dell'individuo", nel passaggio senza fine da una "catastrofe" a un'altra e un tentativo ritenuto non illusorio consisteva nel mettere in piedi un catalogo di caratteristiche dell'essere umano, a partire dalla specificità della sua figura, in grado di fornire sostanza al progetto di una identità costruita e consolidata in termini non semplificati e irrigiditi. Quello che risultava allora estremamente importante era in effetti il confronto con una esistenza complessivamente "sbagliata", per la quale si può ricordare, con Adorno, l'osservazione kafkiana rivolta a sostenere come in un mondo pieno di menzogne non si possa pensare di cavarsela opponendo una "verità" a una "menzogna" in quanto sarebbe invece da affermare un modo di esistere possibilmente e decisamente differente da quello contraddistinto da tale apparente alternativa.

Ora, rispetto alla indicazione del permanere di un processo di "demolizione" che stravolge il motivo antropologico ("e" tecnico, tra l'altro) del disattivare, del sospendere/interrompere ecc. e che sembra proprio essere la dominante dei tempi

8 R. Madera, *L'animale visionario. Elogio del radicalismo*, il Saggiatore, Milano 1999, pp. 148-149.

“preistorici” nei quali ci troviamo ancora a vivere (e che restano ancora tali anche quando vengono rivestiti, com’è accaduto in anni non lontani, dalle forme concettuali dei teorici della “fine della storia” e da quelli del “post-storico”), ciò che va sostenuto e rilanciato è proprio il bisogno di storia, di una riarticolazione diversa da quella attuale della vicenda umana generale considerata da tanti/troppi consegnata soltanto alle “ragioni” di tenuta, di conservazione, della logica data di funzionamento della società contemporanea.

Si tratta, in definitiva, di delineare piani di analisi dell’odierna questione antropologica su cui pare opportuno insistere e lavorare al fine di rilevarne stimoli teorici che possono permettere di soddisfare, sia pure parzialmente, l’esigenza imprescindibile di progettazione/realizzazione di campi di relazionalità, di affettività, anche in grado di manifestare/esercitare un potere di resistenza, di contrasto rispetto ai modi odierni di assemblare/comporre menti “e” corpi, intelligenze “e” sensibilità. Formarsi a/e percepire diversamente, cioè a valorizzare l’eccentricità originaria del posizionarsi umano in un senso che non sia quello voluto come predeterminato, una sorta di “a priori materiale”, delle mercificazioni spinte dei processi di costruzione identitaria.

A proposito delle dinamiche formative: si rimarca spesso la necessità di riflettere sugli automatismi naturali “e” sociali che portano a sviluppare in una sola direzione le stesse condotte educative, risolvendole unicamente in un apprendere/trasmettere tradotto sempre più in modalità tecnicamente sofisticate, rimuovendo così tutto quello che nell’educare medesimo può esprimere una valenza critica, cioè proprio quel sospendere/interrompere, quel prendere/perdere tempo che non corrisponde al dettato-chiave della società della prestazione ininterrotta, nella quale il consumo del soggetto, nel doppio senso del genitivo, risulta indispensabile per il riproporsi come merce di qualsiasi soggettività, di tutte le pratiche di socializzazione/soggettivazione, alle quali invece sarebbe da collegare lo stesso motivo della qualificazione (di ordine tecnico/professionale, per dirla con Gert J. J. Biesta). Ricordo qui una osservazione pungente di Adorno, ancora attuale, nella quale il filosofo francofortese rileva una caratteristica essenziale del nostro tempo, della società contemporanea: «in una società funzionale, in cui gli uomini sono ridotti a delle funzioni, nessuno è anche indispensabile: chi ha una funzione può anche essere sostituito e soltanto chi è privo di funzione potrebbe in generale essere insostituibile. Ciò gli uomini lo sanno bene»<sup>9</sup>.

A proposito delle conversazioni adorniane degli anni ‘60 è per me importante intendere la questione antropologica nella sua veste di metamorficità in un senso che coglie la plasticità umana appunto come possibilità concreta di metamorfosi, di un situarsi pure diversamente nelle relazioni con altre esistenze in quanto queste ultime sono potenzialmente e comunque parzialmente nostre, così come la “nostra” è sempre insieme di altre vite. C’è la riflessione complessiva di Masini in rapporto con Canetti in quest’ultima considerazione e qui mi piace riprendere l’attenzione alla connessione del motivo dell’a-

9 Th.W. Adorno, A. Gehlen, *La sociologia è una scienza dell’uomo? Una disputa*, in Th.W. Adorno, E. Canetti, A. Gehlen, *Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell’umano*, tr. e cura di U. Fadini, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 101.

nalisi della massa, svolta dall'autore di *Die Blendung*, con il tema della metamorfosi in un senso capace di qualificare una eventuale impostazione pratica della questione antropologica con la problematicità "sociale".

Muovendo in tale direzione mi preme restare sulle annotazioni masiniane riguardanti quel rivolgersi alla dimensione naturale, quella "svolta verso la natura" (*Wende zur Natur*) che sta alla base dell'impresa teorica dell'antropologia filosofica che si vuole distante dalle pretese di uniformità del divenire umano, meglio: del tempo storico, proprie del riproporsi incessante di una qualche "filosofia della storia" che inevitabilmente restituisce gli "enigmi della vita" nelle stesse, identiche, modalità. C'è anche qui, in definitiva, una crisi della coscienza storica, nelle forme dovute e così scontate, che raffigura il declinare, il progressivo venir meno di qualsiasi filosofia della storia e di una idea di esistenza storica contrassegnata da una autosufficienza rivelatrice di una sovranità indiscussa: ma a ciò corrisponde il dischiudersi di orizzonti di indagine originale, a partire dall'analitica esistenziale o dalla critica, in termini löwithiani alla risoluzione del mondo nell'esistenza storica escludente, nella "storia del mondo".

Al novero di queste nuove modalità di analisi appartiene anche quella dell'esistere "utopico", intesa da Masini come specifica di una antropologia filosofica che si pone in netta contrapposizione alla filosofia della storia in un'ottica che può pure essere compresa come un transito assai complicato, quel percorso spesso fortemente accidentato «che divide e unisce *topia*, cioè un mondo organizzato secondo un criterio di ordine, e *u-topia*, il non-luogo, un mondo che non ha più un suo luogo, una sua definizione precisa, non può più essere circoscritto in un suo ambito determinato e non è più, appunto, il 'luogo' della storia»<sup>10</sup>.

Questo "difficile transito" ha come presupposto il valore/valere dell'essere umano come *creatura creatrix*, appartenente cioè alla natura ma in grado di ampliarla e possibilmente perfezionarla realizzando "culture": così si può anche sottolineare, di tale creatura, quella sua "variabilità storica" che è proprio il suo "destino culturale". È questo polimorfismo umano, il suo esprimersi nella figura versatile del *Kulturmensch*, a offrire «la chiave per intendere il moltiplicarsi degli 'assoluti' di cui si costella il divenire storico». E Masini aggiunge – al fine di pervenire alla constatazione dell'ambiguità di fondo della natura umana da intendere come dispositivo di contestazione radicale di una esistenza storica che pretende compattezza vivente e precise procedure protocollari – che questa dimensione polimorfa è proprio il dato di partenza della critica netta alla «fiducia ottimistica nel progresso e nella razionalità della storia sulla quale la coscienza storica ha costituito il suo ordine di valori»<sup>11</sup>.

L'insistenza decisiva sul carattere enigmatico dell'umano è quel motivo dell'antropologia filosofica novecentesca che stimola il delinearsi di fenomenologie dell'esistere capaci di tenere insieme la rilevazione del rapporto costitutivo con il "fuori" con la restituzione del valore dell'eccedere (ad esempio nell'idea gehleniana dell'"eccesso pulsio-

10 F. Masini, *Utopia senza storia*, in F. Masini, *Le stanze del labirinto. Saggi teorici e altri scritti*, a cura di U. Fadini, prefazione di Sergio Givone, Ponte alle Grazie, Firenze 1990, p. 184.

11 *Ibidem*.

nale”): una relazione, quest’ultima, che conferma l’importanza della regola in quelle applicazioni molteplici che la consegnano alla sua essenziale trasformabilità/sostituibilità.

A me sembra che in questa prospettiva la relazione tra il posizionarsi plurale dell’uomo e la realtà mutevole delle regole sia proprio ciò che può consentire una elasticità percettiva e concettuale riferibile a un’altra questione cruciale del presente, vale a dire quella del manifestarsi opaco del sociale “dopo” la globalizzazione tradizionalmente intesa. Per concludere però tornando su un piano più direttamente filosofico, la metterei così: la sottolineatura del carattere di possibilità dell’essere umano (di nuovo il musiliano “essere secondo possibilità”), il trattenerlo a tutti i costi per un suo indispensabile rilancio nel senso del tradursi/tradirsi relazionale, è ciò che vale nel tentativo di concretizzare tale qualifica in un processo di istituzione del possibile, di una sua messa in forma o regolamentazione avvertita della provvisorietà/revocabilità degli effetti materiali del suo porsi.

**V**

# *entaglio delle donne*

a cura di Francesca Brezzi

*Il pensiero femminile è intessuto  
di passioni, progetti,  
saperi, conflitti,  
responsabilità e speranze;  
è pensato da donne che collocano  
alla base delle proprie esperienze  
pratiche e teoretiche  
la loro identità di genere,  
interrogandosi  
su una possibile specificità  
del filosofare al femminile.*

**Alexandra Nagel**

*Newly (Re)discovered Texts by Etty Hillesum*

**B****@bel**

**Editoriale**



**Il tema di B@bel**



**Spazio aperto**



**Ventaglio delle donne**



**Filosofia e...**



**Immagini e filosofia**



**Giardino di B@bel**

**Libri ed eventi**





ALEXANDRA NAGEL\*

## NEWLY (RE)DISCOVERED TEXTS BY ETTY HILLESUM\*\*

### Abstract

The publication of *Het verzameld werk* (The collected works) of Etty Hillesum gives the impression that it contains all Hillesum's writings, i.e. diaries and letters, including letters written to her. This is not the case. The article offers an overview of writings that also originate from Hillesum's pen but have not become included in *Het verzameld werk* (2021, 7<sup>th</sup> edition). These texts concern letters, a series of citations and material related to psychochirology, the method of hand-reading Hillesum had been learning from Julius Spier. Studying this material provides additional, and sometimes interesting, new insights into Hillesum's life. It also opens up a new perspective for further Hillesum researches.

**Keywords:** Etty Hillesum, Hand-Analysis, Julius Spier, Writing

The anthology from a selection of the diaries of Etty Hillesum (1914-1943), known in English as *An Interrupted Life* (1983) and in Italian as *Diario 1941-1943* (1985), was compiled and published by Jan Geurt Gaarlandt<sup>1</sup>. Its very success encouraged Klaas A.D. Smelik to edit a critical edition of the diaries of the young, Dutch-Jewish woman's writings in full, complemented by letters from, to and about her. The project resulted in a single, richly annotated book in Dutch: *De nagelaten geschriften van Etty Hillesum, 1941-1943* (*The Posthumous Writings of Etty Hillesum*, 1986), translated to Italian in two volumes as *Diario. Edizione integrale 1941-1942*, and *Lettere. Edizione integrale 1941-1943*<sup>2</sup>.

### 1. Letters

Due to the great interest in Hillesum's life and writings, over the years other fruits from her pen have been (re)discovered. "Re" between brackets, because some of these

---

\* Independent scholar living in Eindhoven, the Netherlands – xnagel@yahoo.com.

\*\* This article is a translated and expanded version of *Verslag van handanalyse: Ongepubliceerde teksten van Etty Hillesum*, in «AllardPierson», 130, 2024, pp. 37-39. I'm grateful to John Hickie and Gerrit Van Oord for checking my English.

1 E. Hillesum, *Het verzameld werk: 1941-1943*, K.A.D. Smelik, (ed.), Balans, Amsterdam 2021 (7<sup>th</sup> revised edition). There is also a bilingual version consisting of two volumes: K.A.D. Smelik, M.G.S. Coetsier, (eds.), *Etty Hillesum: The Complete Works 1941-1943: Bilingual, Annotated and Unabridged*, Shaker Verlag, Maastricht 2014. For a list of all editions, and Hillesum studies up to date until 2021, see the Bibliography page on <https://www.cahiersettyhillesum.org> (last access 15-7-2025).

2 E. Hillesum, *Diario 1941-1942. Edizione integrale*, trad.it C. Passanti, Adelphi, Milano 2012. Ead., *Lettere 1941-1943. Edizione integrale*, trad.it C. Passanti, Adelphi, Milano 2013.

texts were at some point in the hands of Smelik and his team, but they had been set aside in a binder that was forgotten about over time<sup>3</sup>. An example: two of the re-surfaced documents concern letters, one from Hillesum to her hand-reading mentor and friend Julius Spier (1887-1942) dated March 17<sup>th</sup>, 1942, the other from Spier to Hillesum dated August 12<sup>th</sup>, 1941. Both letters are mentioned by Hillesum in her diaries, but perhaps the editor had not noticed this at the time, so they ended up in the “forgotten” binder. Nonetheless, the rediscovery of these two letters has led to the publication of two articles<sup>4</sup>.

Another example: seven newly discovered letters by Hillesum, and one rediscovered letter to her, have been included in new editions of *De nagelaten geschriften*, the seventh of which appeared in 2021 under the title *Het verzameld werk: 1941-1943* (*The collected works: 1941-1943*)<sup>5</sup>.

The most recent discovery involves a letter Hillesum wrote in May 1937 to a friend while on holiday in Belgium with her parents and brothers. Judith Koelemeijer traced it when doing research for her biography on Hillesum. Naturally, the biographer describes how the letter came about and places its content in context<sup>6</sup>.

## 2. Citations

Some other writings that emerged from Hillesum’s pen that did not make it into the “complete works” include a number of quotations Hillesum scribbled in a booklet entitled *Levenskunst* (*The art of living*). The editor knew of the booklet and its handwritten pages, but it seemed irrelevant to the project. Academic scrutiny into the copy of *Levenskunst*, which Hillesum once owned, has proven the opposite. The research brought to the fore that the handwritten quotations stem from Hillesum and

- 3 At the end of 2011, Jan Geurt Gaarlandt, the publisher, emptied out a desk and found a binder with papers related to the Etty Hillesum collected works project. He donated these papers to the Jewish Museum in Amsterdam, where most of the Hillesum material is archived. The documents mentioned in notes 3 and 11, and the letter by Annette van der Hof (1913-2000) in Hillesum, *Het verzameld werk*, cit., pp. 891-892, were among the ones kept in the binder.
- 4 A. Nagel, D. de Costa, ‘With you, I have my anchorage’: *Fifteen letters from Etty Hillesum to Julius Spier*, in K.A.D. Smelik, G. Van Oord, J. Wiersma, (eds.), *Reading Etty Hillesum in Context: Writings, Life, and Influences of a Visionary Author*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2018, pp. 285-301 [only one of these fifteen letters was rediscovered]; A. Nagel, R. van den Brandt, ‘Three times yes and a thousand fold no!’: *Julius Spier writes to Etty Hillesum*, in K.A.D. Smelik, G. Van Oord, J. Wiersma, (eds.), *Reading Etty Hillesum in Context*, cit., pp. 303-312. These articles are translated into Italian: A. Nagel, *Etty Hillesum e Julius Spier: Nuova luce sulla loro relazione*, trad. it. di G. Van Oord, E. Paventi, Apeiron Editori, Sant’Oreste (Roma), 2025, pp. 35-46, 49-66.
- 5 E. Hillesum, *Het verzameld werk*, cit., pp. 877-885, 891-892; see K.A.D. Smelik, M.G.S. Coetsier, (eds.), *Etty Hillesum: The Complete Works 1941-194*, cit., vol. 2, pp. 1106-1120.
- 6 J. Koelemeijer, *Etty Hillesum, het verhaal van haar leven*, Balans, Amsterdam 2022, pp. 197-202. The complete letter, annotated, is also published in R. Tempelaars, K.A.D. Smelik, *Etty Hillesum schrijft een brief op het strand van Knokke*, in K.A.D. Smelik, (ed.), *Etty Hillesum over God en lot* (Cahiers Etty Hillesum 3), Gompel&Svacina, Antwerpen-’s-Hertogenbosch, 2023, pp. 153-161.

one other person, namely her “Spierclub” friend Henny Tideman (1907-1989). It is highly plausible that Tideman wrote her choice of quotes during the final months of 1942, after Spier’s passing. Under the heading “Many beautiful words” she gifted Hillesum the booklet on what would become Hillesum’s last birthday. Thus Hillesum may have penned her choice of quotes sometime in 1943<sup>7</sup>. Interestingly, Hillesum’s quotes reflect her reading of the *Bible* and Christian authors at the time, which includes authors she did not mention before. Ria van den Brandt has linked this recent reading to Hillesum’s ethic of love<sup>8</sup>. In other words, the citations lead to sources of influence that inspired Hillesum to consider finding empathy with her German oppressors.

### 3. “Psychochirological” material

There is still another kind of writings that the editor was aware of but decided not to include in the critical edition of 1986. This material relates to psychochirology, the Jungian inclined method of reading hands practiced by Julius Spier which he taught to his students.

Spier was a particularly important person in Hillesum’s life. His name appears on many pages in her diaries, usually abbreviated to “S.”. Spier had analysed Hillesum’s hands during the psychochirology course meeting on February 3<sup>rd</sup>, 1941. At least two, and possibly four, of his students had been present.

The outcome of the analysis had surprised Hillesum greatly, so she scheduled a private session. The day after the second private psychotherapeutic session, she started diary writing and soon after also began to attend Spier’s hand-reading lessons. From her notes it is clear that over the following months she became more important in Spier’s life: at first she became his “secretary” and friend, and from April to the end of June 1942 his closest collaborator and lover<sup>9</sup>. In her role as secretary, she prepared multiple hand-analysis reports of persons who had come as a subject-of-study to a course meeting, and did so also for people who had come to Spier for an individual hand-reading session. This latter category included the couple Pieter Starreveld (1911-1989) and Hanneke Starreveld née Stolte (1910-2002).

7 R. van den Brandt, P. Nissen, (eds.), *Veel mooie woorden: Etty Hillesum en haar boekje Levenskunst*, Verloren, Hilversum 2017.

8 R. van den Brandt, *Newly Discovered Sources of Etty Hillesum*, in K.A.D. Smelik, M.G.S. Coetsier, J. Wiersma, (eds.), *The Ethics and Religious Philosophy of Etty Hillesum: Proceedings of the Etty Hillesum Conference at Ghent University, January 2014*, Brill, Leiden-Boston 2017, pp. 299-313; Id., ‘Now is the Time to Put into Practice: Love Your Enemies’: Several Notes on Hillesum’s ‘Love for Enemies’ in *Levenskunst*, in K.A.D. Smelik, (ed.), *The Lasting Significance of Etty Hillesum’s Writings: Proceedings of the Third International Etty Hillesum Conference at Middelburg, September 2018*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2019, pp. 81-98.

9 A. Nagel, *Etty Hillesum, a Devoted Student of Julius Spier*, in K.A.D. Smelik, G. Van Oord, J. Wiersma, (eds.), *Reading Etty Hillesum in Context*, cit., pp. 273-284.

The Starrevelds had known Hillesum since 1937 and ran into her again around March 1942. Hillesum convinced them to have their hands analysed by Spier. She took notes during both sessions, which she incorporated into two separate reports<sup>10</sup>. Decades later, when the Starrevelds were contacted about the publication of Hillesum's writings, they told that after all those years they had kept these texts<sup>11</sup>. Although compiled by Hillesum, and mentioned by her in her diaries, the material is not included in *Het verzameld werk* having come out long after the Starrevelds' passing.

The same happened to the notes left of the "protocol" (the term Spier and his pupils used for the hand-reading reports) that Hillesum prepared of the hand-analysis of her friend Aimé van Santen (1917-1988) in January 1942. She wrote about it in her diaries. Although the letter which accompanied her report, snail-mailed to Van Santen, is included in the letter section of *Het verzameld werk*, the three rediscovered pages of the report are not<sup>12</sup>.

Overall, neither the editor of the collected works nor Hillesum scholars have paid in-depth attention to Hillesum's hand-reading activities. One can easily understand why. Hand-reading is considered a pseudoscience and has been traditionally smeared with a negative connotation, so scholars and laymen alike find it hard to look at the practice with an open mind<sup>13</sup>. For that reason, Spier, the hand-reader, has often been looked down upon, although he is credited for the good he did in Hillesum's life. For the same reason, paying attention to the hand-analysis reports of the Starrevelds and Van Santen was considered irrelevant. Still, my research into the (re)discovered psychochirological texts has yielded more than one interesting insight.

## 4. Background information to a particular collection of hand-analysis reports and handprints

My research into Hillesum's writings related to hand-reading began in 2007, when I wanted to know more about Julius Spier. I skimmed her diaries in search of data and tried to contact people who had known Spier personally. Many had already passed, like Adri Holm (1910-1970), who had fulfilled the role of secretary until Hillesum acquired that position in Spier's circle of friends.

10 E. Hillesum, *Het verzameld werk*, cit., pp. 354, 358, 367-368, 369, 764 n. 367; K.A.D. Smelik, M.G.S. Coetsier, (eds.), *Etty Hillesum: The Complete Works 1941-1943*, cit., vol. 1, pp. 543-544, 549-550, 563-565.

11 Nowadays just copies of the original reports remain, and the one of Pieter Starreveld is incomplete (Allard Pierson, Amsterdam, Collection Julius Spier).

12 E. Hillesum, *Het verzameld werk*, cit., pp. 245, 247, 589-592; K.A.D. Smelik, M.G.S. Coetsier, (eds.), *Etty Hillesum: The Complete Works 1941-1943*, cit., vol. 1, pp. 381-384, vol. 2, pp. 891-895; A. Nagel, *Aimé van Santen en het protocol met hindernissen*, in K.A.D. Smelik, (ed.), *Etty Hillesum en de receptie van haar dagboeken* (Cahiers Etty Hillesum 1), Gompel&Svacina, Oud-Turnhout-'s-Hertogenbosch 2020, pp. 83-99.

13 See A. Nagel, *Etty Hillesum, Julius Spier, and Psychochirology A Practice on the Border between Divination and Depth Psychology*, in «Ritual, Magic, and Witchcraft», 20, n. 2, 2025, pp. 254-279.

One of the persons I met with was Dicky van de Heuvel née de Jonge (1918-2021). In 1941, she was the youngest of the intimate group of students/friends around Spier; she was a “Spierclub” member just like Hillesum, Tideman and Holm. In view of my first visit, in January 2010, Van de Heuvel had retrieved a large plastic bag from the attic. This bag was filled with handprints and hand-analysis reports, most of which was prepared as part of the psychochirology lessons in 1941 and 1942.

To me the bag was a golden treasure, especially once I discovered it contained Hillesum’s handprints taken on February 3<sup>rd</sup>, 1941, and the report of that session<sup>14</sup>.

Another nugget involved the handprints of Spier himself and the accompanying report of the session in which he had been the students’ subject-of-study. The event had taken place on April 27<sup>th</sup>, 1942, the same day that Hanneke Starreveld had her hands analysed. Hillesum’s diaries make no reference to the evening Spier’s hands were read, but she was most likely present, as she would not have wanted to miss such an event.

Several reports in the bag came in twofold, occasionally even threefold. Usually they are typed, and set in the German language. Not all reports are complemented by handprints, nor all handprints are complemented by a report. Generally, handwritten notes are scribbled close to the handprints. Characteristically for these texts are the cryptical abbreviations and specific psychochirological terminology; it turns them into difficult reading for palmistry laymen.

About seventy-five percent of the approximately sixty files carry a date. Most of the material is marked by an anonymized description of the subject-of-study: male/female, married/unmarried/divorced, and age. Only fifteen files either carry a name or have been otherwise identified. Hillesum’s file is marked *Mädchen, 27 J.* (girl [meaning “not married”], 27 years). This labelling, in combination with particular fragments in the report, made it possible to relate it to Hillesum.

Despite her advanced age, Van de Heuvel always had a clear mind and over the years she explained various issues related to the material. Many of the “double” reports were the result of a mistake. Around 1984 Tideman had sent a batch of her memorabilia to the editor and his team so they could use it in the annotation section of the critical edition. Van de Heuvel had done the same. Instead of returning Tideman’s material to Tideman, it was sent to Van de Heuvel. Upon the latter’s query of what to do, Tideman had responded that it was perfectly alright if Van de Heuvel would keep it with her own, which is exactly what Van de Heuvel had done.

14 A. Nagel, *Protocollen en vellen boterhampapier: Inventarisatie van een verzameling handanalysen uit de school van Julius Spier*, in K.A.D. Smelik, R. van den Brandt, M.G.S. Coetsier, (eds.), *Etty Hillesum in perspectief* (Etty Hillesum Studies 4), Academia Press, Gent 2012, pp. 61-75. A second version of Hillesum’s hand-analysis report, one with a different layout and without the handprints, has come to light in Gaarlandt’s binder (see note 4).

### 5. Several insights based on the collection of hand-analysis reports and handprints

My research into these papers has provided further insights. For example, close reading of Hillesum's hand-analysis report convinced me that the report could be considered the prologue to her diaries: several issues addressed by Spier during his first study of her hands, have become themes in her private notes<sup>15</sup>.

Notwithstanding the psychochirological terminology, the "protocols" regularly contain sentences that a layperson can understand. These fragments often reflect facts about or observations of the subject-of-study, or clearly formulate the interpretation of a certain hand characteristic. Always interesting are recorded fragments of conversation, in which Object (the name used for a subject-of-study) responded to a statement made about them. This renders the dry, at times enigmatic texts more lively. For example, the last paragraph of the report dated May 19<sup>th</sup>, 1942, about a 39-year-old bachelor who still lived with his mother, reads (translated): «After Object had left, there was a brief discussion about what kind of man he actually is: Terribly spoiled and infantile. "I'm the most balanced person" – only people who aren't, would say that»<sup>16</sup>. Obviously, the students had critically evaluated the man whose hands they had just studied.

The documents also show that a diverse group served as subjects-of-study. There were secretaries, teachers, nurses, housewives, bank employees, advertising artists, salesmen, general practitioners and the like; some were young, some middle-aged; Jewish and non-Jewish; single, married, engaged or divorced. The reports offer glimpses into private lives shaped by talents, health and family issues, childhood circumstances, and important life events. Together the reports suggest that the hand-analysis sessions led Spier's pupils to a kind of psychological understanding of anonymous persons. This statement can be illustrated by a few cases.

The handprint of a thirty-year-old unmarried man shows only his left hand; the right hand, so it turns out, was paralyzed. The man had initially worked as a lawyer but had then become a photographer and a toy designer. The report of a medical analyst, 35 years and single, reveals that she had lost her sister nine years earlier and her father three years earlier. Both events had affected her: it was visible in her hands. The report of a 49-year-old architect mentions that he had married late in life and that one of his ancestors had been a *Wunderrabbiner*. In the case of Frau Triezenberg, age 45, divorced, and a private teacher in French, the observations concerned many so-called "isolated squares" in a particular zone in the palm of her hands. These features were connected to childhood memories which burdened her. A remarkable mount in the palm was related to the "relationship with a man". How Spier and his students interpreted this mount precisely is not specified, while

15 A. Nagel, *Etty Hillesum's Hand-Analysis, the Prologue to her Diaries*, in K.A.D. Smelik, G. Van Oord, J. Wiersma, (eds.), *The Lasting Significance of Etty Hillesum's Writings*, cit., pp. 281-291.

16 The Collection Julius Spier is donated to the Allard Pierson, Amsterdam. All further citations from the hand-analysis reports stem from this collection, and are translated by me.



that kind of information could only be shared in private (*Merkwürdiger Venusberg. In der Beziehung zum Mann ... nun ja, das kann man nur unter vier Augen sagen*). Snippets like these tell us about a world that Hillesum and her fellow hand-reading friends were exposed to, but so far has gone unnoticed.

There is another aspect making the documents valuable. A handful of passages provide background information to passages in Hillesum's diary entries, like the one on Wednesday morning, January 12<sup>th</sup>, 1942. Hillesum quoted a remark made to her by fellow students after the course meeting the evening before: «you were much too sharp and ironic with that subject; you shouldn't do that; it's not nice»<sup>17</sup>. The subject-of-study was a 27-year-old, unmarried secretary, who would have been better suited to her work as a paediatric nurse. The "mount of moon" on her left hand was "empty" which according to a note on the handprint, meant that much of what she did, or thought, was quite "unconscious". However, combined with other characteristics of the woman's hands, it did not mean that she lacked the ability for personal growth. The report is written in Dutch, which implies that Hillesum had not taken notes that evening.

Another report, preserved in twofold, one handwritten by Henny Tideman, the other handwritten by Dicky de Jonge, is dated April 21<sup>st</sup>, 1942, and also complements a phrase in Hillesum's diary. On the morning of April 22<sup>nd</sup>, Hillesum noted about that psychochirology lesson: «last night I behaved shamefully out of control by sitting in a corner reading»<sup>18</sup>. She explains to have felt overstimulated and therefore had isolated herself from the others. Physically, she had been present, mentally not. Both reports indirectly suggest that Hillesum had been the one to take notes of the session – a 21-year old young man, engaged and named Daan Smits<sup>19</sup> – but that Tideman and De Jonge had taken over as soon as she had resigned from the task.

Of the approximately sixty files only four are definitely written by Hillesum<sup>20</sup>. Several others were prepared by De Jonge, Holm, Tideman and possibly others, but contrary to the handwritten reports, it seems impossible to establish who wrote the typed ones. It is quite likely that Hillesum is the author of more than are currently known.

The first hand-analysis report Hillesum worked on, took her weeks to finish. At the same time, it is one of the most vivid accounts in the entire batch, as multiple sentences mirror the conversation that had taken place between Object and Spier.

17 E. Hillesum, *Het verzameld werk*, cit., p. 238; K.A.D. Smelik, M.G.S. Coetsier, (eds.), *Etty Hillesum: The Complete Works 1941-1943*, cit., vol. 1, p. 371 (my translation). Ivi, vol. 1, p. 372: «I've been being much too caustic and sarcastic towards the subject, that it isn't nice and I mustn't do it».

18 E. Hillesum, *Het verzameld werk*, cit., p. 351; K.A.D. Smelik, M.G.S. Coetsier, (eds.), *Etty Hillesum: The Complete Works 1941-1943*, cit., vol. 1, p. 539 (my translation). Ivi, vol. 1, p. 540: «last night I acted with shameless lack of consideration, just sitting in the corner and reading».

19 Although the subject-of-study has a name, Daan Smits, his whereabouts are not yet traced.

20 These hand-analysis reports are dated September 24<sup>th</sup> (Alfred Kropveld, married, 28 years), October 15<sup>th</sup> (woman, unmarried, 40 years), November 3<sup>rd</sup> (woman, married, 43 years), and November 17<sup>th</sup> (man, married, 36 years), 1941. Hillesum possibly also wrote the reports dated November 10<sup>th</sup> (Jetje Tideman (1918-2016), a niece of Henny Tideman) and November 24<sup>th</sup> (man, married, 36 years), 1941, and January 20<sup>th</sup>, 1942 (man, unmarried, 30 years).



In her diaries Hillesum describes the man as «the unhappy potential schizoid with the “unholy father-complex”» (September 25<sup>th</sup>, 1941), and once she drops his last name: «[the notes of] that Kropveld really need to be worked out» (October 5<sup>th</sup>, 1941)<sup>21</sup>.

Thanks to the preserved handprints and report, it is now known who the man was: a Jew from Amsterdam and general practitioner Alfred Kropveld (1913-1942), son of the well-known general practitioner Aron Izak Kropveld (1881-1932)<sup>22</sup>. Although Hillesum considered Kropveld jr., in Dutch, a *schizophreen* (schizoid), she did not use that term in the hand-analysis report. After researching Kropveld jr., my guess is that Hillesum projected her own fear of «suspected schizophrenia» (October 2<sup>nd</sup>, 1942) onto the young doctor<sup>23</sup>.

## 6. Final thoughts

From the above, it will be obvious that the (unconscious) notion that what remains of Etty Hillesum's writings encompasses more than what is contained in the critical edition. Those who study Hillesum may be interested in the newly (re)discovered writings, as they may shed a different light on her thoughts and whereabouts. As for the “psychochirological” material, there is still a way of research to go. To date, no one has systematically studied the hand-analysis records and considered how the weekly course meetings with Spier may have influenced Hillesum's view of people as individuals with strengths and weaknesses, as personalities with potential, a past, a present, and a probable future. Perhaps what she learned, or picked up on through the hand-analysis sessions, somehow connects with, as Ria van den Brandt put it, Hillesum's “love for enemies”. Furthermore, if Hillesum's exposure to and experience with psychochirology is more profound than is currently understood, Spier's influence on her personal growth may have been more profound than has been assumed until now.

21 E. Hillesum, *Het verzameld werk*, cit., p. 115, 120; K.A.D. Smelik, M.G.S. Coetsier, (eds.), *Etty Hillesum: The Complete Works 1941-1943*, cit., vol. 1, pp. 175 and 183 (my translation). See *ivi*, vol. 1: «Potential schizoid that I am with an ‘unholy father-complex’» (p. 176); «and that Kropveld case history really has to be typed out» (p. 184).

22 A. Nagel, *Aron Izak Kropveld (1881-1932), huisarts in Amsterdam en pleitbezorger van rein leven*, in B. Van Hee, C. van Tilburg (eds.), *Heel-meesters: Befaamde artsen en figuren uit de geschiedenis van de geneeskunde*, Garant, Antwerpen 2014, pp. 63-72.

23 A. Nagel, *Etty Hillesums “beestachtig interessante object”, Alfred Kropveld*, in K.A.D. Smelik, (ed.), *Etty Hillesum en haar zoektocht in oorlogstijd* (Cahiers Etty Hillesum 2), Gompel&Svacina, Oud-Turnhout-'s-Hertogenbosch 2021, pp. 177-188, p. 183.

*Illustrations:*

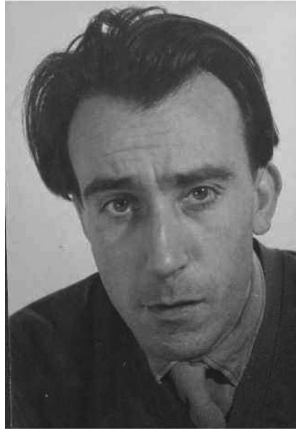


Photo 1. Photo of Aimé van Santen, 1938 (International Institute of Social History, Amsterdam, Collection Aimé van Santen, ARCH01931).



Photo 2. Handprint of the left hand of Aimé van Santen (International Institute of Social History, Amsterdam, Collection Aimé van Santen, ARCH01931 file 36).

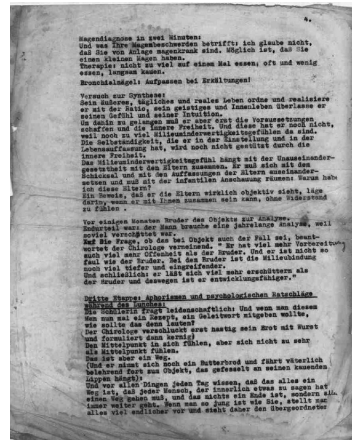
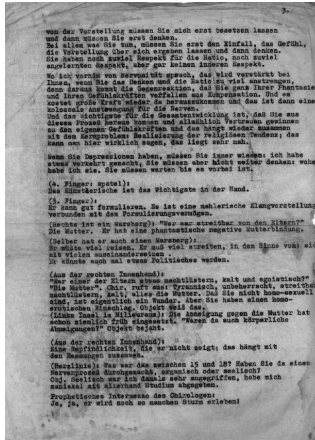
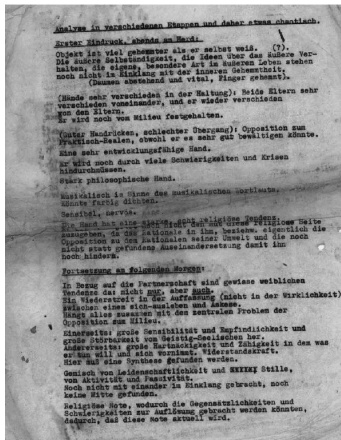


Photo 3. The three rediscovered pages of the hand-analysis report of Aimé van Santen, written by Etty Hillesum (Jewish Museum, Amsterdam, D015174).

# **F** ilosofia e...

a cura di Dario Gentili

## ... *psichiatria*

*La sezione offre uno spazio di diversificazione per i contributi di studiosi di varie discipline che affrontano le problematiche della nostra contemporaneità con prospettive e metodologie di studio proprie dei singoli settori.*

*Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare che recupera l'analisi specialistica nella generalità della comprensione.*

**Danilo Di Matteo**

*L'amicizia, tra Aristotele e Derrida*

# **B** @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e filosofia
- Giardino di B@bel
- Libri ed eventi



DANILO DI MATTEO\*

## L'AMICIZIA, TRA ARISTOTELE E DERRIDA

### Abstract

Aristotle recalls how friendship can be for the like or for the unlike. In any case, however, we should not forget that it is intimately linked to conflict, to *Polemos*. To truly understand people and events, indeed, we should always consider the pair *Philia* and *Polemos*. Philosophy itself, after all, stems from such a pair. And it characterizes, for example, the relationship between psychotherapist and patient. The word “therapy”, in Greek, refers to “courtship”; and the therapeutic relationship is a very particular form of courtship aimed at opening up new worlds and possibilities to the patient. The other, in any case, is often “perturbing” for us, as if awakening the stranger within ourselves. This is also the case in love: the other who is outside us resonates within us, we almost feel the beating of his or her heart. What if something similar also characterizes the experience of religious faith?

**Keywords:** Conflict, Courtship, Disturbance, Friendship, Otherness

### 1. La *Philia* di Aristotele

Aristotele, nel libro VIII dell'*Etica Nicomachea*, sembra considerare l'amicizia come un atteggiamento “secondo natura” (φύσει), tanto per diverse specie animali quanto, soprattutto, per gli umani (proprio come la socievolezza). L'amicizia, ad esempio, infrange le barriere di classe e di ceto: ai ricchi e ai potenti, se offre l'occasione di esser generosi (e, dunque, benvenuti), crea anche le condizioni per conservare e accrescere ricchezza e potere, grazie al consenso. E ai poveri e agli sventurati appare come l'unico bene effettivamente accessibile. Essa, poi, infrange le barriere anagrafiche e generazionali: infatti coinvolge i vecchi, che così suppliscono al venir meno delle forze e delle capacità (al loro esser divenuti, da “agenti”, “pazienti morali”, per dirla con Amartya Sen e con Salvatore Veca), i giovani, trattenendoli dal commettere troppi errori, chi è nel fior fiore della maturità, spingendolo a «compiere le azioni moralmente belle», e migliorandone la capacità «sia di pensare sia di agire»<sup>1</sup> (come non intravedere qui uno dei frutti migliori della lezione marxiana e gramsciana, grazie al nesso intimo tra “teoria” e “prassi”?).

---

\* Università degli Studi “G. d'Annunzio” Chieti-Pescara – danilo.dimatteo@libero.it.

1 Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Firenze-Milano 2017, p. 299.

*Philia*, poi, consente di esercitare quei vincoli di solidarietà per i quali «noi lodiamo coloro che amano gli altri esseri umani» (coloro, cioè, che si comportano da filantropi)<sup>2</sup>. Ed è proprio la filantropia, nella sua accezione etimologica di amore per gli umani, a spiegare, a mio avviso, ciò che viene detto subito dopo: «Quando si è amici, non c'è alcun bisogno di giustizia, mentre quando si è giusti c'è ancora bisogno di amicizia ed il più alto livello della giustizia si ritiene che consista in un atteggiamento di amicizia»<sup>3</sup>. Non è l'amicizia intesa come pratica che violi la legge, il diritto, no; è l'amicizia (l'amore per l'altro), la filantropia, appunto, che “comprende il diritto”. Non ne è al di fuori o al di sopra; ne è piuttosto la massima espressione. Spontaneamente, non per timore delle conseguenze legate alla trasgressione, seguo l'ardua via della giustizia. Quasi una ricomposizione, potremmo aggiungere in termini kantiani, della morale e del diritto, che in tal modo procedono a braccetto, senza necessità di distinguere.

Non a caso parliamo di amore per l'altro (e noi, oggi, aggiungiamo “per l'altra”): Aristotele, infatti, come per inciso, nella pagina successiva rimanda a due aspetti fondamentali dell'amicizia: rivolta verso il simile (per dirla con Empedocle: «è il simile che tende al simile») e/o (una “e” quanto mai disgiuntiva e una “o” che più che mai congiunge, come il *vel* dei latini) verso il diverso (Eraclito: «l'opposto è utile», «dai suoni differenti nasce la più bella armonia», «tutte le cose si generano dalla discordia», *Polemos*).

Spesso l'attenzione dei commentatori si rivolge alle tre specie di amicizia colte dallo Stagirita. «Infatti, coloro che pensano che ce ne sia una sola, perché ammette il più ed il meno, danno credito ad un indizio insufficiente, giacché ammettono il più ed il meno anche cose che sono differenti per specie»<sup>4</sup>. E tuttavia subito dopo, individuando i motivi per i quali ciò che è degno di essere amato è tale – perché è “buono” o “piacevole” o “utile” – scrive: «si ammetterà che utile è ciò da cui deriva un bene o un piacere, cosicché degni di essere amati saranno il bene ed il piacere intesi come fini». Anche quelle “o”, quindi, sono tutt'altro che solamente disgiuntive.

E poi il discorso prosegue distinguendo tra “il bene” o “il piacevole” in sé e ciò che è tale per gli esseri umani (e per ciascuno di noi, con le nostre peculiarità individuali).

Le definizioni, insomma, (il *τι ἔστι*) in Aristotele delimitano, segnano i confini e, al tempo stesso, legano, congiungono, quasi fossero contemporaneamente ponti e fossati.

## 2. *Philia e Polemos, l'incontro*

Poniamoci in ascolto di qualche riga di *Politiques de l'amitié*, di Jacques Derrida: «Nella conferenza che porta questo titolo» – *Was ist das – die Philosophie?* (Che cos'è la filosofia?) – «Heidegger contorna il momento in cui il *phileîn* del *phileîn tò sophôn* di Eraclito, dopo essere stato determinato ‘come accordo originario’ o ‘armonia’ [...],

---

2 *Ibidem*.

3 *Ibidem*.

4 *Ivi*, p. 301.



sarebbe divenuto tensione verso la ricerca, ‘questione’, appunto, inquisizione gelosa, nostalgica e tesa [...], inchiesta ‘determinata dall’Eros’: desiderio e tensione dell’*órexis*»<sup>5</sup> (brama, forte inclinazione).

Verso quell’armonia o quell’accordo originari, dunque, il filosofo (l’amante e l’amico della conoscenza) può provare solo nostalgia, pur non avendoli mai davvero vissuti. Non solo. Il vocabolo “tensione” e l’espressione “inquisizione gelosa e tesa” indicano la presenza, sullo sfondo o tra le pieghe di tale ricerca, di *polemos*, dell’elemento conflittuale, non a caso definito proprio da Eraclito “padre di tutte le cose”. *Polemos*, cioè, è costitutivo della *philia*, ne è parte integrante, ne rappresenta un momento e un ingrediente essenziale. Non si dà l’uno senza l’altra, e viceversa.

Porre il tema delle politiche dell’amicizia significa allora porre anche la questione del conflitto, tra singoli, gruppi, aree geopolitiche. *Polemos* e *philia* sono “le leggi dell’incontro”, di ogni incontro. Sul numero 398 di «aut aut»<sup>6</sup>, ad esempio, nell’articolo *Attualità e contraddizioni della via italiana al dopo riforma* di Riccardo Ierna, vi è un paragrafo intitolato *Né esclusione né inclusione: l’inganno delle politiche pubbliche*. Potrebbe essere diversamente?

Nella mia attività terapeutica, poniamo, “non dovrei” escludere, e “neppure potrei” includere. Posso semplicemente (si fa per dire) incontrare. Ciò dinanzi a “ogni differenza” (a proposito della differenza, delle differenze care a Derrida), non dovrei escludere l’omosessuale né ho la possibilità di includerlo magicamente. Posso tuttavia incontrarlo, amarlo, confliggere con lui (o con lei). Poi, naturalmente, vi è la dimensione “macro”, quella politico-istituzionale, dei grandi numeri. E tutto si fa più complicato. A livello concettuale, però, il discorso si ripropone: l’istituzione non può, magicamente e semplicemente, includere, e neppure dovrebbe escludere. Piuttosto si tratta, ancora una volta, di esercitare l’arte dell’incontro, magari dell’incontro (apparentemente) impossibile, nutrito di amicizia e, insieme, di istanze contrastanti.

Analogamente occorrerebbe porsi rispetto ai flussi migratori. “Inclusione senza se e senza ma” e “respingimenti a oltranza, costi quel che costi” rappresenterebbero slogan vuoti e risibili se non fossero colmi di drammi e di sangue. L’approccio non può che essere “ospitale”. Ospitalità vuol dire apertura mentale, capacità di dialogo, comprensione, disponibilità alla “contaminazione” e al reciproco arricchimento. Non a caso le grandi città “cosmopolite”, le metropoli del villaggio globale si caratterizzano proprio per uno spirito di tolleranza e di rispetto verso chiunque, al di là dell’etnia, dell’estrazione sociale, dell’orientamento sessuale, del credo religioso, in un quadro di regole condivise. E che dire, nel mondo antico, di una città come Alessandria d’Egitto? Si tratta, ieri come oggi, del felice connubio tra valorizzazione delle differenze e crescita economica e culturale.

Poi, però, non si possono accogliere tutti; non si possono offrire un alloggio dignitoso, un lavoro stabile e sicuro, una scuola efficiente e autentiche opportunità di crescita civile

5 J. Derrida, *Politiques de l’amitié*, Éditions Galilée, Paris 1994; trad. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell’amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995, pp. 289-290.

6 Cfr. R. Ierna, *Attualità e contraddizioni della via italiana al dopo riforma*, in «aut aut», 398, 2023, pp. 40-42.

e di formazione a chiunque, in qualsiasi posto. Ed ecco lo spazio della politica, per programmare, concordare, collaborare sia con i luoghi di provenienza sia con le altre realtà europee e occidentali (e qui si situa anche la funzione cruciale, di ponte, di un Paese come la Turchia, erede di un impero euro-afro-asiatico e, insieme, parte integrante dell'Alleanza atlantica). Di nuovo, si tratterebbe di coniugare *polemos* e *philia*, l'inevitabile conflitto (la differenza genera inevitabilmente attrito; è arduo persino *armonizzare* parti dissimili di ciascuno di noi: si parla non a caso di "guerre civili del Sé") con una politica dell'amicizia, da non intendere, semplicemente, come una politica utile, proficua, conveniente, bensì come un "protendersi erotico" verso l'altro, l'altra, o verso l'altro gruppo.

E come nel rapporto di coppia *Eros* e *Philia* possono avere la forza di vincere contrasti e incomprensioni tra i due, analogamente *Philia* ed *Eros* possono prevalere su pregiudizi, incomprensioni, interessi contrastanti, anche notevoli. La curiosità, del resto, accanto al desiderio di imparare dalle cose e dagli altri (siamo di nuovo al *phileîn tò sophôn*), rappresenta per gli umani un'arma formidabile.

Sarebbe riduttivo, dunque, limitarci al dilemma: inclusione o esclusione? Includere o escludere? Per giunta, rispetto a tale questione, fumoso resta il soggetto: chi, o cosa, avrebbe la forza e la capacità o l'autorevolezza di escludere o di includere chi? Un'istituzione impersonale, pur se, eventualmente, composta da membri democraticamente eletti, o a essi rispondente? La relazione fra "me" e "te", fra io e lui (o lei), può essere alla lunga mediata da "un terzo", che non sia "io" e neppure "tu"? Da un arbitro? Si tratterebbe ancora di una relazione? Così, analogamente, "chi" può stabilire se, come e fino a che punto integrare il "gruppo B" nel "gruppo A"? Ciò non toglie, è ovvio, che occorran momenti e luoghi di confronto, che servano regole e meccanismi di transazione, che possano tornare utili "camere di decompressione". Ma la questione del *phileîn* non può essere elusa. Amicizia, amore appaiono spesso ingenuità, idee risibili se estese alla sfera pubblica, agli occhi dell'esperienza comune o di un malinteso machiavellismo. Lo scontro, la guerra, la rivalità, la gelosia, la zizzania sembrano quasi sempre prevalere nelle vicende collettive (e spesso anche in quelle private). Ma ciò accade forse per una cattiva recezione del pensiero eracliteo, per la quale *philia* e *polemos* sarebbero due estranei.

### 3. La terapia, tra corteggiamento e seduzione

A proposito della "dimensione erotica" dell'incontro terapeutico, il nostro Aristotele, nel Libro VIII dell'*Etica Nicomachea*<sup>7</sup>, usa il verbo *therapeuo* con il significato di "corteggio" e il sostantivo *therápēia* nel significato di "corteggiamento", riguardo alla relazione tra l'amante e l'amato e, più in generale, tra amici.

Ecco, nella cura del paziente il terapeuta, amante/amico (perché erigere barriere insormontabili tra i due aspetti, l'amore e l'amicizia, da intendere piuttosto come due variabili dello stesso fenomeno, quello dell'*aimance*, dell'attrazione nel senso di Jacques Derrida?) di lui/lei, prova costantemente a entrare in sintonia con lei/lui, ad approcciarlo/a,

<sup>7</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 306.

per comprenderne la sofferenza e per fare breccia nel suo mondo e nella sua organizzazione difensiva.

Il corteggiamento, dunque, non (solo) come tentativo del paziente di colludere con il terapeuta o come resa di quest'ultimo rispetto al proprio compito e al proprio ruolo, bensì, soprattutto, come avvicinamento e vicinanza, e come tentativo di condividere un mondo. Come messa in comune di due mondi, dei rispettivi mondi, alla ricerca di un terreno di lavoro, di uno spazio terapeutico. Purché non si scivoli nell'abuso sessuale, nel sesso inteso come agito. Esso potrà pure essere immaginato, nel gioco del corteggiamento, ma non agito, pena il venir meno del carattere terapeutico della coppia. L'immaginazione al servizio della cura e, dunque, del corteggiamento stesso; di questo insinuarsi caparbiamente nel mondo dell'altro/a.

E qui entrano in ballo un altro sostantivo e un altro concetto: "seduzione". Non l'attrarre a sé, come comunemente si crede. Piuttosto, alla lettera, "il tirare in disparte", "la separazione"; il provare, cioè, ad allontanare il paziente dai sintomi, il "distrarlo" dalla sua penosa quotidianità, per incontrarlo "altrove". Come direbbero i fenomenologi, si tratta del tentativo di porre fra parentesi i vissuti più dolorosi del paziente, consentendogli di assaporare "una vita altra", più degna di esser vissuta. Un assaggio, un'anticipazione del benessere; una sorta di prova di guarigione, che possa spronarlo a superare le secche che lo trattengono.

Insomma: come nota fra le righe di nuovo Derrida<sup>8</sup> a proposito di una celebre lettera di Ferenczi a Freud, quest'ultimo isola troppo frettolosamente l'amicizia (proibendola, in terapia) dall'amore, che viene derubricato a transfert. È ora di guardare oltre.

#### 4. *Il forse e il perturbante*

L'opera di Derrida *Politiques de l'amitié* è, come tutti i capolavori, e forse più di altri, una miniera inesauribile di insegnamenti e di spunti sui quali soffermarsi. Come direbbe Gadamer, in essa si inseguono o si fondono orizzonti diversi e spesso lontani. E tante sono le allusioni, i significati, i registri espressivi. L'autore, poi, sa che il tutto, come in un gioco interminabile e infinito di specchi, di luci e di ombre, si moltiplica in maniera esponenziale nell'incontro con i lettori e con le loro prospettive. Personalmente, ad esempio, vivo il testo come se "condensasse", quasi fosse una sorta di prodigio, i miei ultimi vent'anni di studio in ambiti disciplinari differenti quali la Psichiatria e la Filosofia. Aggiungendo molto altro, s'intende.

Come è noto, il grande Habermas aveva sostenuto, in un primo momento, che quelle di Lévinas o, appunto, di Derrida fossero opere più letterarie che filosofiche. Riconoscendone in seguito, tuttavia, l'inestimabile valore filosofico, oltre che letterario; scorrendone anzi il carattere fecondo, la fertilità proprio nel felice connubio tra l'agilità e la bellezza della scrittura e la profondità del pensiero<sup>9</sup>.

8 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 335.

9 J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2012; trad. it. di L. Ceppa, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2015, cfr. p. 87 e pp. 134-135.

Ecco, tante volte di *Politiques de l'amitié* si propone una lettura volta a coglierne le analogie e, soprattutto, gli aspetti dissimili, come in un accattivante movimento di rimandi e di ombre, rispetto al concetto del “politico” di Carl Schmitt. Una lettura e una tensione alle quali, peraltro, il volume di Derrida si presta volentieri. E se provassimo a soffermarci sui primi tre capitoli?

Qui, prima di evocare direttamente il nostro autore e i “maestri del sospetto” ai quali si riferisce, ci illuminano le parole di André Neher. Proviamo ad accostarci al senso del vocabolo tedesco *Heimat* (la parola “Patria” ne è solo la traduzione approssimativa). Ascoltiamo: «La vera traduzione della parola *Heimat* deve mettere l'accento sull'intimità indicibile dell'*Heim* tedesco, che culla, affascina, fa soffrire e placa l'Ebreo smarrito: il calore dello *Shabbat* nella casa dei propri genitori»<sup>10</sup>. Ecco, “l'intimità indicibile”. La stessa richiamata dal termine *heimlich*: ciò che è familiare, intimo, appunto, e, dunque, anche riservato, quasi nascosto. E come nella lingua ebraica a volte nella stessa parola si leggono concetti in apparenza distanti o opposti, o vocaboli che sembrano avere un significato opposto rimandano alla stessa idea di fondo (speranza e fallimento, ad esempio: dal fallimento sgorga la speranza, e la speranza nasce, letteralmente, fallita), così Freud ha gettato nuova luce sul termine tedesco *unheimlich*: “perturbante”, inquietante. Ciò che ci inquieta e turba in quanto estraneo, non familiare, certo, ma non solo; quell'elemento a noi esterno, quella forza estranea ci mettono in difficoltà anche, forse soprattutto in quanto attivano, risvegliano qualcosa che “già” era “in noi”, pur assopito. Risuonano con l'estraneo che è in noi, per dir così.

Ed ecco Derrida, a proposito della “decisione” e dell’“evento”; a proposito del loro nesso con “il soggetto”, con noi. Derrida che prova a leggere Nietzsche. Poniamoci in ascolto: la decisione «significa dunque l'altro in me, che decide e lacera. La decisione passiva, condizione dell'evento, è in me sempre, strutturalmente, un'altra decisione, una decisione lacerante come decisione dell'altro. Dell'altro assoluto in me, dell'altro come dell'assoluto che in me decide di me»<sup>11</sup>. E, si badi bene, in ciò continuo a essere responsabile, di me e dell'altro. E qui ci illumina una metafora: è come se io (ciascuno di noi), nella decisione che apre all'evento, ricevessi il battito del cuore dell'altro; il sangue, «la forza di arrivare»<sup>12</sup>.

Per un istante torniamo al “forse”, al forse di Nietzsche, di Neher, di Derrida. Il forse non è, semplicemente, la possibilità. Concepiamo solitamente la possibilità, infatti, su due piani: quello diacronico, nel tempo (come potenza, potenzialità che diviene, o non diviene, atto, fatto), e quello sincronico (accanto a ciò che ora è, ho, sempre “ora”, delle alternative: potrebbe essere diversamente).

Il “forse” è invece lo spazio che consente all'evento di esser tale, a qualcosa d'altro di irrompere, sfuggendo a ogni determinismo (non a caso Giacomo Marramao sostiene che

10 A. Neher, *Ils ont refait leur âme*, Éditions Stock, Paris 1979; trad. it. di R. Cuomo, *Hanno ritrovato la loro anima. Percorsi di teshuvah*, Marietti, Genova-Milano 2006, p. 159.

11 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 96.

12 Ivi, p. 97.

“la libertà” consiste nell’evento). E “l’aporia del forse” consiste nel fatto che quell’evento richiede, per esser tale, di stabilizzarsi un attimo, “sospendendo” proprio il forse dal quale è scaturito.

Ecco, è nella prospettiva del “forse” che Derrida allude all’*aimance*, «al di là dell’amore e dell’amicizia secondo le loro figure canoniche», proprio come al battito del cuore dell’altro in noi.

Ecco quel che può accadere, se si pensa con una qualche consequenzialità la logica del *forse*. Ecco anzi quel che può accadere alla *logica* secondo l’esperienza del *forse*. [...] Ecco quel che rischierebbe di accadere, se si potesse sperarlo, tra amici, tra due, tra due o più (ma quanti?), che si amano.<sup>13</sup>

Qui giunti, Derrida sceglie di tacere. E se, da credenti, provassimo per un attimo a concepire le vicende bibliche (il *Cantico dei Cantici*, ad esempio), il nostro stesso Dio, il nostro Dio “totalmente altro” e che pure sembra risiedere in noi, il nostro “credere e dubitare” in una prospettiva del genere?

---

13 Ivi, pp. 97-98.



# G iardino di B@bel

a cura di Mariannina Failla

*Suggestioni, questioni,  
interrogativi e riflessioni  
affidate a delle "prove di scrittura"  
di chi si incammina  
lungo i sentieri del pensiero filosofico.*

**Andrea Carroccio**

*Husserl lecteur de Cassirer: une recherche à travers les manuscrits  
husserliens et la bibliothèque personnelle de Husserl à Leuven*

# B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e filosofia
- Giardino di B@bel**
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi





ANDREA CARROCCIO\*

## HUSSERL LECTEUR DE CASSIRER: UNE RECHERCHE À TRAVERS LES MANUSCRITS HUSSERLIENS ET LA BIBLIOTHÈQUE PERSONNELLE DE HUSSERL À LEUVEN<sup>1</sup>

### Abstract

The article reconstructs the historical and theoretical links between Edmund Husserl and Ernst Cassirer, starting from their correspondence. It then proceeds to analyse the unpublished manuscripts, which reveal that Husserl quoted several passages from some of Cassirer's historical works, although these quotations do not appear in the editions published in *Husserliana*. Finally, it reports on Husserl's readings of Cassirer's texts based on the volumes in his library and the annotations found therein. From all this, it emerges that Cassirer can reasonably be identified as one of the sources Husserl drew on with regard to the history of philosophy.

**Keywords:** Edmund Husserl, Ernst Cassirer, Phenomenology, Neo-Kantianism, History of Philosophy

L'article que nous présentons propose un itinéraire à travers les lectures des ouvrages cassirériens que Husserl a complétées afin de contribuer à la reconstruction des liens historiques et théorétiques entre les deux philosophes allemands.

En général, lors d'un essai de présentation des relations philosophiques entre les deux auteurs, il est possible de suivre le chemin tracé par les citations tirées des ouvrages de Husserl par Cassirer dans ses textes<sup>2</sup>. Au contraire, nous ne pouvons que constater l'absence totale de citation de Cassirer ni dans les ouvrages publiés par Husserl, ou dans la publication des manuscrits inédits dans l'*Husserliana*. Il faut donc approfondir la recherche, en utilisant d'autres outils pour contourner les obstacles qui se présentent sur notre parcours. C'est pour cette raison qu'il a été nécessaire de mener une recherche dans la bibliothèque personnelle de Husserl, afin de trouver des traces de lectures de ce dernier du philosophe de Marbourg.

---

\* Pontificia Università Gregoriana di Roma – andrea.carroccio@gmail.com.

1 Je voudrais remercier M. Ullrich Melle, Directeur des Archives Husserl de Leuven, à qui je dois la possibilité d'avoir conduit ma recherche, en 2014, dans la bibliothèque personnelle de Husserl. Je voudrais adresser mes remerciements à M. Nicholas DeWarren aussi, pour l'échange d'idées et la confrontation qui m'ont donné de nouvelles directions d'investigation, ainsi que des indications fructueuses sur mon sujet de recherche. Un dernier remerciement à M. Thomas Vongehr, pour son aide précieuse, sa compétence et aussi sa patience, indispensables à la bonne réussite de cette recherche, et à l'équipe toute entière des Archives Husserl de Leuven, par laquelle j'ai été cordialement accueilli.

2 Pour une exposition détaillée des citations de Husserl par Cassirer, voir G. Raio, *Cassirer e Husserl*, in Id., *Ermeneutica e teoria del simbolo*, Liguori, Napoli 1988, pp. 55-73.

## 1. L'échange épistolaire

Tout d'abord, il faut donner le cadre général des relations entre les deux philosophes en considérant les données fournies par l'échange épistolaire entre Husserl et Cassirer<sup>3</sup>. Il s'agit seulement d'un ensemble de quatre lettres qui pourrait nous induire à définir le rapport entre les deux comme faible et sans une confrontation véritablement philosophique<sup>4</sup>. Par contre, il fournit plusieurs indications au sujet du réseau des lectures husserliennes de Cassirer.

Dans un brouillon de lettre d'octobre 1910, Husserl écrit à Cassirer sa grande admiration pour son travail historique, c'est-à-dire les deux premiers volumes de *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*<sup>5</sup>, que Husserl possédait dans sa bibliothèque personnelle. La circonstance de l'écriture de ce brouillon est l'explication des rebondissements liés à la candidature du philosophe de Marbourg, finalement rejetée, pour un poste à l'Université de Göttingen en 1908<sup>6</sup>. Plein d'espoir pour une seconde opportunité, il manifeste de grandes attentes sur l'ouvrage que Cassirer était en train de publier, à savoir *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*<sup>7</sup>.

Si on compare ce que Husserl écrit avec les livres qu'il possédait dans sa bibliothèque<sup>8</sup>,

- 3 E. Husserl, *Briefwechsel*, en *Husserliana Dokumente III*, vol. 5, *Die Neukantianer*, éd. par Karl et Elisabeth Schuhmann, Dordrecht/Boston/Londres, 1993, pp. 3-9. Voir en outre E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. 18, *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, Meiner, Hamburg 2009, pp. 84-88.
- 4 Cfr. E. Antonucci, T. Breyer, M. Cavallaro (éd.), *Perspectives on the Philosophy of Culture. Husserl and Cassirer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2022, p. 9.
- 5 E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Cassirer, Berlin 1906-1907.
- 6 Je me permets de renvoyer à mon article A. Carroccio, *Uno spaccato dell'ambiente accademico tedesco di inizio Novecento: il caso di Ernst Cassirer nel Briefwechsel di Edmund Husserl*, en « Rivista di storia della filosofia », 4, 2019, p. 650.
- 7 E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Cassirer, Berlin 1910.
- 8 Les ouvrages de Cassirer conservés dans la bibliothèque personnelle de Husserl aux Archives Husserl de Leuven sont les suivants : *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, en « Vorträge der Bibliothek Warburg I » (1923), pp. 11-39, Teubner, Leipzig; *Die Begriffsform in mythischen Denken*, Teubner, Leipzig 1922 ; *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik: historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, Göteborgs Högskolas Årsskrift XLII, Elander, Göteborg 1936 ; *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1<sup>er</sup> et 2<sup>ème</sup> vol., cit., en outre 3<sup>ème</sup> vol.: *die Nachkantische Systeme*, Cassirer, Berlin 1920 ; *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie*, en « Jahrbücher der Philosophie », n. 3, 1927, pp. 31-92 ; *Freiheit und Form: Studien zur Deutschen Geistesgeschichte*, 2<sup>ème</sup> éd., Cassirer, Berlin 1918 ; *Die Geschichte der antiken Philosophie*, von Ernst Cassirer und Ernst Hoffmann, en M. Dessoir (éd.), *Lehrbuch der Philosophie*, Ullstein, Berlin 1925, pp. 7-256 ; *Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie*, Reuther & Reichard, Berlin 1919 ; *Hermann Cohens Philosophie der Religion und ihr Verhältnis zum Judentum*, en « Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin. Organ des Gemeindevorstandes », 4, 1993, pp. 91-94 ; I. Kant, *Immanuel Kants Werke*, éd. par Ernst Cassirer, en collaboration avec Hermann Cohen, Arthur Buchenau, et al., 11 voll., Cassirer, Berlin 1912-1918 ; *Kants Leben und Lehre*, Cassirer, Berlin 1918 ; *Die kritische Idealismus und die Philosophie des "gesunden Menschenverstandes"* (Philosophische Arbeiten ; vol. I, tome 1), Töpelmann, Giessen 1906 ; G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, tr. par A. Buchenau;

on peut voir en effet qu'il possède une bonne connaissance de l'*Erkenntnisproblem*. Son intérêt pour les pages qui traitent de la philosophie grecque du premier volume (elles seront éliminées dans la deuxième édition) et de la philosophie de Spinoza, Locke et Hume est évidente. Mais surtout, l'attention de Husserl est attirée par les pages sur la philosophie de Kant. Il en souligne plusieurs passages qui eux aussi ne seront pas repris dans la deuxième édition. On pourrait avancer l'hypothèse que Husserl aurait explicitement marqué les différences entre les deux éditions, mais cette hypothèse n'a pas de fondement suffisant. Bien que Husserl a pratiqué ce genre de comparaison sur les ouvrages d'autres auteurs, nous ne sommes pas sûrs que ce soit le cas de l'*Erkenntnisproblem*.

Toutefois, Husserl était un lecteur très attentif des deux premiers volumes de cet ouvrage, comme du troisième, bien qu'il ne le trouvait pas de la même qualité que les précédents<sup>9</sup>. En revanche, l'exemplaire de *Substance et Fonction* présent dans la bibliothèque personnelle de Husserl est évidemment effeuillé, mais il ne montre que la trace d'une seule annotation de Husserl sur la première page du livre : « 1. Oct<ober> 1910. Vom Verf<asser>. | Edmund Husserl ». Cela ne veut pas signifier que son intérêt ait été absent puisque on observe la même attitude vis-à-vis de l'*Erkenntnisproblem*, dont il cite des passages qu'il n'a pas annotés<sup>10</sup>.

Husserl écrit de nouveau à Cassirer le 3 avril 1925, à l'occasion de la lecture des deux premiers volumes de la *Philosophie des formes symbolique*. Cette lettre montre l'intérêt husserlien pour le travail cassirerien. Elle nous renseigne sur l'interprétation de la recherche de Cassirer comme une façon de renouveler le néokantisme avec des motifs phénoménologiques<sup>11</sup>. On trouve une très forte prise de position sur la lecture cassirerienne de la phénoménologie : Cassirer, du point de vue de Husserl, a compris la philosophie husserlienne comme aucun de ses élèves ne l'a fait auparavant. En effet, celui-ci définit la phénoménologie comme le projet d'une analyse de la connaissance qui se dispose à étudier les structures des domaines des différents objets selon leur signification pure, sans tenir compte de la réalité de ces objets. Cela pourrait être, selon Husserl, une méthode à appliquer aussi aux études du monde mythique,

---

révisé et introduit par E. Cassirer, 2 voll., Durr, Leipzig 1904-1906 ; G.W. Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, avec l'utilisation de l'ouvrage de Schaarschmidt, nouvelle traduction, introduction et publication de Ernst Cassirer, 3<sup>ème</sup> éd., Meiner, Leipzig 1915 ; *Leibniz' System in seinem wissenschaftlichen Grundlagen*, Elwert, Marburg 1902 ; *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 voll. : 1. *Die Sprache*, 2. *Das mythische Denken*, 3. *Phänomenologie der Erkenntnis*, Cassirer, Berlin 1923-1929 ; *Sprache und Mythos : ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, Teubner, Leipzig 1925 ; *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit. ; *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie : erkenntnistheoretische Betrachtungen*, Cassirer, Berlin 1921.

9 Cfr. la lettre de Husserl à Natorp du 1<sup>er</sup> février 1922, en E. Husserl, *Briefwechsel, Die Neukantianer*, cit., p. 147 : « Cassirer ist der in sich vollendete Meister; so Schönes, Wirksames, historisch Lehrreiches in Form einer ideengeschichtlichen Darstellung wird in deutscher Sprache so bald nicht wieder geschrieben sein, als wie in Cassirers Erkenntnisproblem (der dritte Band ist vielleicht nicht mehr ganz auf der Höhe der beiden ersten) ».

10 Cfr. Ms. D 13 III/244a, où il cite explicitement l'*Erkenntnisproblem* de Cassirer.

11 Cette remarque de Husserl à Cassirer, selon l'interprétation de Christian Möckel, n'est pas vraiment pertinente. Cassirer serait déjà passé outre la philosophie de Marbourg au sens strict : cfr. C. Möckel, *Einführung in die transzendente Phänomenologie*, Fink, München 1998, p. 142.

d'où sa promesse de lire *Sprache und Mythos*, une promesse qui n'a pas été complètement tenue comme le montre l'état de son exemplaire personnel.

Toujours dans cette lettre, Husserl présente des questions laissées ouvertes par la recherche cassirerienne. La première concerne la nécessité de reconduire la genèse historique de la vision mythique du monde à une loi essentielle, à travers une typique concrète du développement d'une humanité en général à partir des structures fondamentales de la vie transcendante. La deuxième porte sur l'urgence de lire le problème de l'irrationalité de la vision mythique du monde sous la lumière d'une forme (*Gestalt*), d'une fondation et d'une délimitation définies du point de vue scientifique.

Grâce à la confrontation entre les deux exemplaires présents dans la bibliothèque de Husserl, on peut remarquer que le livre le plus annoté est le premier volume de la *Philosophie des formes symboliques*, et non le second. Husserl a bien analysé ce texte (surtout l'introduction dont il a souligné de nombreux passages), mais il ne le cite jamais dans cette lettre et se limite au second, dont il expose les directions que la recherche cassirerienne laisse ouvertes.

Cassirer ne laisse pas ces questions sans réponse, comme le montre sa lettre du 10 avril 1925. Il exprime sa gratitude pour la lettre de Husserl et pour l'attention qu'il a portée à son travail. En lui adressant les paroles de Kant, il considère Husserl comme le refondateur d'un nouvel « esprit de profondeur » et le continuateur de la philosophie scientifique allemande. Il le remercie de l'avoir rassuré sur sa compréhension de la phénoménologie dont il savait pouvoir affirmer la compatibilité avec sa propre philosophie en ce qui concerne les buts et les fondements. Comme on peut l'apprendre de cette lettre, il avait douté, suite aux critiques – en vérité vagues – des connaisseurs de la phénoménologie, de la possibilité de faire une analyse profonde sur les connexions internes entre la philosophie husserlienne et celle de Kant. Mais, grâce à ce que Husserl a écrit, il dit avoir confirmé sa ligne d'interprétation. La réponse de Cassirer aux critiques par Husserl se trouve, à son avis, dans un article, *Die Begriffsform in mythischen Denken*, de 1922 (que Husserl a ensuite bien lu, comme le montre l'exemplaire reçu par Cassirer), où il aurait étudié le problème de la typique du développement des visions du monde, dotées de validité, mais non définitives. Il est remarquable, par ailleurs, que Cassirer, dans cette lettre, renseigne Husserl qu'il est en train d'étudier très attentivement le rapport entre noèse et noème dans le contexte d'une recherche sur les *Idées I*. Il tient à lui communiquer que sur ce point il a découvert des relations complètement nouvelles avec sa propre position problématique, sans dire cependant rien de plus précis<sup>12</sup>.

La dernière lettre, datée du 11 mars 1937, témoigne de la lecture par Husserl d'un ouvrage de Cassirer, intitulé *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, que ce dernier lui avait fait parvenir. En retour, Husserl lui adresse la première partie de *La Crise des sciences européennes*, parue en 1936 dans la revue *Philosophia*. Il informe Cassirer qu'il a déjà commencé la lecture de *Determinismus und Indeterminismus* et il renouvelle l'expression de son estime pour le travail de Cassirer, même s'il ne cache pas un sentiment d'étrangeté vis-à-vis de cette œuvre. Il reprend sa critique de Kant,

12 On renvoie à la monographie de C. Möckel, *Einführung*, cit., pp. 138-154.

mais seulement pour dire que son but, dans cette dernière période de sa vie, consiste à réaliser une synthèse harmonisant ce qu'il a élaboré tout au long de sa vie. Il est fatigué mais aussi sûr que l'érudition et la richesse des argumentations de Cassirer peuvent réveiller ses sens épuisés.

En effet, Husserl a commencé la lecture du susdit ouvrage dès sa réception comme le confirment les traces laissées dans son exemplaire, correspondantes surtout aux citations faites par Cassirer. La seule impression qu'on peut en dégager, est que Husserl est intéressé par cette dissolution cassirerienne de la chose-en-soi dans le domaine de la physique.

## 2. *Les manuscrits inédits*

Pour compléter l'éventail des lectures husserlienne de Cassirer, il faut prendre en compte les citations présentes dans les manuscrits husserliens. En réalité, elles ne donnent qu'un petit nombre d'indications, mais il est possible d'en tirer des informations sur l'utilisation des travaux de Cassirer par Husserl. En effet Husserl tiendra compte du travail de Cassirer durant tout le reste de sa production philosophique, et certaines positions bénéficieront d'une estime particulière.

La première citation de Cassirer date de 1909. Elle se trouve à la fin d'une page qui a été publiée comme *Beilage VII* au paragraphe 76, intitulé *Leerer Raum*, du volume XVI de la série *Husserliana*<sup>13</sup>. L'appendice reprend la discussion que Husserl mène, dans le paragraphe cité, autour de la question de la perception de l'espace « intermédiaire », c'est-à-dire de l'espace vide entre les corps, qui n'est pas directement superposable à l'espace visuel. L'exemple cité par Husserl est celui de la vision de quelque chose à travers quelque chose d'autre (je vois la rue à travers la fenêtre, ou à travers la fenêtre et un arbre). Dans ce cas, on a plusieurs stratifications d'espaces, ou de surfaces, mais on a aussi une sorte de perception de l'espace « entre » eux. On a des cas où l'« entre » est donné et d'autres cas où l'on a seulement une surface colorée sans la perception d'un espace vide. Ce qui est toujours donné, c'est la choséité dans un espace.

On doit tout de même essayer de comprendre comment se constitue l'unité de l'espace comme forme de la *Gegebenheit*, à partir du fait qu'on le voit, même si cette vision est différente de celle de la couleur. Husserl ajoute qu'il n'a pas encore appliqué cette réflexion aux concepts d'extension et de lieu de Euler, qui à son avis ne peuvent pas être abstraits comme des propriétés d'une chose<sup>14</sup>. Au bas de la page, il se trouve, sur le manuscrit (non publié dans l'édition officielle) l'indication suivante : « cf. die für mich sehr wichtige historische Darstellung Cassirers, II. 350 ff. ». La référence ici est

13 Cfr. E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, *Husserliana XVI*, éd. par U. Claesges, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 361-362.

14 Cfr. *ibidem* : « Nicht der Untersuchung unterworfen wurde bisher bei mir der fundamentale, schon von Euler bemerkte Unterschied zwischen der Ausdehnung eines Dinges, als seiner Beschaffenheit, die mit ihm bei der Bewegung fortwandert, und dem Ort, der übrigbleibt, auch wenn Ausdehnung des Körpers „abstrahiere“ ich als Beschaffenheit so, wie Beschaffenheitsbegriffe sonst; ganz anders vollzieht die Abstraktion der Begriffe Ort, Raum und dergleichen ».

claire : il cite le deuxième volume de l'*Erkenntnisproblem*, même si, dans l'exemplaire de Husserl, on n'en trouve aucune trace. Dans cet extrait, portant sur le concept d'espace chez Euler, Cassirer écrit que l'idée de lieu ne peut pas être obtenue par abstraction, parce que le lieu d'une chose n'est pas une qualité parmi d'autres, mais que c'est quelque chose de tout à fait différent de tous les caractères sensibles. L'idée d'espace surgit à partir de l'élimination totale d'un corps dans un espace qui, par conséquent, demeure. Il n'est donc pas possible de penser le lieu comme qualité d'un corps.

Dans la citation suivante, Euler montre que le lieu occupé par un corps est tout différent de son extension : celle-ci appartient au corps particulier, et se déplace avec lui d'un lieu à l'autre ; en revanche, le lieu et l'espace ne peuvent pas être déplacés<sup>15</sup>. Ensuite, Cassirer rapporte un passage de Euler<sup>16</sup> où l'on lit qu'on ne peut jamais dire que le mouvement soit une qualité, mais qu'au contraire, il est une relation, car il n'affecte pas la nature même de la chose.

Toujours en 1910 comparait la deuxième citation de Cassirer dans le manuscrit D 13 II, à la page 225a. Celle-ci est le *verso* d'un papier de Husserl, où la citation est malheureusement sans contexte : on trouve seulement l'indication « Cassirer S. 314 ». Au *recto* de la page on trouve des notes portant sur le livre de Driesch *Naturbegriffe und Natururteile*, de 1904, lu par Husserl les 3 et 4 avril 1910. La tentative de reconstruire le texte cité par Husserl est désespérée. L'hypothèse que ce soit une citation de Cassirer dans le texte de Driesch est intenable, parce que Driesch ne cite pas Cassirer et que le texte de Driesch n'a pas de page 314. L'autre hypothèse serait celle d'une citation prise dans un texte de Cassirer, à savoir l'*Erkenntnisproblem*. Mais, dans les volumes de Cassirer que possédait Husserl, il n'y a aucune citation de Driesch. On doit donc renoncer à déterminer la source de cette citation.

Husserl cite Cassirer quelques années plus tard encore, à savoir dans un manuscrit datant de 1916-1918. Le manuscrit n'a pas de titre, mais Eugen Fink, qui le transcrivit, intitula ces textes *Ursache und Wirkung*. Dans le passage où Cassirer a été cité, Husserl est précisément occupé à traiter des deux différentes façons de concevoir les concepts de cause et d'effet. D'un côté, il pose la causalité mécanique, où les différentes choses sont des unités individuelles identiques dans les modifications, et sont identifiées comme des individualités exactes particulières par des lois de la physique. De l'autre, il pose la causalité organique. Dans ce dernier cas, on a affaire à des forces complètement différentes. La cause a sa force effective, dans le sens où la modification de la cause est une potentialité (*Potenzialität*) d'effets possibles, pour un système ordonné par l'espace et le temps, où la cause elle-même remplit, selon une règle, un espace dans un certain système déterminé de directions spatiales, et où chaque cause devrait se présenter de façon à ce qu'elle puisse correspondre à certains effets possibles. Et, si une cause se produit avec ses propres mouvements ou modifications, on a alors aussi un effet, qui diffère selon les forces efficientes mêmes. Sur ce point, il renvoie à l'introduction de

15 Cfr. Euler, *Réflexions sur l'espace et le temps* (Histoire de l'Académie des Sciences et Belles Lettres, 1748), § XV, pp. 329-330.

16 Cfr. Euler, *Theoria motus corporum solidorum seu rigidorum ex primis nostrae cognitionis principiis stabilita*, Rostock-Greifswald 1765, ch. I, § 2, pp. 3-4.



Cassirer aux *Leibniz' Hauptschriften* de 1904-1906<sup>17</sup>, et en particulier à l'introduction aux essais et aux lettres sur la biologie (page 19) et au texte leibnizien de la page 178.

Dans le cas de l'individu organique, on se trouve à un tout autre niveau : l'individualité est une forme qui se développe selon sa propre vie, la forme d'une constellation d'individus qui se maintient dans le changement des éléments. Chaque forme organique a sa propre causalité formelle, uniquement déterminée par l'expérience : la forme est une « qualification de niveau supérieur » qui peut être décrite mathématiquement par des fonctions (*Formgestalten*), mais aussi par une « typisation » qui ne vise pas une configuration (*Gebilde*) exacte, mais comprend plutôt une infinité de formations, en tant qu'ensemble de différences géométriques.

La référence à Cassirer renvoie à une page où le philosophe de Marbourg explique la notion de préformation qui domine la compréhension d'un objet organique. Leibniz parle de préformation, mais pas au sens d'une prédétermination ni d'une prédestination du développement de chaque partie matérielle. On doit se placer d'un point de vue mathématique pour comprendre ce passage. La semence est vis-à-vis de l'organisme complètement développé, comme l'élément singulier par rapport à la figure entière à laquelle il appartient : c'est une relation de re-présentation (*Repräsentation*), sans similitude. La définition de la force qui est donnée par Leibniz joue dans ce contexte un rôle fondamental : on peut définir comme actif un élément si l'on ne peut le comprendre que comme condition d'un développement futur, et ce, dans une structure conceptuelle mathématique. Mais – ajoute Husserl – cela n'est pas suffisant.

À la seconde moitié des années 10 paraît encore une citation, très marginale, de l'*Erkenntnisproblem* de Cassirer. Il s'agit d'une note, que l'on peut retrouver dans le manuscrit F I 42 en marge de la page 96a, et où l'on peut lire : « Vgl. die parallelen Lehren: Berkeley bei Cassirer II, <S.> 224 ». La référence renvoie au deuxième chapitre du livre V (dans la première édition que possédait Husserl), édité dans le deuxième volume, sur la philosophie de Berkeley. La note fait partie d'un ensemble de brouillons intitulé, de fait, *Abfälle von Einleitung in die Philosophie*. Le dossier qui contient les pages 1-207 est la base des leçons de 1916, reprises en 1918, et porte le titre suivant : *Bruchstücke von Kantvorlesungen (Hume) und verschiedene Einleitungen in die Philosophie*. Freiburg. Hume, Descartes, Leibniz.

Pendant toute la période 1916-1924 Husserl a donné des leçons sur l'histoire de la philosophie<sup>18</sup>, et il a commencé à ranger ces brouillons dans la même enveloppe après les

17 G.W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, cit.

18 Husserl a donné plusieurs cours d'introduction à la philosophie dans un cadre historique à partir de l'année 1915 : le cours du semestre estival 1915 et du semestre hivernal 1916/17 sur la « Allgemeine Geschichte der Philosophie », le cours du semestre estival 1917 sur la philosophie transcendantale de Kant (« Kants Transzendentalphilosophie »), et le cours du semestre hivernal 1918/19 intitulé « Geschichte der Philosophie von den ersten Anfängen bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts » ; pendant le *Kriegsnotsemester* il a présenté un cours sur l'histoire de la philosophie moderne de Descartes à Kant. De 1921 (repris en 1922 et 1926) est la « Geschichte der neueren Philosophie ». Il termine cette série historique avec la première partie de « Erste Philosophie » de 1923/24. Cfr. H. Jacobs, *Einleitung* à E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, *Husserliana Materialien IX*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London 2012, p. X-XI.

leçons de 1919/20<sup>19</sup>. La page où l'on trouve la note de Husserl expose la connexion entre le psychologisme et le scepticisme. Si l'on fait recours – du point de vue de Husserl – à la psychologie comme fondement de la connaissance, mais que l'on n'a éclairé ni le sens de la connaissance ni sa validité, la psychologie elle-même devient incompréhensible, et le point d'arrivée naturel de tout cela est le scepticisme, étendu à tout domaine de la connaissance, y compris à la connaissance mathématique, scientifique et métaphysique. Hume représente le cas emblématique de ce schéma gnoséologique : il commence par les mathématiques et par la géométrie. On doit remonter à travers les concepts géométriques jusqu'aux impressions sensibles, mais quand on arrive au niveau des perceptions, on ne peut pas reconnaître les points, les lignes et les figures de la géométrie.

La géométrie semble donc une simple fiction, et cela signifie que la pensée, avec ses idées, recherche quelque chose que l'impression ne peut pas lui fournir. Si on suit l'indication de Husserl, et qu'on lit l'interprétation de Berkeley par Cassirer, on voit que ce sont bien des conceptions parallèles, mais que le scepticisme de Berkeley est décrit par Cassirer comme un simple point de départ hérité de Locke. Le Berkeley de Cassirer cherche à sortir de ce paradoxe de la théorie de la connaissance empiriste, pour construire, d'abord, un système qui puisse garantir la validité de la connaissance, à partir de la fonction représentative attribuée au concept qui encadre la perception individuelle dans les relations reconnues par l'intellect et non par les sens. Il est vrai qu'il écrit que les impressions sensibles sont interprétées par une sorte de géométrie inconsciente ; mais ce n'est pas du tout une forme de scepticisme, bien au contraire, c'est une critique du réalisme conceptuel naïf qui voit dans les objets de la réalité une organisation (celle des relations d'espace) qu'ils ne présentent pas du tout. Et quand Cassirer cite le passage où Berkeley soutient que les dessins des figures particulières du géomètre ne sont que des objets, qui ne peuvent contenir en soi comme cachés les concepts des formes abstraites, cela signifie seulement, pour Cassirer, que Berkeley a déjà reconnu la nécessité que l'intellect soit la source de l'ordre conceptuel. Il est donc classé par Cassirer parmi les précurseurs des catégories de la philosophie kantienne.

Le nom de Cassirer se lit encore dans le manuscrit B 9, qui ne porte aucune date<sup>20</sup>. C'est un manuscrit court (14 pages) qui contient des citations de plusieurs auteurs (Gorgias, Héraclite, Parménide, Démocrite, Nicolas de Cues, Leibniz, les idéalistes modernes et Fichte) et des notes sur Kant, Leibniz, les idéalistes allemands et le néokantisme. Le nom de Cassirer est cité à la page 9 de la transcription, où Husserl se réfère à l'étude de Mahnke sur Leibniz, dont il résume seulement les lignes d'interprétation que critiquent Mahnke, sans préciser la source de ces informations. Dans ces feuillets, on peut voir que l'interprétation par Cassirer de Leibniz est définie comme « pan-méthodiste ».

On peut comprendre l'origine de ce jugement, si l'on considère le *Leibniz' System*,

19 Cfr. H. Jacobs, cit., p. XIX.

20 On pourrait situer ce manuscrit entre la seconde moitié des années 10 et la première moitié des années 20, pour deux raisons : le sujet est cohérent avec les travaux historiques de Husserl de la période 1916-1924 (il s'agit d'un ensemble de citations des mêmes philosophes présentés dans les cours mentionnés auparavant) ; et, en outre, dans le même dossier, il a transcrit une lettre de 1922 à Kern, du Cercle allemand de Oxford. Mais on est encore dans le domaine des hypothèses.

et aussi l'introduction aux *Leibniz' Hauptschriften* que nous avons déjà mentionnée. En effet, dans ces deux écrits de Cassirer, la thèse qui traverse tout le développement de la présentation de la pensée leibnizienne, est celle d'une unité harmonique et systématique, qui repose sur un fondement dont le paradigme est la mathématique. Tous les thèmes embrassés par la pensée leibnizienne ont, pour Cassirer, leur fondement propre dans la reformulation du système de la logique. Sa présentation se caractérise par deux thèses : dans sa forme primitive, la pensée leibnizienne avait pris la direction de la réunification et de la résolution de la multiplicité des contenus de la conscience, en un certain nombre d'éléments pour qu'on puisse, à la fin du processus, parcourir de nouveau tous les chemins de pensée en sens inverse, à partir de ces fondements. En outre, Leibniz aurait voulu créer un « alphabet de la pensée » où, à partir des cas particuliers, on puisse remonter jusqu'à l'ensemble des concepts possibles et les déduire de façon combinatoire.

Pour Cassirer, le système des concepts primitifs concentre en soi et recueille la totalité des formes possibles de la conscience. Les relations que la logique découvre entre les éléments, et qu'elle porte à l'expression, contiennent en soi tous les rapports possibles entre contenus particuliers. À partir de ces propositions fondamentales, le Leibniz de Cassirer construit toute sa pensée philosophique de façon cohérente et harmonique. La biologie ouvre le problème de la double direction de la réalité : d'un côté l'ordre corporel qui obéit aux lois de la mécanique ; de l'autre, l'ordre des représentations subjectives, qui reflètent la multiplicité harmonique de la réalité d'un point de vue particulier. Le parallélisme entre deux mondes est – comme le dit Cassirer – une traduction populaire de la pensée leibnizienne. Leibniz veut concilier ces deux ordres de la réalité à travers la reconnaissance d'une origine commune. Tel est le sens de la théorie de l'harmonie préétablie : tout à la fois, ne pas écraser un ordre sur l'autre, et réunir les deux dans le même cours. Si l'on ne maintient pas cette interprétation unitaire, selon la lecture de Cassirer, il n'est pas possible de comprendre le sens de la monadologie leibnizienne.

La dernière citation de Cassirer que l'on puisse trouver dans les manuscrits husserliens remonte à la période de 1932 à 1935. Il s'agit d'une note de Husserl sur un article de Cassirer de 1930 intitulé "*Geist*" und "*Leben*" in der *Philosophie der Gegenwart*<sup>21</sup> et conservée dans l'enveloppe A V 24, aux feuillets 6a et 6b. Les sujets traités dans ce manuscrit sont très variés, mais ils tournent autour des questions de la causalité naturelle et de la causalité propre au domaine de l'humain, c'est-à-dire des questions de téléologie éthique, de la beauté, de la valeur que le sujet attribue à la nature, des questions des degrés d'historicité, de la vie intentionnelle (*Aktleben*) universelle, et du monde pré-donné. Plus précisément, dans la partie qui précède cette note est développée la question de la valeur de la nature, qui n'a aucune valeur en soi, mais n'en a que parce que la personne adopte une certaine prise de position vis-à-vis d'elle. En revanche, la valeur de la personne est indépendante : elle ne surgit pas de sa beauté ou de son aspect, mais de ses actes, et son corps devient expression d'un certain niveau spirituel qui permet

21 E. Cassirer, "*Geist*" und "*Leben*" in der *Philosophie der Gegenwart*, cit. Sur la critique cassirérienne à ce texte de Scheler, voir M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996, pp. 314-315 et 322.

de dire que la personne est la seule chose objectivement douée de valeur. C'est dans ce contexte que l'on trouve cette note portant sur le rapport des concepts d'esprit et de vie dans la philosophie contemporaine. En fait, à un examen plus attentif, on s'aperçoit qu'il s'agit d'une critique très aiguë de la philosophie de Max Scheler. Résumons les traits fondamentaux de cette critique.

L'ouvrage, où Cassirer puise les arguments de Scheler, est principalement *Die Stellung des Menschen im Kosmos*<sup>22</sup>. Cassirer rapporte la réponse donnée au problème du rapport entre esprit et vie, de la façon suivante: Scheler n'essaie pas de réunir esprit et vie. L'homme est homme en tant qu'il se situe au-dessus de la vie au sens le plus large du terme. Il est indépendant des impulsions vitales, d'où il résulte que l'existence spirituelle est dénuée d'environnement (*umweltfrei*). Une essence spirituelle a un monde, mais elle n'est pas conditionnée par ce qu'elle reçoit immédiatement de son système d'instincts. Mais – écrit Cassirer – le nœud ascétique qui soutient la construction philosophique de Scheler cache une contradiction, à savoir que l'esprit n'a pas de force, qu'il n'a pas d'action initiale, mais doit passer par l'ascèse pour agir. Il n'existe, dans ce cas, aucune « force autonome des idées ».

Aussitôt Cassirer pose deux questions à la philosophie schelerienne : si « esprit » et « vie » appartiennent à deux domaines complètement différents, comment peuvent-ils constituer ensemble un monde spécifiquement humain, le monde du « sens » ? Cette collaboration est-elle une coïncidence ? Et en outre : comment peut-on comprendre, du point de vue de Scheler, que l'esprit ne puisse agir sur ce qui fait partie des instincts naturels qu'à travers le symbolique ? La réponse de Scheler, selon les termes de Cassirer, est que ces deux lignes peuvent converger sur un point X très lointain, que nous ne pouvons pas connaître. L'erreur de Scheler, ici, est de retomber dans une conception aristotélicienne de l'âme, qui implique la difficulté à tenir ensemble l'idée de substance comme individu et celle de l'universalité de l'objet de la connaissance. Mais l'origine de ce problème est méthodologique, même du point de vue historique. Scheler n'a pas distingué entre l'énergie comme puissance causale et l'énergie comme force formatrice (*Bilden*) et du « pur configurer » (*Gestalten*). Celle-ci reste en elle-même, et informe un monde de signes, de symboles, de significations. C'est là la différence, pour Cassirer, entre l'homme et l'animal.

La critique de Cassirer porte donc contre l'idée schelerienne d'un esprit qui ne posséderait qu'une puissance négative, celle de l'ascèse. Scheler oublie que l'esprit a aussi une puissance positive, celle de formation de la réalité et de la vie. Il s'agit de ne pas voir, entre immobilité de l'esprit et mobilité de la vie, une opposition, mais de reconnaître le dynamisme d'une pluralité de forces différentes, qui toutes sont intégrées. Par conséquent, la différence entre l'homme et l'animal consiste précisément dans ce pouvoir, de déterminer les objets de la réalité, et non pas seulement dans la possibilité de « dire-non ». L'anthropologie doit reconnaître, au-delà de la différence éthique, une différence gnoséologique, c'est-à-dire la capacité qu'a l'homme de déterminer la réalité

22 Paru d'abord sous le titre de *Die Sonderstellung des Menschen* en « Der Leuchter », 8, 1927, pp. 161-254, il est ensuite publié avec le titre *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reischl, Darmstadt 1928.

par la catégorie la plus formelle : celle de l'être-objet. La réponse de Cassirer aux questions qu'il a posées est, bien évidemment, sa philosophie des formes symboliques, comme philosophie qui rend compte de ce « pouvoir formateur » de l'esprit.

Husserl extrait des citations de l'article de Cassirer. Ce qu'il retient du texte est seulement un résumé de la critique de Cassirer : Scheler maintient la distance entre « Geist » et « Leben » ; il ne réunit pas les deux niveaux, il ne construit pas une gradation entre vie et esprit. La communication entre les deux reste problématique. Husserl est intéressé aussi par la différence entre les animaux et l'homme, surtout par l'idée que l'animal soit orienté « esthétiquement » sur le monde tel qu'il l'a toujours devant lui ; et qu'au contraire, l'homme est capable de déterminer ce qui lui est donné à travers son « système d'instincts », ses organes sensoriels et ses fonctions sensibles, afin d'avoir son monde d'objets. Il note aussi qu'une essence n'est une essence spirituelle que si elle peut se tourner vers la réalité de façon dynamique. Par ailleurs, il ne semble pas intéressé par la solution que propose Cassirer, qui repose sur sa philosophie des formes symboliques. Dans cette courte note, en effet, on ne trouve rien sur l'interprétation cassirerienne du problème. Husserl semble utiliser cet article uniquement comme source pour recueillir des idées sur la lecture schelerienne de la question du rapport entre esprit et vie.

### 3. La bibliothèque personnelle de Husserl

Les lectures husserliennes de Cassirer ne se limitent, cependant, pas aux ouvrages cités. Dans la bibliothèque personnelle de Husserl sont présents de nombreux travaux de Cassirer mais ces derniers ne seront jamais cités. S'il est incertain qu'ils aient été lus de manière attentive par Husserl, leur présence démontre l'intérêt du phénoménologue pour le parcours de Cassirer dans ses lignes fondamentales.

Il est aisé de reconstituer cet intérêt à partir des textes bien annotés par Husserl. On a déjà vu avec quelle attention il a étudié l'*Erkenntnisproblem*, et avec quelle extrême précision il a concentré son attention sur la *Philosophie des formes symboliques*. Il s'est intéressé aussi pour un ouvrage historique, la *Geschichte der antiken Philosophie*<sup>23</sup>, dans laquelle Cassirer a exposé l'histoire de la philosophie grecque depuis ses origines jusqu'à Platon. Mais il est important de rappeler qu'il existe un autre texte secondaire, lu très attentivement par Husserl : il s'agit des introductions aux *Leibniz' Hauptschriften*, que nous avons déjà rencontrées. Il est intéressant de voir comment ce texte a retenu l'attention de Husserl. Les deux introductions du premier volume sur la logique et la mathématique, et sur la dynamique et la phronomie, ont fait l'objet d'une étude détaillée de la part de Husserl, de même que l'introduction aux écrits sur la biologie dans le deuxième volume.

Mais la section la plus étudiée est, bien sûr, l'introduction à la monadologie. On sait que Husserl a lu cet écrit à Noël 1914, ce qui concorde avec l'intérêt qu'il n'a cessé de

23 E. Cassirer, *Die Geschichte der antiken Philosophie*, cit.

porter à Leibniz et qui s'est accentué de manière toujours plus constante à partir de 1908<sup>24</sup>. Il est important aussi de noter les remarques critiques que Husserl formule à propos de ce texte. Même s'il est bien conscient qu'il s'agit là de l'interprétation cassirerienne de la philosophie de Leibniz<sup>25</sup>, il est difficile de distinguer les critiques que Husserl adresse directement à Cassirer de celles qui concernent la vision proposée par lui.

En revanche, parfois, il est clair que Husserl adresse ses remarques à Cassirer lui-même. On peut surtout constater qu'il est très critique à l'égard de l'idée selon laquelle l'unité du monde serait donnée par la loi, bien que valable pour tous les sujets, et que c'est ce présupposé qui constitue la raison pour laquelle tous les sujets aient le même monde. Mais il est encore plus intéressant de constater que Husserl critique avec force le passage où Cassirer déclare que l'unité du monde des objets corporels en soi n'a plus aucun sens et qu'à sa place on trouve la règle, valable pour tous les sujets, qui remplit tout ce que le réalisme naïf reconnaît comme existence absolue. Lorsque l'individualité de chaque substance est la conséquence d'une certaine « loi ordonnatrice », selon laquelle le phénomène est produit, la totalité composée par tous les objets particuliers qui sont dans le monde reçoit sa certitude, et ce, grâce à la construction harmonique de cette loi et à sa variation interne.

Husserl écrit, en marge de ce passage, un point d'exclamation et un point d'interrogation, avec ces mots : « Est-ce que cela suffit? ». Pour Husserl, l'idée que la règle suffirait pour fonder la validité et l'objectivité n'est pas acceptable, si on l'entend du point de vue seulement scientifique. La validité et l'objectivité ne dépendent pas d'une loi formelle construite par l'intellect, mais d'une loi de constitution de l'objet, dans sa corrélation noético-noématique. On peut voir là que la critique de Husserl touche le cœur de la théorie cassirerienne de la connaissance, telle qu'elle est exposée dans *Substance et fonction*. Pour Cassirer, l'objectivité est le résultat de la détermination d'un objet selon une loi, détermination qui doit être la plus complète possible. Plus le nombre des lois que le cas singulier recroise est grand, meilleure est par conséquent la détermination objective de celui-ci.

La règle est donc imposée par la connaissance, c'est la règle par laquelle elle donne forme à l'objet, et fait de celui « cet objet-ci ». Mais cette règle suit l'ordre de la fonction mathématique qui décrit de façon sérielle un ensemble d'objets. Et cet ordre est précisément ce qui garantit que l'objet soit déterminé de la même façon pour tous les sujets, donc qu'il soit objectif. Pour Husserl, au contraire, la validité est donnée par la structure des rapports logiques inhérents à la constitution de l'objet, ou – dans le cadre des *Recherches logiques* – des rapports qui permettent la constitution d'une signification qui ne tombe ni dans le non-sens, ni dans le contresens. L'harmonie préétablie est, par conséquent, pour Cassirer, la condition nécessaire de toute réalité et de tout ordre naturel objectif dans le flux et le changement des phénomènes. Husserl ajoute, à côté de ce passage : « Nicht bloß Gesetz der Ordnung, sondern Konstitution einer Einheit der Intentionalität » ; le monde ne se constitue pas comme un tout unitaire seulement parce qu'il obéit à une loi, mais parce qu'il est constitué intentionnellement comme unité, qu'il est un objet unitaire de la conscience.

24 Cfr. A. Altobrando, *Husserl e la monade*, Trauben, Torino 2010, pp. 17-19.

25 Cfr. la citation dans le manuscrit Ms. B IV 9, p. 7/a.



#### 4. Conclusions

On peut finalement tirer des conclusions de ce parcours. Tout d'abord, il faut remarquer que, malgré le petit nombre de lettres entre Husserl et Cassirer rassemblées dans les *Husserliana-Dokumente*, et surtout malgré l'inexistence de citations de Cassirer dans les ouvrages publiés par Husserl, on peut soutenir, grâce à l'étude des manuscrits et de la bibliothèque personnelle de Husserl, qu'il est un lecteur attentif des travaux de Cassirer pendant toute la période 1909 (au moins)-1937. Comme on l'a vu, il cite des passages des introductions aux *Leibniz' Hauptschriften*, de l'*Erkenntnisproblem*, de la *Philosophie des formes symboliques*, de la *Geschichte der antiken Philosophie*, sans tenir compte des articles. Il a aussi lu bien plus que cela, comme le montrent les traces dans ses exemplaires personnels.

Ensuite, on peut reconstruire le jugement de Husserl sur le « philosophe » Cassirer. D'une part, il admire, bien sûr, le travail de celui-ci, son érudition et la richesse historique de ses ouvrages. Mais, d'autre part, Husserl ne puise jamais dans les idées *théorétiques* de la pensée cassirerienne. Comme l'on a vu, Husserl utilise plusieurs fois des résultats de la recherche historique de Cassirer (c'est le cas d'Euler, de Berkeley, de la philosophie grecque, mais aussi de Leibniz), mais il ne cite jamais sa pensée *théorétique*. Le jugement de Husserl à l'égard du travail cassirerien apparaît donc clairement : il considère Cassirer comme un excellent historien de la philosophie, voire « le seul homme vraiment important de toute sa génération philosophique »<sup>26</sup>, mais il ne tire rien de sa position *théorétique*<sup>27</sup>.

On peut alors raisonnablement soutenir que Cassirer a été une source pour Husserl du point de vue de l'histoire de la philosophie, en particulier en ce qui concerne les leçons de la période 1916-1924, et ce en dépit de l'absence de citations dans tous les ouvrages publiés par Husserl, ainsi que de son manque de fidélité, parfois, à l'exposition historique effective de Cassirer.

Cependant, on peut tenter une interprétation de la lecture husserlienne de la philosophie *théorétique* de Cassirer. Comme on l'a vu, il critique le Leibniz de Cassirer, et parfois Cassirer lui-même, précisément à l'égard de l'idée d'une prééminence de la formation conceptuelle comme seul critère de la validité et de l'universalité de la connaissance. De plus, ce que Husserl critique de la *Philosophie des formes symboliques*, c'est qu'il manque une recherche descriptive du phénomène du monde mythique qui le pose à l'intérieur d'une perspective transcendante.

Tout cela nous permet de délimiter l'idée que Husserl pouvait avoir de la philosophie cassirerienne. Bien que l'on n'ait retrouvé aucune note portant sur *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, les notes critiques de Husserl sur cette introduction à Leibniz permettent d'établir une éventuelle comparaison entre les deux auteurs. Le point capital est que cette théorie leibnizienne est à la base de la théorie cassirerienne de la connaissance, parce

26 Cfr. la lettre de Husserl à Natorp du 29 juin 1918, publiée en E. Husserl, *Briefwechsel, Die Neukantianer*, cit., p. 135.

27 Cfr. C. Bemes, *Philosophie der Bedeutung : Bedeutung als Bestimmung und Bestimmbarkeit. Eine Studie zu Frege, Husserl, Cassirer und Hönigswald*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1997, pp. 176-177.



que c'est là que se trouve la formulation d'une nouvelle manière de penser le concept : comme concept sériel, et non plus comme concept de genre. L'héritage de Leibniz dans la philosophie de Cassirer est tout à fait évident ; et naturellement, il s'agit du Leibniz filtré par l'interprétation néokantienne. Mais, s'il est vrai que Husserl n'accepte pas cette théorie leibnizienne, ou bien cette traduction néokantienne de Leibniz, il devient difficile de soutenir l'hypothèse que Husserl ait accepté comme valable la construction gnoséologique de Cassirer.

Donc, en l'absence de témoignages exprimés sur le jugement que Husserl portait sur *Substance et fonction*, mais sachant qu'il a lu ce livre, et qu'il suivait le développement de la philosophie cassirerienne, il devient légitime de poser la question de savoir pour quelle raison il a conclu qu'il n'avait rien à retirer de la pensée théorétique de Cassirer, bien qu'il estimait sincèrement Cassirer.

# A *i margini del giorno*

a cura di Patrizia Cipolletta

*Nella vita di giorno gli autori  
di questi saggi sono impegnati  
per sopravvivere nel Gestell  
sempre più totalizzante,  
ai margini del giorno pensano,  
si confrontano e ascoltano le cose "inutili"  
che riguardano tutti e ognuno.*

**Vincenzo Scalonì**

*Ernst Bloch e la "linea della catastrofe".*

*La dissoluzione dell'hegelismo nelle Leipziger Vorlesungen*

# B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno**
- Libri ed eventi



VINCENZO SCALONI\*

## ERNST BLOCH E LA “LINEA DELLA CATASTROFE” *La dissoluzione dell’hegelismo nelle Leipziger Vorlesungen*\*\*

### Abstract

In his lectures on the history of philosophy given in Leipzig in the 1950s, E. Bloch also addressed the dissolution of Hegelianism. This process featured Schopenhauer, Kierkegaard, and Nietzsche in what Bloch called the “line of catastrophe”, which emphasized pessimism but also the arational component of humanity and reality. Bloch drew inspiration from these philosophers for his critiques of Hegelian historicism. These critiques were evident as early as “The Spirit of Utopia”, in the seminal section dedicated to the philosophy of music history. Indeed, music was the art form that most clearly expressed the deepest core of existence and its incompleteness, further revealing its utopian dimension. Bloch thus confirms his originality in his reading of philosophical materials, which helped highlight the ethical component of practical rationality.

**Keywords:** Deep Core, Line of catastrophe, Pessimism, Philosophy of music, Practical rationality

### 1. Introduzione

Ernst Bloch è stato considerato a ragione uno dei grandi eredi della filosofia classica tedesca, poiché il suo pensiero si è nutrito fin dalla giovinezza del confronto con Kant

---

\* Liceo Scientifico Statale “L. Pasteur” di Roma – vincenzo.scaloni@libero.it.

\*\* Questo articolo è già apparso, tranne alcune sezioni, come parte dell’introduzione al volume Ernst Bloch, *Da Kant a Marx. Lezioni di storia della filosofia moderna*, Mimesis, Milano-Udine 2024, traduzione integrale delle blochiane *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, 4 voll., vol. 4, dal titolo *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts*. Per ragioni editoriali erano rimaste fuori le pagine dedicate alla blochiana filosofia della musica e quelle relative a Wagner. Le presentiamo qui nella loro integrità. Indicheremo l’edizione tedesca con la sigla *LV* e la traduzione italiana con la sigla *LSF*, entrambe seguite dal numero di pagina corrispondente. Bloch tenne le sue lezioni a Lipsia negli anni che vanno dal 1951 al 1956, periodo segnato dalla drammatica rottura con le autorità staliniste della allora Repubblica democratica tedesca e dal suo esonero dall’insegnamento universitario. Per informazioni sull’intera vicenda rimandiamo a A. Münster, *L’utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*, La Scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2014, pp. 253-304. A p. 256 leggiamo: «Il fatto, anzi, di essere stato nominato responsabile del settore “Storia della filosofia” fu, beninteso, per Ernst Bloch un’incitazione supplementare a gettarsi corpo e anima in ricerche minuziose sulla storia della filosofia, e il risultato di questi sforzi sarebbe presto culminato nel grande ciclo di conferenze raccolto nei quattro volumi del *Corso di filosofia di Lipsia dedicato alla storia della filosofia* (1950-1956), che furono pubblicate solo nel 1985». Sempre utili sono il libro autobiografico della seconda moglie del filosofo Karola, *Memorie dalla mia vita*, Marietti, Genova 1982, pp. 182-233, il volume Aa.Vv., *Hoffnung kann enttäuscht werden. Ernst Bloch in Leipzig*, Verlag Anton Hain, Frankfurt a.M. 1992, pp. 7-184 e le interviste rilasciate da Bloch, *Marxismo e utopia*, a cura di V. Marzocchi, Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 112-113.

ed Hegel<sup>1</sup>. Vive però in esso anche un'altra componente, teoricamente altrettanto importante, indirizzata senza pregiudizi a dare il giusto rilievo al fondo alocagico dell'uomo e della realtà, mai liquidato da Bloch come meramente irrazionale, semmai valorizzato nell'ottica del potenziale materialismo e di una visione del processo ontologico segnato da fratture e discontinuità. Ciò offre un'ulteriore conferma dell'originalità dell'approccio blochiano alla storia della filosofia, teso a rintracciare, con penetrante autonomia intellettuale, contenuti fecondi per la costruzione del proprio percorso filosofico, anche in luoghi teorici per lui non pienamente affini.

La dissoluzione dell'hegelismo in ogni caso prende secondo Bloch due direzioni, definite rispettivamente la linea della catastrofe (*Unheilslinie*) di Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche, e la linea della salvezza (*Heilslinie*) che dalla Sinistra hegeliana e Feuerbach arriva fino a Marx ed Engels. Accomunate dalla «nausea del pensiero idealistico»<sup>2</sup>, dal rifiuto, cioè in particolare del panlogismo hegeliano, esse si differenziano perché nel caso della linea della catastrofe l'avversione contro il pensiero hegeliano diventa avversione contro il pensiero in generale, con il concreto rischio di caduta nell'irrazionalismo. A questo proposito, proprio in chiave di lettura storico-filosofica, può – a nostro avviso – risultare di un certo interesse il confronto con l'interpretazione offerta da Georg Lukács, amico di gioventù di Bloch<sup>3</sup>, nella *Distruzione della ragione*, sullo stesso arco temporale di sviluppo filosofico.

Nello svolgimento delle sue lezioni, infatti, Bloch ha ben presente l'opera di Lukács non solo perché viene in un caso esplicitamente citata<sup>4</sup>, ma perché in alcune considerazioni si percepisce una comune sensibilità, ad esempio nel sottolineare che in quegli autori l'attività del soggetto era limitata all'ambito privatistico dei sentimenti e delle volizioni e perdeva qualsiasi dimensione storico-sociale, pur nella differenza di giudizio espressa sulle filosofie della crisi. Se nel profondo l'impianto teorico lukacsiano aveva infatti lo scopo, nel ricostruire il percorso dell'irrazionalismo, della contrapposizione ideologica<sup>5</sup>, in Bloch invece, sebbene non manchi questa preoccupazione politico cul-

1 Facciamo riferimento a quella sezione di *Geist der Utopie* dal titolo *Kant e Hegel: l'interiorità supera l'enciclopedia del mondo*, in *Werksausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, in 15 voll., v. III, pp. 219-236, tr. it. *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 222-239.

2 *LV*, p. 358; tr. it. *LSF*, p. 411. Inoltre, Bloch ha trattato le stesse problematiche in *Subject-Object. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1962, in *Werksausgabe*, cit., vol. VIII, pp. 379-408; tr. it. *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, il Mulino, Bologna 1975, pp. 395-425, lo indicheremo d'ora in poi con la sigla *S-O* seguita dalla pagina dell'edizione originale e da quella della corrispondente traduzione italiana, e nell'articolo *Über den gegenwärtigen Stand der Philosophie*, in *Philosophischen Aufsätze zur objektiven Phantasie*, vol. X della *Werksausgabe*, cit., pp. 292-317.

3 Sull'amicizia giovanile tra Bloch e Lukács si possono confrontare A. Münster, *L'utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*, cit., pp. 51-75; E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit., pp. 121-126.

4 *LV*, p. 390; tr. it. *LSF*, p. 449. Bloch riporta un brano di Lukács relativo alla filosofia schopenhaueriana, nel quale essa viene paragonata a un moderno hotel costruito sull'abisso del nulla.

5 Nella *Prefazione* dell'opera dal titolo significativo *L'irrazionalismo come fenomeno internazionale nel periodo dell'imperialismo*, Lukács dichiara la propria intenzione in modo inequivocabile. G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1974, vol. I, pp. 3-33, p. 5: «Il nostro compito è di smascherare tutte le posizioni di pensiero che hanno preparato la *Weltanschauung* nazionalsocialista, per quanto lontane possano essere dall'hitlerismo e per quanto poco possano aver avuto, soggettivamente,

tuale<sup>6</sup>, si presenta una diversa valutazione filosofica delle problematiche emerse dalla speculazione di Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche.

Bloch sottolinea infatti che la «catastrofe» – e vedremo che tale affermazione risulterà particolarmente valida in riferimento a Schopenhauer – può essere considerata una «categoria alta»<sup>7</sup>. Essa non è dovuta infatti al mero giudizio di chi osserva dall'esterno la realtà, ma è insita nella realtà stessa e nella negatività che essa manifesta, divenendo così l'occasione per «riflettere nel nostro mondo torbido e difficile e su questa terra oscura»<sup>8</sup>. Lukács e Bloch convergono soprattutto nel ritenere che le filosofie della crisi e della disperazione abbiano avuto origine dalla filosofia di Schelling, ma proprio questa convergenza di giudizio rivela in realtà al suo interno una distanza molto significativa. Lukács, infatti, critica in particolare in Schelling l'intuizione intellettuale, concentrando le sue considerazioni su un peculiare interesse gnoseologico<sup>9</sup>, e della sua tarda filosofia stigmatizza la deformazione reazionaria della pur significativa critica a Hegel, per la quale l'esistenza non è deducibile dal concetto<sup>10</sup>. Bloch invece, e questo viene detto in modo esplicito non solo nelle lezioni di Lipsia<sup>11</sup>, subisce l'influsso soprattutto del tardo Schelling, apprezzando in particolare il carattere ontologico del suo pensiero, l'aver distinto nel processo il *Daß*, il fattuale privo di fondamento, dal *Was*, dal suo che-cosa come essenza ancora da realizzare. Ma in particolare, sebbene anche Bloch consideri reazionaria questa parte del pensiero schellinghiano, mette in evidenza come per Schelling nel mondo non ci sarebbe nessun processo, se non ci fosse qualcosa che non dovrebbe essere, che nel mondo non è ancora giusto ed è questo che strutturalmente spinge il divenire nel suo avanzamento. Le critiche mosse al compatto processo storico, pienamente

---

intenzioni di tal genere. Una delle tesi fondamentali di questo libro è che non c'è nessuna *Weltanschauung* "innocente"».

- 6 Valga per tutti quanto affermato a proposito della filosofia di Nietzsche. *LV*, p. 406; tr. it. *LSF*, p. 468: «Anche la morte e il dilaniare appartengono al piacere. Dioniso è l'eroe tragico e questa è cultura tragica. Da tutto ciò sentite risuonare in lontananza, in una regione molto elevata, ciò che più tardi è iniziato nel fango e nella muffa, cioè i toni nazisti». Ma Bloch critica anche l'antifascismo per avere indicato in Nietzsche un precursore di Hitler; cfr. *LV*, p. 413; tr. it. *LSF*, p. 476: «[...] Ed è un danno enorme, purtroppo causato da tutti gli antifascisti, rendere Nietzsche un precursore di Hitler. In questo modo Hitler è per molti giustificato, almeno sollevato, collocato in un ambito nobile».
- 7 *LV*, p. 355; tr. it. *LSF*, p. 407.
- 8 *LV*, p. 355; tr. it. *LSF*, p. 408.
- 9 G. Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., pp. 127-154; p. 139: «L'opposizione di discorsivo e intuitivo, la loro contrapposizione ancora più netta, ma diversamente accentuata che in Kant, passa così al centro della gnoseologia del giovane Schelling e acquista, come "intuizione intellettuale", una forma efficace per lungo tempo».
- 10 *Ivi*, pp. 154-194; p. 187: «È chiaro che facendo notare come l'esistenza non sia deducibile dal concetto Schelling critica anche qui giustamente un punto debole dell'idealismo hegeliano, ancorché da destra e quindi con deformazioni reazionarie».
- 11 *LV*, pp. 358-399; tr. it. *LSF*, p. 412; E. Bloch, *Experimentum Mundi*, in *Werkausgabe*, cit., vol. XV, p. 31; tr. it. a cura di G. Cunico, *Experimentum Mundi*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 62-63: «Il fatto che c'è qualcosa in generale, questo "fatto-che" preme verso la storia, preme per entrare nel processo in cui il 'fatto-che' pone e prova i molteplici "qualcosa" in vista del suo "che-cosa", e tenta così di portare all'esterno, di portar fuori, a soluzione, la X contenuta nel fattore del "fatto-che", ossia in generale il 'che-cosa' tendente a sé stesso».

risolto in senso logico, proprio dello storicismo idealistico, avevano in ogni caso il loro fondamento teorico nella mancata coincidenza di pensiero ed essere, che, nella conseguente esplicita svalutazione del sapere oggettivo, apriva un varco – come vedremo successivamente – alla sfera etica dell’agire umano, in particolare per quanto riguarda Kierkegaard e Nietzsche, e per Bloch rappresentava allo stesso tempo la possibilità di uno spazio per l’utopia concreta come futura totalità da realizzare.

L’intuizione originaria però di questa peculiare concezione storico-metafisica era connessa fin dagli esordi alla costruzione di una filosofia della storia della musica<sup>12</sup>, nella quale si manifestava secondo il filosofo un «contenuto essenziale [...] un sovrappiù»<sup>13</sup>, dunque il nocciolo più intimo e nascosto, ancora incompiuto, della realtà e dell’uomo. Riconoscere una dimensione metafisica alla musica poneva Bloch su un piano comune a Schopenhauer, ma segnava allo stesso tempo una distanza critica di spessore addirittura più profondo tra i due pensatori. Se Schopenhauer, infatti, riteneva la musica capace di oggettivazione immediata della volontà, forza originaria posta al di là del principio di individuazione, per Bloch essa era invece forma d’arte utopica per eccellenza, proprio per il suo intrinseco legame con il tempo<sup>14</sup>, che la connotava in senso anticipante, proiettandola nel processo orientato al futuro.

Schopenhauer è ancora assai distante dal comprendere il vero *apeiron* della musica, giacché lungi dall’ancorarla all’individuale, all’eroico e al cristiano, l’incatena nella passività e nel cosmo; in altri termini, pur concedendo alla musica il potere di aggiungere alla manifestazione la cosa in sé, definisce tuttavia questa cosa in sé esclusivamente come una realtà metafisica di tipo indeterminato, privo di individuazione, estraneo al processo, che già sul piano empirico è estremamente reale.<sup>15</sup>

- 
- 12 In *Geist der Utopie* Bloch ritiene che una filosofia della storia della musica non possa basarsi né sulla considerazione dell’evoluzione della tecnica né sull’inquadramento sociologico dei grandi compositori e delle loro opere. Il filosofo per indicare le sfasature presenti tra i protagonisti e le loro epoche usa la categoria della “non-contemporaneità” che sarà una di quelle più importanti elaborate da Bloch nella sua speculazione filosofica. Cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie*, cit., pp. 50-66; tr. it., cit., pp. 54-69. La filosofia della musica è emersa sempre più come importante oggetto di studio per la critica. Si possono confrontare a questo proposito C. Migliaccio, *Musica e utopia. La filosofia della musica di Ernst Bloch*, Guerini e Associati, Milano 1995; E. Matassi, *Bloch e la musica*, Edizioni Marte, Salerno 2001; F. Rampinini, *Musica e utopia. Ernst Bloch e la filosofia della musica*, Mimesis, Milano-Udine 2018. Facciamo riferimento a questo tema poiché lo stesso Bloch propone in questa sezione delle *Leipziger Vorlesungen* alcune lezioni su Wagner.
- 13 E. Bloch, *Geist der Utopie*, cit., p. 59; tr.it. cit., p. 63.
- 14 Ivi, p. 167; tr. it., p. 166: «[...] ed è il legame strutturale tra l’evento temporale incorniciato dal sinfonismo e l’evento storico-produttivo. [...] In entrambi il tempo è il perdurare del prima nell’“ora”, quindi è risparmio, durata, costruzione, eredità, preparazione e raccolta, finché qualcosa non si compia e non agisca il tempo purificato, compreso, carico della meta, musicalmente storico, mosso da ragione e provvidenza, il ritmo come musica nella musica e come logica nel cosmo».
- 15 Ivi, p. 190; tr.it. cit., p. 188. Sulle critiche di Bloch a Schopenhauer rinviamo a C. Migliaccio, *Musica e utopia. La filosofia della musica di Ernst Bloch*, cit., pp. 107-108, ma soprattutto a F. Rampinini che mette l’accento sul passo citato e sul tema in questione, *Musica e utopia. Ernst Bloch e la filosofia della musica*, cit., pp. 45-49.



Bloch esplicitava già in questo contesto, nell'atemporalità della cosa in sé schopenhaueriana, il suo bersaglio critico fondamentale, e quando Schopenhauer affermava che il valore della musica sarebbe rimasto intatto, anche se il mondo fosse venuto meno completamente, si comprendeva che questa posizione aveva in sé implicita l'impossibilità di una redenzione dell'umanità sul piano storico, la negazione ascetica della volontà di vita come unica soluzione possibile.

Il disaccordo di Bloch su questo punto non poteva essere più netto, nel ritenere al contrario la musica un'arte connessa all'incompiutezza della realtà e alle insoddisfazioni del soggetto, spinto così alla prassi storico-sociale per la ricerca del proprio autentico Sé. Nelle lezioni Bloch torna infatti sui limiti dell'esperienza estetica in Schopenhauer, identificata come una condizione ideale per il soggetto, libero momentaneamente grazie ad essa dagli affanni della vita pratica, ma segnata da un carattere prettamente contemplativo, dunque distante dalla realtà concreta e ancora una volta un'evasione dall'agire sociale. «Essere è orribile, vedere è beato»<sup>16</sup>.

Questa breve citazione di Schopenhauer è la sintesi efficace dello iato tra esperienza estetica e negatività dell'essere, due sfere destinate a rimanere tra di loro irrelate e che potrà essere colmato solo attraverso l'intervento pratico dell'uomo. La critica costante di Bloch all'assenza di una dimensione attiva del soggetto segnala però uno degli aspetti fondamentali del suo percorso filosofico: la fondazione di una razionalità pratica. Essa troverà il suo peculiare perno teorico nel rapporto teoria-prassi, come era stato elaborato da Marx, in particolare a partire dalle celeberrime *Undici tesi su Feuerbach*<sup>17</sup>, considerate da Bloch in questo senso un vero punto di svolta di tutto il pensiero occidentale, poiché cambiavano radicalmente la prospettiva filosofica, fino ad allora orientata alla comprensione-contemplazione del già divenuto<sup>18</sup>, indirizzandola all'orizzonte del futuro.

## 2. La linea della catastrofe: Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche

L'aver Bloch indicato nel pessimismo la «parola-chiave» per le filosofie della catastrofe<sup>19</sup> rappresenta la cartina al tornasole di un problema considerato ineludibile e dal

16 A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, Adelphi, Milano 1981, vol. I, p. 648: «A vederle, tutte le cose sono mirabili, a esserle invece terribili», ma anche quanto dice E. Bloch in *Marxismo e utopia*, cit., p. 118 e in *LV*, p. 381; tr. it. *LSF*, p. 439.

17 Le Tesi furono scritte da Marx a Bruxelles nell'aprile 1845, ma pubblicate da Engels dopo la morte di Marx nel 1888, come appendice al suo saggio *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 81-86. Bloch ha dedicato esse l'intero cap. 19 di *Das Prinzip-Hoffnung*, in *Werkausgabe*, cit., vol. V, pp. 288-334; tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il Principio-Speranza*, Garzanti, Milano 1994, vol. I, pp. 293-338. Indicheremo da ora in poi l'opera con la sigla *P-H* seguita dal numero di pagina dell'edizione originale e da quella corrispondente della traduzione italiana. Cfr. sull'argomento Matthias Meyer, *Ernst Bloch zu Ludwig Feuerbach. Auf der «deutschen Heilsline» von Hegel zu Marx*, in «Bloch-Almanach, 10, 1990, pp. 45-65.

18 *LV*, p. 448; tr. it. *LSF*, p. 516: «La contemplazione si volge indietro, lascia stare fermo il suo oggetto. È fedele verso l'oggetto, ma un tipo di fedeltà verso i morti, che diventano tanto più cari, quanto più a lungo sono morti».

19 *LV*, p. 355; tr. it. *LSF*, p. 408.

quale è necessario prendere avvio per le nostre considerazioni. Bloch tornò infatti in diverse occasioni<sup>20</sup> a confrontarsi nello specifico con il pessimismo di Schopenhauer, identificandolo come il “vero nocciolo oscuro” di quella filosofia. La proposta di un pensiero basato sulla speranza e sull’utopia concreta non poteva eludere del resto l’obiezione di fondo mossa da Schopenhauer, che poneva la negatività, il dolore nella radice stessa della realtà, nella forma della spinta incessante, mai sazia della volontà di vita. «La speranza non può essere pensata senza Schopenhauer, afferma Bloch, giacché altrimenti essa assumerebbe l’aspetto di una vuota frase o d’una miserevole sorta di fiducia, cosa che la speranza non è per nulla»<sup>21</sup>. Sebbene anche Bloch nella sua interpretazione si muova, come vedremo, nell’orizzonte del pensiero dialettico, ci sembra però utile anche in questo caso segnalare una significativa differenza rispetto all’approccio di Lukács. Mentre Lukács infatti indirizza la sua critica verso il sostanziale dualismo anti-dialettico<sup>22</sup>, che anima il pensiero di Schopenhauer, ritenendolo la causa fondamentale del suo irrazionalismo, Bloch invita da parte sua a prendere sul serio e a non sottovalutare il dipinto della realtà a tinte fosche, operato da Schopenhauer con sguardo giudicato pungente, definendolo però una «negazione reificata»<sup>23</sup>. Nella considerazione schopenhaueriana del negativo prevale infatti una sorta di immobilismo metafisico, poiché la volontà non è sottoposta allo spazio e al tempo, successione e contiguità non le sono proprie<sup>24</sup>, e quanto appare nel mondo come suo frutto risulta essere così un perenne orrore.

«L’inferno era sempre, l’inferno è qui e ora, e l’inferno sarà – afferma Bloch – fin quando la volontà di vita lo eserciterà»<sup>25</sup>. L’assolutizzazione del negativo diventa quindi un’assolutizzazione del presente nella sua veste oscura.

20 Oltre alle pagine 368-392 del quarto volume delle *Leipziger Vorlesungen*, cit., tr. it. *LSF*, pp. 423-451, Bloch ha affrontato il tema del pessimismo schopenhaueriano in *Abschied von der Utopie? Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, pp. 11-39 e in *Marxismo e utopia*, cit., pp. 117-120. Inoltre, per dare un quadro completo, anche se non sarà oggetto di analisi in queste pagine, non si deve dimenticare la trattazione blochiana del tema della materia in Schopenhauer, compiuta in *Das Materialismusproblem. Seine Geschichte und Substanz*, vol. VII della *Werkausgabe*, cit., pp. 270-278. Sul rapporto Schopenhauer-Bloch rinviamo all’articolo di H.-E. Schiller, *Hoffnungsphilosophie und Willensmetaphysik. Ernst Blochs Beziehung zu Schopenhauer*, in «Bloch-Almanach», 1988, 8, pp. 53-85, disponibile anche nel volume *Bloch-Konstellationen. Utopien der Philosophie*, zu Klampen, Lüneberg 1991, pp. 102-134. Il pessimismo è stato uno dei temi più dibattuti dalla critica e si può confrontare A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo controcorrente*, Mursia, Milano 1990, pp. 159-175.

21 E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit., p. 119.

22 G. Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., p. 237: «[...] in Schopenhauer fra apparenza ed essenza, fra fenomeno e cosa in sé non sussiste in genere nessuna mediazione; si tratta di due mondi radicalmente separati l’uno dall’altro». Ispirato all’interpretazione proposta da Lukács si confronti il lavoro di L. Ceppa, *Schopenhauer diseducatore. Sul rovesciamento del positivismo in superstizione*, Casa Editrice Marietti, Casale Monferrato 1983; dello stesso autore anche *L’influenza di Schopenhauer sull’ultimo Horkheimer*, in AA.VV., *Schopenhauer ieri e oggi* a cura di A. Marini, il Melangolo, Genova 1991, pp. 257-268, ma per completezza nello stesso volume anche la risposta di L. Ongaro, *Dialettica della volontà e dialettica della ragione*, alle pp. 269-273.

23 E. Bloch, *Abschied von der Utopie? Vorträge*, cit., pp. 29-30.

24 *LV*, p. 377; tr. it. *LSF*, p. 434: «E la volontà non può neppure saziarsi, poiché non ci può essere alcun risultato secondo questa visione del mondo deprimente e già qui nettamente pessimista, fondamentalmente pessimista; proprio perché non ci sono spazio e tempo».

25 E. Bloch, *Abschied von der Utopie? Vorträge*, cit., p. 19.

Nei confronti di questa visione paralizzante di un mondo privo di speranza, Bloch lascia agire il pensiero dialettico, facendo leva sulla hegeliana «negazione determinata»<sup>26</sup>, intesa in particolare nell'accezione di sfera della differenza, dal cui sviluppo contraddittorio scaturiva secondo Hegel sempre il positivo. A Bloch non interessa però la sistematica risoluzione del negativo in categoria logica, verso la quale ha sempre avuto anzi accenti critici<sup>27</sup>, quanto invece sottolineare come nella negazione determinata viva qualcosa che la trascende, un contenuto utopico, che «rappresenta la coscienza della negazione determinata, dalla quale [quel contenuto] può derivare manifestando l'a-ché-scopo (*das Wozu*)»<sup>28</sup>. Per questo Bloch propone un metodo investigativo come quello di Marx<sup>29</sup>, teso a individuare le cause che hanno prodotto il «cattivo presente»<sup>30</sup>, per poi tentare di rimuoverle attraverso l'attività critico-pratica, illuminata, blochianamente in filigrana dalla luce dell'utopia.

Questa posizione però apre alla dimensione storica, identificando in questo modo, ma sarà questa la vera linea interpretativa di Bloch, il limite fondamentale delle filosofie della catastrofe, sebbene con accenti diversi nei singoli pensatori, la sostanziale negazione della storia come luogo di possibili cambiamento e progresso. Al pessimismo schopenhaueriano Bloch contrappone in ogni caso il suo «ottimismo militante», sul quale riflette ancora una volta nella chiusura delle lezioni dedicate a Schopenhauer<sup>31</sup>, ma che non viene inteso come atteggiamento ciecamente ottimistico, semmai realisticamente velato di tristezza, consapevole della negatività intorno a noi. La sofferenza e il dolore presenti nella realtà devono rappresentare un pungolo, che induca il soggetto a sentire la responsabilità di un intervento orientato a determinare una positiva trasformazione. Riconoscere il male non significa negare programmaticamente la possibilità di estirparlo.

L'intera tematica acquisisce uno spessore teorico addirittura maggiore, se inserita appunto nell'orizzonte più ampio della considerazione della storia, un tema rispetto al quale le filosofie della catastrofe mostrano una polivalente problematicità. Da un lato infatti esse tendono a una complessiva svalutazione della storia come disciplina, giudicando la metodologia della ricerca storica inferiore a quella delle altre scienze<sup>32</sup>, capace di

26 Ivi, p. 30.

27 *S-O*, p. 135; tr. it. cit., p. 138: «L'obiezione autentica che si può rivolgere alla dialettica hegeliana non è che essa umanizza la realtà, ma che la trasforma in concetti. E ciò accade malgrado la fluidità delle determinazioni, malgrado il «trionfo baccico dove non c'è membro che non sia ebbro». Perciò la spinta propulsiva della contraddizione procede in Hegel troppo secondo un copione, viene non di rado sovrapposta all'andatura delle cose, invece di esserne guidata».

28 E. Bloch, *Abschied von der Utopie? Vorträge*, cit., p. 32.

29 Ivi, p. 31.

30 E. Bloch, *Experimentum Mundi*, cit., p. 59; tr. it., cit., p. 95: «Perciò la partitività positiva per ciò che si riconosce come giusto, sebbene sia nel migliore dei casi soltanto in gestazione, in potenza, in latenza, è per sua essenza implicita nell'analisi negante il cattivo presente, ma non arriva solo al pensiero, bensì anche alla memoria utopica».

31 *LV*, p. 392; tr. it. *LSF*, p. 451: «[l'ottimismo militante] che lotta, che non nasconde il negativo, il male, l'oscurità, l'ostile, bensì lo pone». Cfr. anche E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit., pp. 118-119.

32 A. Schopenhauer affronta il tema nel famoso cap. 38 dei *Supplementi al «Mondo come volontà e rappresentazione»*, Roma-Bari, Editori Laterza 1986, vol. 2, pp. 455-463; p. 456: «[...] essa [la storia] manca il carattere fondamentale della scienza, la subordinazione di quel che si sa, mostrandone

condurre a una conoscenza solo approssimativa di fronte al paradosso cristiano<sup>33</sup> oppure indicandola come causa precipua di una epocale “malattia storica”<sup>34</sup>; dall’altro, in un senso più prettamente filosofico e indirizzato in modo critico contro lo storicismo idealistico, riconoscono nel costitutivo essere rivolta al passato della storia un conseguente inaridimento e una ricaduta passivizzante sul soggetto, incapace in questo modo di avere in generale un rapporto attivo con l’esistenza. A questo proposito è emblematico quanto Bloch afferma in relazione allo sviluppo del pensiero nietzschiano:

Vi sono ricerche molto riflessive riguardo a *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874) [Sull’utilità e il danno della storia per la vita], in cui lotta contro lo storicismo, contro il mero soffermarsi nel bordello della meretrice «c’era una volta», come lo chiamò più tardi Walter Benjamin. Questo soffermarsi indebolisce, porta via la nostra potenza, la nostra attualità, ci lascia immobili su ciò che era una volta.<sup>35</sup>

L’esigenza di lasciare uno spazio etico all’intervento attivo del soggetto, prerogativa della filosofia di Nietzsche, ma anche di Kierkegaard, come vedremo di seguito, manca però completamente in Schopenhauer, nel quale viene meno ogni prospettiva storica. La storia è considerata un totale non senso, il suo sviluppo è illusorio, semplice apparenza, in cui i mutamenti sono eventi superficiali, utili solo a ribadire la costitutiva negatività della natura umana<sup>36</sup>, ma sotto i quali non vi è altro che la presenza della volontà im-

---

invece la semplice coordinazione. [...] Le scienze, siccome sono sistemi di concetti, parlano sempre di generi; la storia parla di individui. Essa sarebbe quindi una scienza di individui; il che significa una contraddizione». Queste considerazioni sono esplicative di quanto detto dal filosofo nel paragrafo 51 de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Roma-Bari, Editori Laterza 1989, vol. 2, pp. 327-344.

33 S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Le Grandi Opere filosofiche e teologiche*, tr. it. di C. Fabro e prefazione di G. Reale, Bompiani, Milano 2013, p. 769: «Se il soggetto che si applica a questa ricerca [sul cristianesimo come un documento storico] è infinitamente interessato circa il suo rapporto a questa verità, qui cadrebbe subito in disperazione, perché nulla è più facile da vedere che nel campo della storia la più grande certezza si riduce comunque a un’approssimazione, e che un’approssimazione è troppo poca cosa perché su di essa si possa costruire la propria beatitudine: essa è così eterogenea con una beatitudine eterna che non se ne può trarre alcuna conclusione».

34 F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1999, p. 4: «Inattuale è inoltre questa considerazione, perché cerco di intendere qui come danno, colpa e difetto dell’epoca qualcosa di cui l’epoca va a buon diritto fiera, la sua formazione storica; perché credo addirittura che noi tutti soffriamo di una febbre storica divorante e che dovremmo almeno riconoscere che ne soffriamo».

35 *LV*, p.408; tr. it. *LSF*, p. 470. Ci permettiamo su questo tema di rinviare al nostro lavoro V. Scalonì, *Nietzsche-Bloch. Alle origini dell’antistoricismo*, in Aa.Vv., *Ereditare e sperare. Un confronto con il pensiero di Ernst Bloch*, a cura di P. Cipolletta, Mimesis, Milano 2003, pp. 131-142; sul rapporto Nietzsche-Bloch si può confrontare anche M. Riedel, *La traccia di Nietzsche nel “Principio Speranza”*, in G. Cunico (a cura di), *Attualità e prospettive del “Principio Speranza”*, La città del sole, Napoli 1998, pp. 77-106.

36 A. Schopenhauer, *Supplementi al «Mondo come volontà e rappresentazione»*, cit., pp. 460-461: «[La vera filosofia della storia] deve quindi riconoscere ciò che è identico in tutti gli avvenimenti, del tempo antico come del moderno, dell’oriente come dell’occidente, e scorgere da per tutto la stessa umanità, malgrado tutte le differenze delle circostanze speciali, degli usi e dei costumi. Questo identico, persistente fra tutti i mutamenti, consiste nelle proprietà fondamentali del cuore e del capo umano, molte cattive, poche buone».

mutabile. Bloch torna più volte proprio sulla assenza della dimensione temporale del principio metafisico schopenhaueriano, riconoscendo in essa una impostazione filosofica diametralmente opposta alla propria, nella quale invece il processo storico, procedendo proprio a partire dalle contraddizioni ancora presenti in esso, era lo spazio deputato al manifestarsi del possibile *Novum* ontologico.

Non vi è successione per la cosa in sé, come vi avevo detto, e non vi è coesistenza per la cosa in sé. Lo svanire della successione fa sì che non ci sia la storia. La storia è illusione di Maya, dice Schopenhauer: sembra essere sempre qualcosa di diverso, ma è sempre lo stesso.<sup>37</sup>

Quanto detto finora non esaurisce ancora però i diversi piani insiti nelle problematiche legate alla storia. Il livello più profondo e ricco di implicazioni filosofiche viene raggiunto infatti poiché il tema di un rapporto attivo con il passato, concepito non più come una dimensione irreversibile, chiusa ed esaurita in se stessa, comprende in sé quello di una memoria, capace di cogliere quel passato in modo dinamico tanto da proiettarlo nel futuro. Questa rappresenta una delle critiche più affilate rivolte verso la concezione del continuum storico-temporale proprio dello storicismo idealistico, poiché mette in discussione proprio l'ordine cronologico delle dimensioni temporali, costituendo un terreno comune sul quale Bloch incontra le filosofie posthegeliane.

Se però Schopenhauer, coerente con l'assunto che la storia non avesse alcun significato, affrontava il tema della memoria nel mero ambito della gnoseologia, limitandosi per la storia a parlare della «memore autocoscienza di un uomo»<sup>38</sup>, ruolo ben più incisivo esso giocava nelle filosofie di Kierkegaard e Nietzsche, nella forma rispettivamente della «ripresa» e «dell'eterno ritorno dell'identico», concezioni contigue per la comune esigenza di rivolgere in modo efficace la volontà verso il passato, nell'auspicio della sua riproposizione. «Ripresa e reminiscenza rappresentano lo stesso movimento ma in direzione opposta – afferma Kierkegaard – perché ciò che si ricorda, è stato, ossia si ricorda retrocedendo, mentre la vera ripresa è un ricordare procedendo»<sup>39</sup>. La presente, limpida

37 *LV*, pp. 377-378; tr. it. *LSF*, pp. 434-435; ma lo stesso pensiero Bloch lo ribadisce a p. 378; tr.it. *LSF*, p. 435: «Non vi è neppure di conseguenza nessun progresso. Anzi è sempre la stessa cosa, succede sempre sul posto, poiché non vi è successione, poiché non vi è tempo per la cosa in sé». Bloch riporta qui, parafrasandole, espressioni schopenhaueriane ormai famose contenute nei *Supplementi al 'Mondo come volontà e rappresentazione'*, cit., p. 459: «Tutti coloro, che espongono tali costruzioni del corso del mondo o, come essi dicono, della storia, non hanno compreso la verità principale di tutta la filosofia, che cioè in ogni tempo è sempre la stessa cosa, che ogni nascere e divenire è solo apparente, [...]».

38 A. Schopenhauer, *Supplementi al 'Mondo come volontà e rappresentazione'*, cit., p. 461: «Solo mediante la storia un popolo diviene completamente consapevole di sé stesso. Perciò la storia è da considerarsi come l'autocoscienza ragionevole del genere umano [...] Quindi ogni lacuna nella storia è come una lacuna nella memore autocoscienza di un uomo».

39 S. Kierkegaard, *La ripresa*, a cura di A. Zucconi, SE, Milano 2013, p. 11. La curatrice faceva notare in una nota posta a p. 119 le convergenze fra Kierkegaard e Nietzsche: «Più serio è senza dubbio l'accostamento con Nietzsche. Ma anche qui si tratterà anzitutto di rivedere l'interpretazione della sua opera: allora Nietzsche apparirà piuttosto come la sinistra di Kierkegaard che non come la sua antitesi. Così lieve è il trapasso dal concetto di «ripresa» a quello dell'«eterno ritorno»; dal concetto di «eccezione»

affermazione di Kierkegaard, che distingue il ricordo di carattere anamnastico-platonico da quello che egli intendeva con “ripresa”, “un ricordare procedendo” appunto, fornisce, a nostro avviso, la cifra del debito teorico contratto da Bloch nei confronti del filosofo danese<sup>40</sup> riguardo alla sua peculiare concezione di “memoria utopica” (*Eingedenken*)<sup>41</sup>, sebbene manchino riscontri testuali e anche nelle lezioni di storia della filosofia ne restino solo, per così dire, labili tracce, quando Bloch tratta la kierkegaardiana dialettica tra finito e infinito, che però è parte integrante della tematica della “ripresa”.

Per entrambi i filosofi si tratta in ogni caso di evidenziare come nella cultura greca la concezione della reminiscenza fosse gnoseologico-contemplativa, poiché rivolta verso un’essenza del reale già conclusa e in sé compiuta, ma soprattutto di superare la mediazione hegeliana, il movimento continuo del pensiero, che con la sua sistematicità investiva l’esistenza incardinandola in strutture logiche. «Quando i Greci dicevano che conoscenza è reminiscenza, intendevano: tutto questo che è, è stato. Quando si dice che la vita è una ripresa si intende: quel che è stato, sarà»<sup>42</sup>. La ripresa è dunque un movimento che avviene nel concreto dell’esistenza, nella dimensione etico-religiosa dell’agire umano, alla quale essa fornisce continuità nella scelta, rappresentando in questo modo «la realtà della vita [...], la serietà della vita»<sup>43</sup>.

Nella composita natura umana, un insieme di anima e corpo, l’attrito tra questi due caratteri inconciliabili, produce una costante aspirazione all’incontro del finito con l’infinito. Tale dialettica dell’interiorità proietta l’uomo costantemente nel futuro, indirizzandolo verso un *Telos*, ormai riconosciuto dalla critica come una vera meta utopica<sup>44</sup>. L’attenzione di Bloch non è però qui rivolta all’ideale dimensione utopica, pur presente

---

a quello di “superuomo”, dall’*amor fati* alla “necessità che diventa libertà”; così simili i motivi per cui Kierkegaard e Nietzsche si trovarono nell’impossibilità di accettare “idea classica dell’ideale” e rifiutarono la sintesi hegeliana». Su questo tema cfr. E. Mariani, *Kierkegaard e Nietzsche. Il Cristo e l’Anticristo*, Mimesis, Milano 2009.

40 Sul rapporto Kierkegaard-Bloch si possono confrontare H. Fahrenbach, *Kierkegaards Untergründige Wirkungsgeschichte (Zur Kierkegaardsrezeption bei Wittgenstein, Bloch und Marcuse)*, in Aa.Vv., *Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie*, Wilhelm Frank Verlag, Kopenhagen-München 1983, pp. 30-69; A. Vaisfeld, *Ernst Bloch: the thinker of utopia’s reading of Kierkegaard*, in Aa.Vv., *Kierkegaard’s influence on philosophy: German and Scandinavian Philosophy*, Ashgate Publishing Company, Farnham/Burlington 2012, pp. 67-84; A. Münster, *Dal comprendersi-in-esistenza e dall’angoscia kierkegaardiana e heideggeriana alla fondazione di un’ontologia esistenziale della speranza in Ernst Bloch*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 1-2, 2015, pp. 237-248; V. Scaloni, *Kierkegaard-Bloch. Razionalità esistenziale e razionalità pratica*, in «B@belonline», 5, 2019, pp. 77-96.

41 Recentemente S. Marchesoni ha proposto di tradurre il termine tedesco *Eingedenken* con “immemorare”, evidenziando allo stesso tempo come la concezione di una memoria dinamica, definita da Bloch fin dalla sua opera giovanile *Spirito dell’utopia* abbia avuto un influsso determinante su Benjamin. Cfr. E. Bloch, W. Benjamin, *Ricordare il futuro. Scritti sull’Eingedenken*, a cura di S. Marchesoni, Mimesis, Milano 2017.

42 S. Kierkegaard, *La ripresa*, cit., p. 31; sul tema rinviamo a V. Melchiorre, *La dialettica della «ripresa» e Post Scriptum. Ancora sulla «ripresa»*, entrambi contenuti nel volume *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova 1998, rispettivamente pp. 13-33 e pp. 137-145; ma anche a E. Mariani, *Kierkegaard e Nietzsche. Il Cristo e l’Anticristo*, cit., pp. 179-192.

43 S. Kierkegaard, *La ripresa*, cit., p. 13.

44 V. Melchiorre, *La dialettica della «ripresa»*, cit., p. 22.



nella kierkegaardiana dialettica finito-infinito, quanto a indicare la «vecchia radice protostante»<sup>45</sup> di un movimento dialettico che, svolgendosi tutto nell'interiorità della coscienza, si rivela privo di un processo effettivo<sup>46</sup>. Bloch evidenzia l'esclusività della relazione uomo-Dio, «l'anima solitaria e il suo Dio»<sup>47</sup>, dalla quale viene tagliato fuori tutto il resto, «tutto ciò che sta nel mezzo non è degno di riflessione filosofica»<sup>48</sup>, ma ciò che sta nel mezzo è la concreta condizione storico-sociale dell'uomo. Nell'esercitare la "ripresa", il singolo ha sempre presente la relazione con la sfera della trascendenza, ma proprio tale rapporto diretto con Dio fonda il carattere metastorico della salvezza auspicata, e la svalutazione della contingenza storica. L'aspirazione che anima il singolo consegna in ogni caso al futuro la possibilità dell'inserzione dell'eternità nel tempo, ma l'attimo in cui questo incontro può accadere è un'esperienza altra dall'esistenza terrena. In linea con la sua interpretazione, Bloch inserisce esattamente su questo aspetto i propri rilievi critici.

L'attimo che è unito immediatamente con l'eternità, dunque non con la storia, non col tempo che scorre. L'attimo non ha niente a che fare in Kierkegaard con passato, presente e futuro, bensì è immediatamente attiguo all'eternità. [...] L'attimo è secondo Kierkegaard quello in cui finito ed infinito si intersecano incessantemente.<sup>49</sup>

Se per Kierkegaard il tema della libertà del soggetto era risolvibile solo mantenendo un rapporto con la sfera della trascendenza, superando così lo sviluppo immanente della filosofia hegeliana, Bloch consapevole del problema ritiene però che la soluzione giunga dallo spazio in avanti aperto dall'utopia, «un trascendere senza trascendenza e non nella trascendenza»<sup>50</sup>, che, al contrario che in Kierkegaard, scaturisce, come abbiamo visto in precedenza, dal fondo della realtà, in rapporto dialettico con essa. Per quanto, comunque, il processo storico abbia in Bloch anche un carattere metafisico, dovuto alla sua incompiutezza ontologica che spinge alla ricerca di senso, esso non prevede alcuna relazione con una sfera soprannaturale.

45 LV, p. 362; tr. it. LSF, p. 417.

46 LV, p. 364, tr. it. LSF, p. 419, proprio riferendosi alla dialettica finito-infinito in Kierkegaard, Bloch afferma: «Questo genera un movimento incessante, una dialettica incessante. Kierkegaard accoglie anche questa espressione: dialettica degli opposti, dialettica della lacerazione, dialettica del finito con l'infinito, ma non una dialettica del processo, che va avanti come un processo. Se compio un processo, vale a dire prendo una strada, procedo da un punto di partenza e mi allontano sempre di più. Questo procedere fa di me un pensatore oggettivo. Se al contrario sono un pensatore soggettivo, che comprende sé stesso nell'esistenza, non mi allontano, bensì stimolo una dialettica del segnare il passo (*auf der Stelle treten*), come dice Kierkegaard, dell'incessante automovimento, senza cambiare luogo».

47 LV, p. 362; tr. it. LSF, p. 417.

48 *Ibidem*.

49 LV, p. 363; tr. it. LSF, pp. 418-419; sul tema rinviamo a V. Melchiorre, *Istante, totalità, ripresa*, in *Saggi su Kierkegaard*, cit., pp. 122-136.

50 E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit., pp. 156-157: «Il nostro compito e forse anche il nostro destino sta nel trascendere, nel trascendere in ogni campo. Ma si tratta di un trascendere senza trascendenza e non nella trascendenza: qui sta il punto. O per dirla in altri termini, si tratta del più forte trascendere nell'immanenza. Qui l'utopico non si volatilizza in un aldilà sottratto ogni protesta terrena, ma resta nell'immanenza del nostro attimo e in ciò che confina con l'attimo; cioè si sofferma sull'immanenza delle possibilità terrene».



Seguendo inoltre il filo del nostro ragionamento anche riguardo alla nietzschiana concezione dell'“eterno ritorno”, nella quale si ha a che fare di nuovo con una dimensione dell'agire perché il kierkegaardiano elemento della scelta trova qui in fondo il suo corrispettivo nella decisione della volontà dell'uomo di istituire, accettandolo, il ripetersi di tutte le cose<sup>51</sup>, troviamo conferma che ciò che viene individuato come punto critico da Bloch è l'assenza di coordinate storico-sociali che definiscano il soggetto agente. Bloch, infatti, ritiene che l'etica proposta da Nietzsche, che raccomanda pure un dionisiaco amore per la vita come è stata e come sarà, non sia riconducibile all'imperativo categorico kantiano, proprio perché non ha alcun crisma di universalità.

Non può esistere in questo modo alcuna legislazione universale, poiché per Nietzsche non esiste l'altro, ma esistono solo nella sua visione aristocratica schiavi e signori, come entità prettamente individuali. «Poiché egli è così aristocratico e la morale non può mai essere misurata socialmente, bensì sempre solo nell'individuo come “legge individuale” [...], allora non vi è nessun imperativo categorico»<sup>52</sup>. Questo modo di concepire l'etica trova dunque la propria misura nell'azione stessa del soggetto e infatti, piuttosto che rivolgersi ai contemporanei si prolunga nel tempo, nella dimensione del futuro, come attimo nel quale il soggetto possa finalmente costruire la propria moralità<sup>53</sup>.

In quanto ora io agisco così, determino l'agire del ritorno, e devo agire in modo tale da poter dire “da capo”; anzi, così deve ritornare. Si dimentica tuttavia che il passato determina in modo tale che non posso agire diversamente, poiché sono frutto delle mie azioni precedenti.<sup>54</sup>

Al contrario della ripresa, come definita da Kierkegaard, la teoria dell'eterno ritorno rappresentava un riavvicinamento alla cultura greca antica, in linea con l'interesse giovanile di Nietzsche per la dimensione tragica della vita e con la sua visione della storia critica verso il cristianesimo e lo storicismo<sup>55</sup>. Bloch però ne sottolinea una certa ambiguità, proprio riguardo al peso costrittivo che può essere esercitato

51 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1988, aforisma 341, p. 202: «Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda per qualsiasi cosa: «Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?» graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello?». Ma anche le celeberrime affermazioni in *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2000, p. 164: «Ogni “così fu” è un frammento, un enigma, una casualità orrida – fin quando la volontà che crea non dica anche: “ma così volli che fosse!”». Finché la volontà che crea non dica anche: “ma io così voglio! Così vorrò!”».

52 *LV*, p. 412; tr. it. *LSF*, p. 475.

53 *Ibidem*: «La misura deve essere la mia propria azione. Il prolungamento e la volontà non sono dunque nello spazio, bensì nel tempo, non nella contiguità degli amici, bensì nella successione del futuro, e perciò ogni azione deve essere tale che io possa dire essa “da capo”. Tutto ritorna, ed io sono l'artefice della mia moralità, della mia purezza».

54 *LV*, p. 412; tr. it. *LSF*, p. 475-476.

55 C. Gentili, *Nietzsche*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 300-310; E. Mariani, *Kierkegaard e Nietzsche. Il Cristo e l'Anticristo*, cit., pp. 192-207.

dal passato sulle nostre azioni, un passato che non risulterebbe dunque dinamicizzato, lasciando intendere che in fondo vanificherebbe l'esercizio della volontà, non rappresentando così una effettiva soluzione del problema che lo stesso Nietzsche si era posto. Se infine il carattere fenomenico del tempo in Schopenhauer determinava il prevalere del presente, in virtù dell'azione esercitata dalla volontà in tutti i fenomeni della natura, al contrario in Kierkegaard, come eterna proiezione verso la trascendenza, e in Nietzsche, come esercizio creativo di nuovi valori da parte dello *Übermensch*, prevaleva la dimensione del futuro come quella autentica della vita dell'uomo, segnata dunque dalla spinta in avanti, un aspetto che non poteva certo sfuggire alla sensibilità blochiana, che però ne denunciava anche i limiti. Nella filosofia di Nietzsche in particolare non solo è tracciato un arco che deve condurre al super-uomo, ma si respira una generale ansia profetica di proiezione verso il futuro, che, ciononostante, Bloch stigmatizza come un futuro che non ci appartiene, nel quale non possiamo identificarci.

E tutto il suo sogno di allevare il super-uomo significava vedere oltre il presente nel futuro e lasciar penetrare il futuro nel presente. Diceva anche di essere illuminato da un mondo, che non esiste ancora, e che la sua filosofia è posta sul ponte del futuro. Non ci suona completamente estraneo. Il suo futuro non è il nostro futuro, ma in lui viveva come in pochi filosofi intenzione del futuro e volontà di aria pura.<sup>56</sup>

L'incontro con un futuro autentico era rimandato all'apporto di altri filosofi, capaci di dare esso caratteri concretamente storico-sociali.

### 3. Schopenhauer, Wagner e Nietzsche

Il ruolo svolto da Schopenhauer nella storia della filosofia non è però limitato – secondo Bloch – alla pur significativa contrapposizione a Hegel, ma anche all'aver avuto un influsso determinante sullo sviluppo di quella linea culturale che ha coinvolto Wagner, Nietzsche fino a Freud<sup>57</sup>. In effetti nelle lezioni dedicate a Wagner, il filosofo ci tiene a chiarire che è essenziale per una moderna storia della filosofia prendere in considerazione anche oggetti culturali che si collocano appena fuori del suo ambito precipuo di interesse. «Dobbiamo comprendere insieme Schopenhauer, Wagner e

<sup>56</sup> *LV*, p. 414; tr. it. *LSF*, p. 478.

<sup>57</sup> E. Bloch, *Abschied von der Utopie? Vorträge*, cit., pp. 32-39. Il criterio di dividere alcuni punti di svolta nella storia della filosofia in una destra e in una sinistra è stato utilizzato da Bloch in diversi casi. A partire da Schopenhauer, sulla base dell'accento posto sull'elemento pulsionale umano, Bloch definisce una sinistra, che comprende la scoperta del dionisiaco in Nietzsche e della libido in Freud, da una destra, che da Klages e in particolare dalla definizione dell'inconscio collettivo di Jung, ha dato al dionisiaco non più il significato relativo alla volontà di vita, ma quello regressivo proprio dell'istinto aggressivo, di morte, fornendo alimento all'ideologia nazista. Gli archetipi però, secondo Bloch, possono avere su un piano storico anche un valore progressivo (ad esempio la danza sulle macerie della Bastiglia richiama la danza sui prati di Asfodelo).

Nietzsche, e considerare qui brevemente Wagner, se non come filosofo, almeno da un punto di vista filosofico»<sup>58</sup>.

Il fuoco sarà posto su quello che Bloch definisce il problema-Wagner, il problema cioè di un intellettuale poliedrico e contraddittorio, grandissimo musicista, che faticò ad affermarsi, ma con la sua attività artistico-culturale ha avuto un ruolo notevole nella formazione di una coscienza nazionale tedesca, durante il cruciale processo di costruzione del Secondo Impero in Germania<sup>59</sup> e del definitivo passaggio di quella società al capitalismo. Nella sua formazione si delineano le iniziali influenze di Bakunin, della rivoluzione del 1848 e della filosofia di Feuerbach, unite a sentimenti anti-capitalistici e a un marcato anti-semitismo, in una mescolanza che rivelava nel giudizio di Bloch, dietro un'attitudine socialista, il «tanfo reazionario», che sarebbe stato futuro, velenoso alimento dell'ideologia nazista<sup>60</sup>.

La problematicità del rapporto di Bloch con Wagner non viene certo esaurita in ogni caso da queste lezioni, che piuttosto rappresentano la tessera di un mosaico composto da vari interventi dedicati nel tempo alla musica e al pensiero wagneriani<sup>61</sup>, testimonianza

58 *LV*, p. 393; tr. it. *LSF*, p. 453. Per un generale orientamento su R. Wagner e la filosofia rinviamo a G. Di Giacomo, *Richard Wagner. Una guida filosofica*, Carocci, Roma 2021.

59 Su questo aspetto cfr. Pier Carlo Bontempelli, *Arte e nazione come rivoluzione anticapitalista*, in AA.VV., *Prospettive su Wagner*, a cura di G. Di Giacomo, A. Alfieri, Mimesis, Milano 2019, pp. 109-124.

60 *LV*, p.395; tr. it. *LSF*, p. 455. Wagner ha consegnato le sue riflessioni antisemite in particolare al saggio *Il giudaismo nella musica*, Mimesis, Milano-Udine 2016, a cura di Leonardo V. Distaso, pubblicato una prima volta nel 1850 e di nuovo ampliato nel 1869. Per quanto sia oggetto di disputa tra i critici, l'antisemitismo si rivelava un fattore stabile nel pensiero e nella musica wagneriani, e connotato da una certa complessità per la compresenza in esso di elementi biografici dovuti all'odio verso gli impresari teatrali ebrei, ma anche di pregiudizi sulla ripugnanza generata dall'aspetto esteriore degli ebrei o dalla loro peculiare pronuncia semitica. Il saggio si chiude con un'espressione tristemente evocativa, p. 47: «L'ebreo prenda parte a quest'opera di rinnovata redenzione, senza guardarsi indietro, attraverso l'annullamento di sé; in tal modo saremo uniti e indivisibili! Ma attenzione, solo una può essere la vostra redenzione dalla grave maledizione che pesa su di voi: la redenzione di *Ahasverus*, la rovina, la fine, la morte, la caduta (*Untergang*)». Tra i critici è stato soprattutto Fubini a mettere l'accento sull'antisemitismo in Wagner come essenziale nelle sue elaborazioni artistico-culturali. Cfr. E. Fubini, *Wagner musicista: era antisemita?* in AA.VV., *Prospettive su Wagner*, cit., pp. 97-107. Il primo però a trattare il tema fu Th.W. Adorno, *Wagner*, cit., in particolare il primo capitolo dal titolo *Carattere sociale*, pp. 13-39.

61 Wagner lasciò un segno fin dalla fanciullezza di Bloch. Cfr. E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit., p. 56: «Per Wagner provavo un odio smisurato, a motivo di una singolare esperienza capitatami a tredici anni. [...] All'età di tredici anni, dovetti digerirmi un intero abbonamento al Teatro nazionale di corte di Mannheim. Veniva rappresentato *Il crepuscolo degli dèi*. Non capii neppure una parola e per di più la musica era così rumorosa che mi disgustò. In poche parole, fu una cosa tremenda. Il tutto durò sei ore». Prenderemo in considerazione i seguenti scritti di E. Bloch: *Geist der Utopie*, cit., pp. 97-124, tr. it., cit., pp. 99-124; *Rettung Wagners durch surrealistische Kolportage*, in *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1962, vol. IV della *Werkausgabe*, cit., pp. 372-380; tr.it. *Wagner salvato dal colportage surrealista*, in *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1992, pp. 311-319; *Paradoxa und Pastorale bei Wagner*, in *Literarische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965, vol. IX della *Werkausgabe*, cit., pp. 294-332. Una prima traduzione di questo saggio *Paradossi e pastorale in Wagner* fa da introduzione all'antologia di scritti wagneriani, *Scritti scelti*, Guanda Editore, Parma 1983, pp. 7-51, ma citeremo dalla traduzione che si trova nel volume *Volte di Giano*, Marietti, Genova 1994, pp. 116-170.

di un'esigenza di confronto forse mai soddisfatta in modo definitivo<sup>62</sup>. Pur ponendosi dunque la questione dell'eredità wagneriana, per quanto riguarda l'anti-semitismo, Bloch non calca qui particolarmente la mano, facendo comunque notare che alcuni personaggi tratteggiati in modo negativo da Wagner nelle sue opere, risentono visibilmente dei suoi pregiudizi contro gli ebrei<sup>63</sup>, ma dedicandosi per lo più a una esposizione critica dei contenuti delle opere, per evidenziarne le influenze filosofiche.

Se però allarghiamo per un attimo la prospettiva, l'anti-semitismo in Wagner possedeva una dimensione ben più ampia, di interpretazione politico-religiosa della cultura europea, allo scopo dichiarato di sradicare da essa le radici giudaico-cristiane, responsabili secondo il musicista della dissociazione tra cultura popolare e arte<sup>64</sup>. La riflessione filosofica di Bloch segnava su questo punto uno scarto profondo, poiché, orientata costantemente a individuare aspetti utopici nelle diverse manifestazioni dell'umano, riteneva al contrario di poter trovare una solida base nella ripresa in senso immanente della religione cristiana, proprio per la fortissima carica utopica in essa presente. A partire dalla sua visione, Wagner proponeva una utopia di carattere mitico-razziale che, nel sottolineare le peculiarità idealizzate del passato del popolo tedesco, da riscoprire, si aspettava un ritorno rigenerante del mito germanico e dell'arte come unico strumento in grado di esprimere la creatività del popolo<sup>65</sup>.

Nella sua presentazione del ciclo *Ring des Nibelungen*, Bloch coglieva perfettamente che, nell'esigenza wagneriana di rinnovamento della società, «la rigenerazione dell'arte tramite la liberazione dall'oro diviene allo stesso tempo una ri-

62 Concordiamo su questo punto con il giudizio espresso da F. Rampinini, *Musica e utopia. Ernst Bloch e la filosofia della musica*, cit., p. 96: «Bloch si affaticherà tutta la vita nell'interpretazione di Wagner in una continua tensione tra fascinazione e repulsione».

63 Si possono confrontare a questo proposito le osservazioni di Bloch su Loge nel *Rheingold*, in *LV*, p. 396; tr. it. *LSF*, p.456: «Loge è per Wagner un arciebreo, con il quale Wotan è alleato, e derubano dell'oro il povero Alberich, che lavora nella fucina sotterranea, perché possa essere pagata la banca, che ha dato il contributo alle spese di costruzione di Walhalla». Ma ancora più significativo quanto viene affermato su Mime, in *LV*, p. 396, tr. it. *LSF*, p.457, perché convergono sia l'avversione per le fattezze fisiche dei semiti sia per il loro modo di parlare: «E Mime è un piccolo giudeo (*Jid*) gobbo, che si dimena sul terreno e naturalmente con i suoi occhi infiammati, le orecchie sorde e la bava grondante, non può certo avere idea della grandezza teutonica [...] parla yiddish, intralatta intorno a Siegfried...». Su Mime vi è una significativa convergenza con Adorno, *Wagner*, cit., p. 23: «A ciò si riporta [Adorno fa riferimento in generale all'avversione verso il linguaggio] la descrizione della parlata ebraica nel saggio sull'ebraismo, che non lascia dubbi sulle fonti da cui derivano i mostri Mime e Alberich».

64 Nietzsche trovò una perfetta consonanza con queste considerazioni di Wagner, nella fase in cui lo giudicava possibile protagonista di una nuova valorizzazione della civiltà greca, l'unica che aveva realizzato una coesione tra arte e società e affermato il ruolo fondativo del mito. In *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1992, Nietzsche dichiarava a p. 151: «...il mito [è] immagine concentrata del mondo [...] Senza mito però ogni civiltà perde la sua sana e creativa forza di natura: solo un orizzonte delimitato da miti può chiudere in unità tutto un movimento di civiltà». Su questo tema cfr. G. Di Giacomo, *Richard Wagner. Una guida filosofica*, cit., pp. 35-39.

65 L.V. Distaso nella *Postfazione a Il giudaismo nella musica*, cit., afferma a p. 99: «La completa rinascita prende avvio dal risveglio wagneriano del mito germanico che assume, perciò, i caratteri di un ideale ritorno verso ciò che si è dimenticato nella lontananza: l'artista non può che emergere da questa comunità popolare per scuotere le potenze sopite nel popolo».

generazione dell'essenza teutonica»<sup>66</sup>, cioè la presenza di contenuti rivoluzionari anti-borghesi, l'odio verso l'oro e verso la proprietà privata, rivelavano in realtà una falsa coscienza reazionaria, sebbene soggettivamente autentica. Sempre riguardo alla mitologia germanica inoltre essa rivelava l'essenza feuerbachiana presente in queste opere wagneriane, poiché non faceva altro che «ricondere gli dei alle passioni umane», ipostatizzando quindi «una gigantesca lotta degli affetti umani»<sup>67</sup>. Dell'essere gli dei niente altro che proiezioni degli attributi dell'uomo ne risentiva anche la delineazione dei personaggi che perdevano di forza e autorevolezza, per cui lo scontro tra Wotan e Siegfried (Wotan viene definito da Bloch un «dio debole [...] che continuamente invoca piangendo che presto arrivi la sua fine», mentre Siegfried «è un ragazzo semplice [...], la cui natura è completamente pura, è una figura feuerbachiana»<sup>68</sup>) non poteva certo essere interpretato come una rivolta prometeica. Quando Bloch si porrà il fine di una riabilitazione di Wagner, liberando finalmente quell'energia utopica rivoluzionaria riconosciuta comunque nelle sue opere, questo potrà accadere solo depurandole dal modo wagneriano di intendere la mitologia, fatto ormai proprio da una mentalità piccolo-borghese, che ha potuto in essa proiettare i sogni collettivi di un'epoca, dando così a quell'energia un crisma di necessaria maggiore concretezza.

Così, forse, l'«idealismo» di Wagner potrebbe diventare pericoloso e concreto, ossia l'elemento originariamente rivoluzionario potrebbe venire recuperato e, una volta liberato dalla «mitologia», il colportage della vendetta e dell'utopia ritroverebbe il suo mordente.<sup>69</sup>

Nella *Götterdämmerung* però, secondo Bloch, si manifesta già la componente pessimistica schopenhaueriana nel motivo della redenzione, che si affermerà nelle opere successive, in particolare nel *Tristan und Isolde*. Dal crepuscolo degli dei si genererà infatti un nuovo mondo, del quale Bloch denuncia in fondo la completa destoricizzazione, essendo niente altro che negazione della volontà di vivere *in toto*, compresa la ribellione di Prometeo, per cui l'apertura auspicata al nuovo ne risulterebbe ancora fortemente depotenziata.

Nella sua lettura filosofica di Wagner, Bloch aveva preso le mosse però dall'identificazione dell'opera d'arte totale (*Gesamtkunstwerk*) con il sistema filosofico di Hegel in contrapposizione alla musica di Beethoven simbolo dell'etica di stampo kantiano. «Ma mentre tutta l'opera di Wagner ha limiti precisi, Beethoven invece non ha limiti, e supera Wagner come Kant supera Hegel, come l'inquieto apriori

66 LV, p. 395, tr. it. LSF, p. 456. Richiamiamo sempre le acute osservazioni di L.V. Distaso, *Il giudaismo nella musica*, cit., p. 131: «L'utopia wagneriana veste i panni della teologia dell'arte in chiave di superamento del cristianesimo romano – piantato sulla radice dell'ebraismo – e recupero tedesco della grecità naturale innestata sul terreno della spontaneità e necessità della vita».

67 LV, pp. 395-396, tr. it. LSF, p. 456.

68 LV, p. 396, tr. it. LSF, p. 456.

69 E. Bloch, *Rettung Wagners durch surrealistische Kolportage*, cit., p. 377; tr. it., cit. p. 316.

supera nell'uomo ogni tipo di oggettivismo compiuto troppo presto»<sup>70</sup>. La chiusura panlogica del sistema hegeliano impediva di pensare a interventi da parte del soggetto, mentre l'apriori etico kantiano costituiva comunque un movente per l'uomo a superare l'esistente.

In altri luoghi Bloch indicherà in Beethoven il rappresentante della volontà etica kantiana del dover-essere propria di un soggetto insoddisfatto del mondo come ci appare, per distinguerla da quella del soggetto meramente pulsionale, stretto nelle angustie del proprio presente, rappresentato invece da Schopenhauer<sup>71</sup>. Ma proprio Hegel e Schopenhauer vengono accomunati dal loro modo di considerare il soggetto come un semplice strumento nelle mani di una superiore entità metafisica di carattere logico o pulsionale che essa sia. «Gli individui e la loro volontà non soltanto istintiva nulla sono rispetto all'onda volente, unica e sola reale, della volontà o dello spirito universali»<sup>72</sup>.

La concezione wagneriana della totalità così strutturata implicava una compiutezza e un senso assoluto già dati, con il risultato però di presentarsi come una forma di eterna staticità in particolare proprio nel modo in cui Wagner faceva vivere i suoi personaggi, e il riferimento è ancora al *Ring*, poiché essi nel mezzo delle vicende più complesse non potevano fare altro che realizzare una sorta di automatismo imposto dall'alto, un destino già stabilito, segnando il tutto come un falso movimento. «Perciò anche Wagner ha trovato qui la sua filosofia e molta *musica wagneriana*, quella dell'assalto, follia, metafora della lucciola, onde, nuvole di vapore e profondo sonno dell'incoscienza è esponente dello stesso automatismo furioso ed eternamente statico, della stessa fiaba della natura lontana dal soggetto»<sup>73</sup>.

Mentre una totalità così concepita lasciava poco spazio all'utopia, Bloch – lasciandosi guidare dal tessuto culturale proprio del Romanticismo, che riconosceva nell'arte l'aspirazione all'assoluto – definirà successivamente Wagner una natura geniale perché il significato profondo della sua opera non è ancora esaurito, ma contribuisce alla deline-

70 Id., *Geist der Utopie*, cit., p. 88; tr. it. cit., p. 90. Anche Adorno ha posto l'accento sulla totalità sistemica in Wagner; cfr. Th.W. Adorno, *Wagner*, cit., p. 45: «Nell'arte non meno che nella filosofia i sistemi cercano di produrre da sé la sintesi delle differenze. Perciò essi si volgono sempre in verità a una totalità passata, ma divenuta problematica, di cui contestano l'immediato diritto all'esistenza al fine di produrla mediatamente ancora una volta da sé. Questo in Wagner arriva alla fine».

71 *LV*, p. 389; tr. it. *LSF*, pp.447-448: «A questo scopo [la "negazione del mondo"] quietismo, silenzio della volontà, silenzio anche di quella volontà, che non fu per niente nominata per tutto il tempo, della quale Schopenhauer non parla nemmeno, [...], cioè della volontà morale, della volontà faustiana, beethoveniana, kantiana, della volontà rivoluzionaria. Egli conosce la volontà solo come libidine e come impulso, non la conosce come Faust». Cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie*, cit., p. 87; tr. it., cit., pp. 89-90: «Forte ed irresistibile erompe il grido del soggetto beethoveniano che non trova soddisfazione alcuna nell'apparenza della vita, che sta al di sopra del più alto livello di ogni ambito terrestre reale, che come lo stesso genio della musica ancora non è stato rappresentato ed accolto in nessuna parte del mondo».

72 Ivi, pp. 196-197; tr. it., p. 194 ma anche *LV*, pp. 401-402; tr. it. *LSF*, p. 462: «La musica di Beethoven è volontà morale: qui è un uomo che parla, un Bruto. In Wagner parla la volontà di Schopenhauer, l'onda universale della volontà, sulla quale gli individui, le *dramatis personae*: Tannhäuser, Brunilde, Siegfried, Wotan [...] Tristano e Isolde, sono navi danzanti».

73 E. Bloch, *Geist der Utopie*, cit., p. 197; tr.it., p. 194.



azione del futuro e «all'assoluto che non è ancora divenuto»<sup>74</sup>. Ma l'approccio di Bloch è mutato ulteriormente, quasi capovolgendosi, essendo sempre più orientato da una sensibilità moderna, consonante con l'impostazione del suo pensiero filosofico. Se le profondità infatti delle opere wagneriane non sono ancora venute completamente alla luce, si deve puntare l'attenzione sull'emergere delle singole istanze paradossali piuttosto che sul grande-tutto. In queste aperture, solo apparentemente marginali, si può manifestare l'inatteso, l'imprevisto-preveggente, che può produrre una retroazione «anche su parecchia colossalità che li circonda»<sup>75</sup>.

Questi elementi marginali dunque rivelano in Wagner una struttura meno monolitica, nella quale, secondo quanto emerge dai dettami dell'arte moderna, un certo principio di unitarietà del tutto non è mai qualcosa di definitivo, ma va delineandosi a partire dalla negatività priva di senso di un reale frammentato, in modo che l'opera si offra nel tempo. La nuova ottica permette, secondo Bloch, di superare anche la tradizionale lettura improntata a Schopenhauer, di una volontà di vita che nell'*eros* si capovolge in desiderio di morte. In questo contesto il paradosso da un punto di vista filosofico più significativo è senza dubbio in Wagner il *leitmotiv*, che si presenta, a nostro avviso, con caratteri di analogia con la ripresa kierkegaardiana. Il *leitmotiv*, infatti, è statico e dinamico al tempo stesso, poiché è memoria tesa al recupero del passato, ma allo stesso tempo anticipazione che è rivolta al futuro.

In modo affine Wagner ha manipolato i suoi *leitmotiv*, statici e al tempo stesso mobili, paradossi di un luogo di sosta che è, per così dire, in movimento. Perciò la sua opera nell'ambito di tali *leitmotiv* assomiglia all'ornamento dell'antico meandro, ripiegato su se stesso e al contempo progrediente. E ciò che sinora non è stato notato a sufficienza: l'elemento meandrico nel *leitmotiv* wagneriano non si fa valere solo in funzione rammemorante, come *regressione volta al recupero*, ma anche in funzione anticipatrice, come *anticipazione acceleratrice*.<sup>76</sup>

74 Id., *Rettung Wagners durch surrealistische Kolportage*, cit., p. 378; tr. it., cit. p. 317; riportiamo l'intero brano: «Solo i talenti rimangono fissi allo stesso posto, pieni di passato esaurito, e quindi possono essere passati anche per noi; il genio in un'opera è invece ciò che in essa continua a lavorare, che continua a colpirci e a riguardarci, il contributo di un'epoca al futuro e all'assoluto che non è ancora divenuto».

75 Id., *Paradoxa und Pastorale bei Wagner*, cit., p. 301; tr. it., cit., p. 127. Per quanto riferito soprattutto alle capacità di Wagner come musicista, Nietzsche aveva definito miniaturismo la sua attenzione per il dettaglio in *Scritti su Wagner*, Adelphi, Milano 1979, p. 181: «Sia detto ancora una volta: ammirevole, amabile è Wagner soltanto nell'invenzione del minimo, nell'invenzione del dettaglio – si ha dalla propria parte tutte le ragioni per proclamarlo su questo punto un maestro di prim'ordine, il nostro più grande *miniaturista* musicale, che rinserta in uno spazio estremamente esiguo un'infinità di sensi e di dolcezza».

76 E. Bloch, *Paradoxa und Pastorale bei Wagner*, cit., p. 322; tr. it., cit., pp. 155-156. Sempre a p. 157 Bloch offre degli esempi di *leitmotiv*: «Ma poiché l'occhio di Brunilde che si apre alla vita anticipa l'occhio di Sigfrido che si apre alla morte, può essere scoperto allora l'altro carattere di molti *leitmotiv*, il loro carattere *anticipatore*. Esso si rivolge a una lontananza futura, affinché essa non sfugga, consiste di segni di quanto ancora dovrà emergere, anziché di dilatazioni dell'inconscio».



Il leitmotiv possiede un elemento meandrico che ne costituisce la ricchezza in quanto in esso passato e futuro si intrecciano, e il recupero mnestico contiene uno slancio anticipante verso il futuro, tipico, come abbiamo detto in precedenza, della memoria utopica così importante per Bloch. Se i meandri paradossali ci restituiscono dunque uno slancio verso il futuro e interagiscono sulla struttura dell'insieme, essi indicano l'esigenza di un mondo rinnovato attraverso il tema della redenzione che taglia trasversalmente l'opera wagneriana giungendo fino alla famosa esclamazione del *Parsifal*: «Redenzione al Redentore»<sup>77</sup>.

---

77 R. Wagner, *Parsifal*, Le Lettere, Firenze 1997, p. 153.



a cura di Francesca Gambetti

*Ora, la mia arte ostetrica per tutto il resto  
somiglia a quella delle levatrici,  
ma ne differisce per il fatto che [...] provvede alle anime partorienti e non ai corpi.  
[...] questo ho in comune con le levatrici,  
che anche io sono sterile [...] il dio mi costringe infatti a fare da ostetrico,  
ma mi vietò di generare.  
(Platone, Teeteto 150 b5-c10)*

**Marco Di Michele**

Insegnare filosofia come “parto nella bellezza”: pratiche di disputa regolamentata



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

**B@bel va a scuola**

Libri ed eventi



MARCO DI MICHELE\*

## INSEGNARE FILOSOFIA COME “PARTO NELLA BELLEZZA”: PRATICHE DI DISPUTA REGOLAMENTATA

### Abstract

The article casts light on the teaching of philosophy as a generative experience, in which the act of teaching becomes a “begetting in beauty.” Drawing on a classroom project of *regulated disputation* on the relationship between emotion and reason, conducted in a language-oriented high school, it argues that philosophy can become both a constructive activity of knowledge – dialogical and critical – and a transformative *praxis* – relational and affective. The practice of regulated disputation, reinterpreted through a hermeneutical lens, fosters metacognition and educates toward complexity, turning the classroom into a genuine community of inquiry where students learn to think together. In this perspective, philosophical teaching emerges as a pro-creative and affective gesture: an exercise of care, attentive listening, and therapeutic liberation that gives birth to knowledge, desire, and mutual transformation within the restless beauty of learning.

**Keywords:** Community of Inquiry, Emotions, Eros, Metacognition, Regulated Disputation

Il conoscenza e il possesso di sé medesimi suol venire  
o da bisogni e infortuni, o da qualche passione grande, cioè forte;  
e per lo più dall'amore.

(Leopardi, *Pensieri* LXXXII)

### Premessa

In un celebre passaggio del *Simposio*<sup>1</sup>, all'interno del discorso di Socrate, la sacerdotessa di Mantinea gli chiede: dal momento che l'amore è tendenza a possedere il bene per sempre, «in quale azione l'impegno e lo sforzo di coloro che mirano ad esso possono chiamarsi *amore*? Che cosa sarà mai questo atto?». La questione riguarda il compito del filosofo, cioè, con quale tipo di azione il filosofare possa essere “erotico”. E Socrate non è capace di dirlo. Tuttavia, Diotima gli dà questa risposta oracolare: «è un parto nella bellezza». Ma Socrate è nuovamente in difficoltà e risponde: «Io non capisco». Esita, si smarrisce. Perché? Cosa ci dice questo smarrimento? Ci può dire qualcosa sulla didattica della filosofia?

---

\* Independent Scholar – marco.dimichele@gmail.com.

1 Platone, *Simposio*, 206b-207a.

Quando ci viene chiesto in che cosa consista insegnare – e in particolare insegnare filosofia – ci troviamo sempre in un certo imbarazzo, inciampiamo nel trovare una risposta esaustiva, esattamente come Socrate. È un imbarazzo che ha a che fare con la complessità.

L'insegnante, per definizione, dovrebbe lasciare un segno, indicare una traccia. Ma una traccia in che direzione? Ogni possibile risposta a questa domanda ci sembra parziale e fuorviante.

Già dare una definizione dell'attività di insegnamento, in generale, è qualcosa di complesso, ma la questione sembra complicarsi ulteriormente quando si tratta di insegnare filosofia: una disciplina universale ma non sempre accessibile, storica ma orientata al pensiero critico, umanistica eppure scientifica.

Nella *Premessa* delle *Indicazioni* 2012 – nel capitolo *Cultura, scuola, persona*, nella descrizione *La scuola nel nuovo scenario* – si legge: «[...] la scuola non può abdicare al compito di promuovere la capacità degli studenti di “dare senso” alla varietà delle loro “esperienze”. [...] la scuola è perciò investita da una domanda che comprende, insieme, l'apprendimento e “il saper stare al mondo” [...]»<sup>2</sup>.

È un testo molto bello, sfidante, che parla di cambiamento, di apertura e di interrelazione tra le culture<sup>3</sup>. Ma come fare? È certamente un compito difficile da “com-prendere”, richiede attitudini particolari e lo stare a proprio agio nella complessità. Richiede, per così dire, l'esercizio stesso della filosofia.

Il punto di partenza che propongo è il riconoscimento di questa complessità, assumendo Eros come figura-cerniera tra le azioni del filosofare, dell'amare e dell'insegnare, in cui possiamo trovare delle “somiglianze di famiglia”. Infatti, lo stesso Eros che è “filosofo”, in quanto amante della sapienza e in quanto intermedio fra il sapiente e l'ignorante, è anche “desiderio di partorire nel bello”, sia secondo il corpo sia secondo l'anima, nel senso di dar vita a un discorso vivo, che segna una rinascita continua e un eternarsi nel tempo. Platone ci sta dicendo che tutti gli uomini – e quindi tutti gli studenti – sono gravidi e hanno brama di partorire. Il nostro compito, come educatori, è incontrare questo desiderio.

Potremmo, allora, in questo senso intendere l'“in-segnare” come un compito “pro-creativo”, che parte dalla consapevolezza di essere alla ricerca di qualcosa che non si possiede per intero e che ha a che fare con l'amore, esattamente nella stessa misura in cui per Platone l'amare aveva a che fare con il filosofare. In sintesi, se amare filosoficamente significa desiderare di partorire nel bello secondo corpo e anima, non si “insegna” se, all'interno della relazione educativa, non si “genera” la nascita di questo desiderio di procreare<sup>4</sup>.

2 Virgolettati miei.

3 Al contrario, le *Nuove Indicazioni* 2025 sembrano orientare la scuola in modo preoccupante verso una visione “personalista”, identitaria, assimilazionista e disciplinatrice. Per il dibattito su questo tema cfr. AA. VV., *Proposte finalizzate alla eventuale revisione delle Indicazioni Nazionali e delle Linee guida relative al primo e secondo ciclo di istruzione*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 242, 2024, pp. 67-76 e D. Ianes (a cura di), *Credere, Obbedire, Insegnare*, Erickson, Trento 2025.

4 Punto di riferimento nella costruzione del percorso sono stati: A. Gaiani, *Il pensiero e la storia*, Cleup, Padova 2014; M. Recalcati, *L'ora di lezione*, Einaudi, Torino 2014; G. Rodari, *Grammatica della fantasia*, Einaudi, Torino 1973.

## 1. La filosofia non è una dottrina, ma un'attività<sup>5</sup>

L'obiettivo di questo articolo è offrire una testimonianza di una certa postura nell'insegnamento della filosofia, attraverso una esperienza di pratica d'aula, per dare una possibile risposta alla domanda: "come fare *praticamente* tutto questo?"<sup>6</sup>.

Strutturerò il mio contributo in tre parti. Nella prima, darò spazio alla riflessione metodologica che ha guidato l'ideazione e la motivazione del progetto. Nella seconda parte, esporrò invece la metodica, ovvero la strutturazione della pratica d'aula vera e propria. Concluderò con alcune osservazioni sugli esiti dell'attività svolta<sup>7</sup>.

Attraverso la descrizione del progetto vorrei mettere in discussione almeno due convinzioni diffuse, riguardo le metodologie didattiche attive, sostenendo che queste strategie non solo sono possibili e funzionali, ma anche generative e trasformative per i ragazzi. Le convinzioni che vorrei criticare sono:

1. l'idea che manchi sempre il tempo per attività di questo tipo,
2. l'idea che sia errato o impraticabile coniugare l'approccio storico-tradizionale della filosofia con quello per temi e problemi<sup>8</sup>.

Con questa proposta didattica intendo sostenere che, affrontata per temi e con strategie attive, la filosofia è una disciplina privilegiata per promuovere l'interdisciplinarietà, come richiesto dalle *Indicazioni nazionali 2012*. Senza rinunciare alla sua specificità, aiuta a guardare il mondo – e le altre discipline – da nuove prospettive, come insegna Wittgenstein<sup>9</sup>. In linea con questa visione, si colloca anche la proposta di estendere l'insegnamento della filosofia a tutti gli indirizzi scolastici superiori, sostenuta già in passato dalla Società Filosofica Italiana e dalla Commissione Brocca<sup>10</sup>.

5 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1998, 4.112.

6 Due precisazioni. La prima: l'ambito del mio contributo riguarda l'insegnamento della filosofia nella scuola superiore di secondo grado. La seconda è che affronterò la questione dal punto di vista operativo, nel senso di descrivere una serie di pratiche d'aula inserite in un progetto, con la finalità di far fare esperienza del filosofare agli studenti a partire dai loro bisogni educativi.

7 Le idee qui esposte non pretendono di essere nuove nei contenuti di fondo, poiché, per larga parte, ripropongono tesi ampiamente discusse negli ultimi decenni (a cominciare dai Programmi Brocca del 1992). Tuttavia, da un lato stentano ancora ad affermarsi nella prassi scolastica e, dall'altro, recentemente il governo ha avanzato ipotesi di cambiamento che destano più di qualche dubbio tra i pedagogisti. Ritengo, quindi, quanto mai attuale e urgente difendere la validità didattica di una certa visione dell'insegnamento della filosofia nei licei (solamente, purtroppo) e offrire alcuni spunti operativi.

8 Si discute di superare la didattica filosofica tradizionale, ancora legata al "metodo storico", verso un approccio zetetico. Ma "imparare a filosofare" rischia di diventare un gioco arbitrario. Più avanti propongo una via per evitare questa aporia. Su questo punto si veda P. Parrini, *L'approccio teorico-problematico nell'insegnamento della filosofia*, in L. Illetterati (a cura di) *Insegnare filosofia*, UTET, Torino 2007, pp.19-30, che propone un approccio contrario al metodo storico e per certi versi vicino alla mia proposta didattica, ma ritiene che i due metodi non siano conciliabili o almeno che la sua proposta non sia un tentativo in questo senso. La mia idea è invece che i due approcci si possano ibridare.

9 «Il lavoro filosofico è propriamente [...] un lavoro su sé stessi. Sul proprio modo di vedere. Su come si vedono le cose»; L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980.

10 Il rinnovamento proposto dalla *Commissione Brocca* nel '92 fu un movimento di docenti di filosofia e non di pedagogisti. Esattamente l'approccio opposto che al momento sembra stia adottando l'attuale ministro dell'istruzione Valditara per il rinnovo delle *Indicazioni nazionali*. Ciò perché si proponeva



In secondo luogo, vorrei mostrare che alcune tematiche filosofiche si prestano particolarmente alle metodologie attive e sono capaci di sviluppare competenze e stimolare negli studenti il “desiderio di partorire nel bello”<sup>11</sup>.

Infine, difendo l’idea, sulla scorta dell’approccio ermeneutico<sup>12</sup>, che filosofia e didattica della filosofia sono sì da considerarsi aspetti distinti, ma intimamente connessi e su questo sfondo si possono progettare attività che sviluppino metacognizione<sup>13</sup> e consapevolezza di sé.

Johannes Rohbeck sostiene che l’insegnante dovrebbe spiegare, in primo luogo, i metodi che usa e generare una consapevolezza metodologica. In secondo luogo, è necessario mostrare la pluralità dei metodi; in terzo luogo, mettere le competenze metodologiche nelle mani degli studenti. I metodi non sono solamente capacità tecniche, ma atteggiamenti fondamentali del filosofare. Trasmetterli significa rendere gli studenti capaci di filosofare a partire da sé stessi<sup>14</sup>.

L’insegnamento, dunque, non solo non può dire tutto, ma deve, anzi, a un certo punto, “tacere” per aprire la possibilità del pensiero autonomo dell’Altro e creare così la condizione dell’autentico dialogo: l’ascolto.

## 2. Descrizione del progetto

### 2.1 Osservazione e obiettivi formativi: emozioni e ragione: quale rapporto?

La motivazione della scelta del nodo tematico nasce da lontano ed è frutto di tre momenti di riflessione:

- a. la formazione costante del docente,
- b. l’osservazione del gruppo classe,
- c. la progettazione inclusiva.

Il primo riguarda l’esigenza di aggiornamento continuo e costante che dovrebbe far parte della vita lavorativa di ogni insegnante. Nella fattispecie, è stato utile alla progettazione didattica il corso di formazione estivo 2023 organizzato dalla Società Filosofica Roma sul tema “Azione e simpatia”<sup>15</sup>.

---

un rinnovamento non delle tecniche e delle metodologie, ma un ripensamento dell’insegnamento della filosofia.

11 cfr. G. Luppi, *La filosofia nella scuola di tutti*, Atti del III Convegno dell’ACIREPH (Parigi, 27-28 ottobre 2001): *Insegnamento filosofico e democratizzazione: la sfida degli indirizzi tecnologici*, in «Comunicazione Filosofica», 9, 2001, <https://www.sfi.it/archiviosfi/cf/cf9/articoli/luppi.htm> (ultimo accesso 30-9-2025).

12 A. Caputo, *Manuale di didattica della filosofia*, Armando, Roma 2019, pp. 143-45. Caputo sintetizza così l’approccio ermeneutico: «da ogni filosofia (in linea teorica) è ricavabile un metodo didattico-filosofico».

13 Sul significato e sul valore didattico della metacognizione si rimanda a J.G. Borkowski, N. Muthukrishna, *Didattica metacognitiva*, Erickson, Trento 2011.

14 È la stessa indicazione metodologica che troviamo in Wittgenstein, quando nella *Prefazione alle Ricerche filosofiche* (Feltrinelli, Milano 2024, p. 6) scrive: «Non vorrei, con questo mio scritto, risparmiare ad altri la fatica di pensare. Ma, se fosse possibile, stimolare qualcuno a pensare da sé».

15 Scuola estiva di filosofia “Azione e simpatia”, Zagarolo, Palazzo Rospigliosi, 8-9 settembre 2023. Questi alcuni dei testi consultati in fase di progettazione: G. Matteucci, M. Portera (a cura di), *La*

Il secondo momento è partito da un gioco esplorativo fatto con la classe quarta all'inizio dell'anno scolastico, nella primissima fase di osservazione reciproca. Il gioco consisteva in una mini-intervista in cui ogni alunno doveva elencare un suo talento, un suo punto di debolezza e una sua aspirazione o desiderio. Da questo piccolo sondaggio ludico emerse che una debolezza comune era la gestione delle emozioni; e, tra i desideri, "il viaggio" e la "conoscenza degli altri".

In questo contesto, la premessa fondamentale della riflessione è stata pensare a qualcosa che permettesse l'inclusione<sup>16</sup> di una alunna a forte rischio di ritiro sociale, due alunni con DSA e una con svantaggio sociolinguistico-culturale. Ognuno di loro, secondo le proprie capacità, ha contribuito allo sviluppo del progetto didattico.

Gli obiettivi da sviluppare a lungo termine, quindi, erano legati al potenziamento delle competenze relazionali, personali e all'"imparare ad imparare". Così, dopo la fase di osservazione, decisi che avrei lavorato sul tema delle emozioni.

## 2.2 Strumenti: come e perché in questa classe

Ma a questo punto mi sono chiesto quali strumenti (immagini, concetti, giochi linguistici) e attività potessero stimolare domande autentiche. Come lavorarci? Con quali strategie e contenuti?

Nel corso dell'anno, la classe si era mostrata attiva, aperta ad attività innovative e laboratoriali; i ragazzi avevano interessi disparati che potevano diventare valori aggiunti nello scambio di idee; inoltre, aveva già sperimentato la metodologia *debate*. Matura così l'idea di un progetto sulla dialettica emozioni-ragione attraverso la modalità della disputa regolamentata. In questa occasione, però, con l'ambizione di coinvolgere anche studenti di una classe quarta di un altro liceo.

Johannes Rohbeck<sup>17</sup> immagina l'insegnante come un "cacciatore" di metodiche all'interno dei grandi pensatori. Su questa scorta, abbiamo usato le *Meditazioni* cartesiane come strumento didattico utile all'analisi dell'universo emotivo, e Spinoza, come modello di analisi geometrica nella teoria degli affetti. Come "raccoglitore" ho selezionato testi classici e testi più attuali, storie esemplari dalle letterature italiana ed europea (l'esperienza si colloca in un liceo linguistico); qualche spunto dall'antropologia culturale. Il tutto doveva diventare la "cassetta degli attrezzi" per un confronto dialogico con un'altra scuola.

---

*natura delle emozioni*, Mimesis, Milano-Udine 2014; G. Baggio, F. Caruana, A. Parravicini, M. Viola (a cura di), *Emozioni. Da Darwin al pragmatismo*, Rosenberg & Sellier, Torino 2020; R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1991; F. Caruana, M. Viola, *Come funzionano le emozioni*, il Mulino, Bologna 2018; P. Dumouchel, *Emozioni. Saggio sul corpo e il sociale*, Medusa Edizioni, San Giorgio a Cremano 2008; M. Menin, *La filosofia delle lacrime. Il pianto nella cultura francese da Cartesio a Sade*, il Mulino, Bologna 2019 (capitolo 6).

16 Sempre a proposito della formazione docenti sarebbe auspicabile, a mio avviso, l'obbligatorietà di almeno un anno di insegnamento su cattedra di sostegno nel percorso formativo del docente di ruolo curricolare.

17 Il riferimento è J. Rohbeck, *Didaktische transformation*, in «Deutsches Jahrbuch Philosophie», 2, 2011, pp. 1426-1438. Ringrazio per questo spunto Annalisa Caputo per averlo citato nell'ambito di un seminario della SIFA.

### 2.3 Perché la disputa regolamentata

Ci si potrebbe chiedere perché la scelta della metodologia della *disputa regolamentata*<sup>18</sup>. Essa, infatti, benché sia una forma tipica del filosofare e, più in generale, una metodologia abbastanza diffusa, è stata spesso oggetto di critiche. Solitamente vengono mosse tre obiezioni fondamentali.

La prima è che ci sono pratiche migliori, come la *P4C*<sup>19</sup> o il dialogo socratico. Secondo questi approcci l'unica cosa che sviluppa le competenze filosofiche è la pratica dialogica: l'aspetto centrale è la logica. Una preparazione sul contesto storico e sulle fonti non è così fondamentale, anzi, quasi dannoso.

La seconda obiezione guarda con sospetto la trasposizione acritica in Italia di un modello anglosassone. Qui la critica verte sul fatto che il *debate* è una pratica basata sulla competizione e che sviluppa solo le abilità retoriche, senza mirare alla verità. Infine – riprenderò questo tema più avanti – si obietta che si corre sempre il rischio di scivolare verso due estremi che vorremmo evitare: trasformare la classe in un *talk show* anarchico di pensieri in libertà; oppure, ridurre troppo lo spazio di discussione degli studenti tra loro e/o con l'insegnante. In entrambi i casi, il *debate* non sembra una buona soluzione didattica.

Una prima possibile risposta generale a queste critiche è che la disputa regolamentata è una di quelle opportunità didattiche che educa alla complessità. Bisogna intendere il *debate* come una forma di mediazione, bisogna cioè uscire dalla logica binaria del mi piace/non mi piace o si vince/si perde; è piuttosto da intendere in maniera simile alle *quaestiones disputatae* medievali e, in questa prospettiva, è fondamentale l'attenzione alle fonti. L'idea è quella di veicolare, tramite il dibattito, uno spazio negoziale, trovare un terreno comune, destrutturare le convinzioni più radicate, proprio per evitare che diventi un esercizio retorico tra chi è *pro* e chi è *contro*. Piuttosto è da intendere come forma dialogica in cammino verso la verità, come l'*homologia* socratica nella *Repubblica* di Platone: la ricerca dialettica ha sancito il raggiungimento di un "accordo"? Bene, ma domani si ricomincia a discutere (*dialegesthai*).

Una seconda risposta è che questo atteggiamento deve essere interiorizzato dai docenti stessi, prima che possa essere veicolato sotto forma di pratica d'aula. Su questo senso didattico del dialogo è il caso di ricordare le parole di Franco Lorenzoni:

Il dialogo è autentico se non sei sempre solo tu a insegnare. [...] Il dialogo sta nel sostare a lungo intorno a delle domande, nell'accettare che ne sorgano di nuove e nel coraggio di lasciarne sempre alcune aperte. Noi insegnanti, e io per primo, spesso a scuola conduciamo un finto dialogo. Diamo voce a bambine e bambini ma poi chiudiamo rapidamente il discorso affermando noi quale sia la verità. Il dialogo euristico, il dialogo in cui insieme scopriamo qualcosa, invece è pratica lunga, complessa, e richiede tempo, perché si inoltra in territori inesplorati. Ma per molti insegnanti, purtroppo, non sapere dove si va a finire è

18 Sul tema si vedano M. Villani, B.M. Ventura, *Il debate tra innovazione e tradizione*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 241, 2024, pp. 83-97; Id., *L'esperienza del debate nell'ambito dell'educazione cooperativa*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 242, 2024, pp. 77-90.

19 Sul tema si veda N. Zippel, *I bambini e la filosofia*, Carocci, Roma 2017.

un qualcosa di temibile da evitare. In fondo la cosa più interessante della scuola sta nell'essere popolata da ignoranti. Se riconosciamo e riusciamo ad apprezzare questo nostro stato e siamo disposti a non smettere mai di studiare e ricercare, ci possiamo disporre attivamente, insieme, al bordo di ciò che non sappiamo.<sup>20</sup>

Ovviamente – e qui rispondiamo alla terza obiezione – bisogna mettersi d'accordo sulle regole del gioco (il protocollo) ed esplicitarle prioritariamente agli studenti. Questa è una fase molto importante perché orienta il lavoro degli alunni e fornisce un modello di dialogo filosofico.

Il protocollo proposto in questo progetto è stato quello *Age Contra Plus*, che consta di 7 momenti: Prologo, Argomentazione, Dialogo socratico, Esame critico, Difesa (collettiva), Epilogo e Riconoscimento<sup>21</sup>. La squadra è stata composta da 8 relatori in modo da coinvolgere il maggior numero di studenti; sono previste 2 fasi in cui fare le obiezioni (“dialogo socratico” ed “esame critico”) e una “dichiarazione di riconoscimento” finale in cui ciascuna squadra riconosce coralmente i punti di forza della squadra avversaria. Sono stati stabiliti i tempi – da 2 a 4 minuti massimo per ogni intervento – e i criteri di valutazione con diversi indicatori:

- *contenuti*: pertinenza, coerenza, profondità del ragionamento, efficacia;
- *stile*: chiarezza, precisione, eleganza, persuasione;
- *strategia*: reattività alle domande, rispetto delle consegne, struttura del discorso.

Alcuni studenti hanno svolto il ruolo di giudici, con il compito di compilare l'apposita scheda di valutazione. Il solo strumento argomentativo ammesso è stata la parola. Le squadre sono state lasciate libere nelle scelte strategiche: ricerca delle fonti, gestione dell'ordine dei relatori, formulazione delle obiezioni, selezione degli argomenti più convincenti.

### 3. La pratica d'aula

La consapevolezza storica dei concetti, lungi dal minare l'autonomia di pensiero del discente, rappresenta una fonte inaggirabile con cui confrontarsi. Nel nostro caso, trattando delle emozioni, l'età moderna diventa un contesto di indagine genealogica imprescindibile per l'analisi della nostra vita emotiva. A partire da una selezione di testi “classici”, l'intento è stato quello di far dialogare i grandi pensatori con le teorie psicologiche più recenti.

#### 3.1 I materiali del progetto

I materiali utilizzati hanno incluso una selezione di testi di Cartesio, Spinoza, Hume, Rousseau; una presentazione multimediale con spunti di attualizzazione; la consegna del

20 F. Lorenzoni, *Educare controvento*, Sellerio, Palermo 2023, p. 228.

21 cfr. Marco Ferrari, *Il protocollo di disputa Age Contra*, in M. Ferrari, M. Nardi, *Educare a pensare. Teoria e pratica della disputa regolamentata*, Carocci, Roma 2025.

progetto-*debate*, con definizione dei gruppi di lavoro, dei ruoli, dei criteri di valutazione, del prodotto da restituire, e un *vademecum* sul protocollo della disputa.

### 3.2 Le fasi del progetto

Le fasi e le metodologie utilizzate sono state diverse, articolate in quattro momenti:

*Prima fase: lezione frontale dialogata.* La scelta è dipesa dal fatto che, in questa prima fase, avevo bisogno di trasmettere molte informazioni-chiave in poco tempo, e inoltre dovevo fare da *scaffolder* per l'attività successiva. In questa fase ho utilizzato una presentazione multimediale per:

1. chiarire i topic della disputa, che erano:
  - a. "le emozioni ostacolano o favoriscono l'esercizio della ragione nell'agire umano?"
  - b. "le emozioni sono universali o dipendono dalla cultura?"I topic avevano la doppia funzione di indirizzare la ricerca degli studenti e di poter creare due squadre nella fase finale del progetto in modo da dare la possibilità a tutti di partecipare;
2. spiegare le teorie sulle emozioni espresse dagli autori scelti;
3. analizzarne i testi;
4. fornire spunti di approfondimento mediante stimoli di vario genere (film, serie tv, videogiochi, brani musicali, opere d'arte, romanzi, casi di cronaca);
5. fornire una mappa concettuale sugli sviluppi odierni dell'antropologia delle emozioni.

*Seconda fase: laboratorio*, divisa in quattro attività<sup>22</sup>:

1. recupero dell'attività precedente di analisi dei testi in classe e confronto con spunti di attualizzazione. Questa parte è stata svolta a gruppi, in *cooperative learning*;
2. produzione di testi. Questa attività è stata svolta individualmente a casa. La consegna in questa fase è stata redigere un *paper* personale sui topic del *debate*, preparando delle argomentazioni valide sia per il *pro* sia per il *contra*;
3. successivamente, gli studenti, a gruppi, hanno messo in comune le ricerche e, con l'aiuto del docente, hanno selezionato gli argomenti migliori. Ciò ha consentito una verifica formativa *in itinere* degli apprendimenti ed è stata occasione per chiarire i fraintendimenti e rendere attiva la ricerca degli studenti;
4. restituzione degli apprendimenti sotto forma di dibattiti simulati in classe come preparazione all'evento finale.

La fase di redazione del *paper* ha rappresentato un momento decisivo della valutazione formativa e mi ha restituito un *feedback* importante sugli apprendimenti dei contenuti filosofici.

A titolo di esempio, Chiara, per sostenere la tesi cartesiana del controllo razionale sulle passioni, sfruttando un'argomentazione di tipo analogico, propone un confronto con la

22 Seguo qui Lorenzoni per chiarire ciò che intendo per *laboratorio*: «quella modalità di apprendere in cui tutte e tutti abbiano la possibilità di operare, sperimentare, confrontarsi e sviluppare un pensiero lento capace di approfondire». F. Lorenzoni, *Educare controvento*, Sellerio, Palermo 2023, p. 229.

visione scientifica delle emozioni che Conan Doyle mette in bocca al suo Sherlock e con l'analisi del sentimento della paura che Steven King fa nei suoi romanzi. Altri – come Simone – attingendo allo studio delle altre letterature (siamo in un liceo linguistico) hanno proposto riferimenti letterari a Jane Austen (*Ragione e sentimento*), all'ideale settecentesco dell'*honnête homme*, a Goethe (*I dolori del giovane Werther*), o in relazione al conflitto ragione-passioni presente nel romanzo *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, analizzato in classe. Alcuni, invece, come Giulia, hanno recuperato e riutilizzato teorie filosofiche già affrontate in precedenza, dal mito platonico della biga alata alla teoria delle passioni in Aristotele; altri hanno esplorato teorie contemporanee come quella di Martha Nussbaum. Altri ancora hanno approfondito settori disciplinari come l'antropologia culturale e le neuroscienze, prendendo spunto dalle teorie di Ekman, Goleman, Damasio, Rizzolatti, facendo ricerche sui disturbi di personalità o sul concetto di inculturazione.

Tutti questi spunti sono stati valutati con resoconti descrittivi i cui indicatori principali sono stati: padronanza dei contenuti filosofici; uso del lessico specifico; capacità di rielaborazione critica ed efficacia argomentativa; pertinenza dei riferimenti culturali.

Gli aspetti più direttamente legati all'argomentazione e alla retorica sono stati allenati nella fase laboratoriale (come ad es. l'argomento *ad hominem*, l'argomento analogico, la *reductio ad absurdum*, i vizi di circolarità, la fallacia del *cherry picking*) e in attività precedenti: sempre a titolo di esempio, nella prima parte dell'anno abbiamo lavorato su una disputa di filosofia politica e una delle attività laboratoriali del modulo era "le tue obiezioni a Hobbes" sui capitoli 13 e 17 del *Leviatano*.

Il dibattito simulato in classe diventa qui spazio di mediazione didattica e *scaffolding* cognitivo. Si mettono alla prova le proprie intuizioni e ricerche, l'interpretazione del topic, i possibili sentieri argomentativi. Qui il docente-facilitatore ha occasione di intervenire nella "zona di sviluppo prossimale" degli studenti e contemporaneamente effettuare una valutazione formativa autentica. Essa diventa spazio di co-insegnamento e co-apprendimento nel momento in cui ogni membro della comunità diventa tutor dell'altro in un processo formativo di controllo e scambio reciproco (si valuta ad esempio quale sia l'argomento migliore da usare qualora intervenga una determinata obiezione). Lo studente ha la possibilità di guardare al proprio modo di risolvere i problemi da prospettive altre ed è parimenti al centro di una attività metacognitiva quando diventa guida per il compagno.

### *Terza fase: La disputa come valutazione formativa e sommativa*

Il progetto si è concluso con un evento finale dal titolo: "Emozioni e ragione: quale rapporto?", che prevedeva un doppio confronto con un'altra classe quarta di un altro liceo romano. Entrambe le classi sono state divise in due squadre e ciascuna di esse ha dibattuto su uno dei due topics in programma; l'estrazione a sorte del *topic* è stata effettuata il giorno stesso.

Nella valutazione sommativa ho tenuto conto sia di quanto emerso nella fase laboratoriale, sia della *performance* in sede di disputa. È interessante notare come non sempre chi mostra delle ottime competenze nella fase di ricerca e laboratorio riesca poi a restituirle anche nel *public speaking*. E viceversa, chi nella fase di ricerca ave-

va mostrato poca autonomia e inventiva, nel momento finale pubblico si è rivelato molto capace. Ciò non deve indurci a pensare che le conoscenze siano andate “perse” o improvvisamente “ritrovate” nell’esposizione orale, ma deve ricordarci che ogni persona ha i suoi peculiari punti di forza e che questo tipo di attività ci aiuta a comprendere in quali contesti possano meglio emergere (e quali competenze, invece, sono da migliorare).

### *Quarta fase: debriefing*

In questa fase l’esperienza diventa concetto. È forse la fase del più autentico *con-filosofo* aristotelico, perché è a questo punto che si verifica l’autentico scambio reciproco tra studenti, e tra studenti e docente. La discussione in gruppo ha portato gli studenti verso un apprendimento significativo<sup>23</sup> dell’esperienza didattica vissuta. Alla fine, mediante un questionario di valutazione del progetto<sup>24</sup>, sono emerse considerazioni interessanti e anche indicazioni utili per me per migliorare l’attività in futuro.

## 4. Osservazioni e riflessioni

### 4.1 Filosofia come sapere interdisciplinare

Il progetto ha permesso agli studenti di trasformare conoscenze in competenze, affrontando temi interdisciplinari a partire da strumenti e problemi filosofici. Sono stati discussi, ad esempio, il lascito di Cartesio, l’attualità del metodo geometrico di Spinoza, l’uso filosofico della letteratura in Rousseau, nonché i legami tra neuroscienze e teorie classiche delle emozioni.

Gli studenti hanno sviluppato competenze-chiave attraverso la scrittura cooperativa del *paper*, il lavoro di gruppo e la *peer education*. Hanno esercitato il pensiero critico, la creatività, il *problem solving* e le competenze digitali. In linea con l’idea di Morin di una “testa ben fatta”<sup>25</sup>, la filosofia si è dimostrata disciplina centrale per promuovere l’interdisciplinarietà, come richiesto dalle *Indicazioni nazionali*, dal PECUP e dall’Esame di Stato. L’attività si è intrecciata con altre discipline come storia e italiano, favorendo connessioni tra saperi. Infine, ha contribuito allo sviluppo delle “competenze di cittadinanza” previste dal D.M. 139/2007, quali la collaborazione, la partecipazione, la meta-riflessione sul proprio apprendimento.

23 D. Ausubel, *Educational psychology: a cognitive view*, Rinehart & Winston, New York 1968, tr. it. *Educazione e processi cognitivi. Guida psicologica per gli insegnanti*, Franco Angeli, Milano 1998.

24 Di seguito riporto alcuni risultati quantitativi del questionario: Il tema generale emozioni-ragione è piaciuto “molto” a circa l’80% degli studenti; per il 92% il modulo è stato concepito per consentire a tutti di partecipare pienamente; il 68% della classe ha lavorato in modo “buono” o “eccellente”. L’80% ha considerato “molto buono” o “eccellente” il contributo del progetto alle proprie conoscenze e abilità. Per 21 studenti su 25 l’attività è stata divertente e stimolante. Per il 52% il progetto ha addirittura superato le aspettative iniziali.

25 E. Morin, *La testa ben fatta*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.



## 4.2 Fare filosofia come “parto nel bello”

Nella progettazione dell'attività, il punto di partenza è stato il bisogno reale degli studenti: il desiderio che li motivasse a discutere. Gli studenti, in tal senso, sono “gravidi”, cioè portano dentro un'urgenza di pensiero e di parola, che è emersa chiaramente anche dal *debriefing* e dai questionari. Il tema delle emozioni ha intercettato tale bisogno e si è rivelato il terreno più fertile per unire due obiettivi educativi centrali: stimolare la motivazione e l'interesse, e al tempo stesso sviluppare metacognizione e consapevolezza di sé. Attraverso concetti come “regime emozionale”, “simpatia”, “pietà”, “inculturazione”, gli studenti hanno imparato a distinguere, riflettere, osservare le proprie emozioni anche nel loro funzionamento fisiologico e culturale.

Alcuni feedback sono emblematici: «Sicuramente trattare questa tipologia di argomenti più attuali e che interessano in generale tutti gli studenti è molto produttivo» (Asia); «il contatto diretto con altri studenti» (Simone); «essere riuscita a discutere con persone che non conoscevo, e quindi essermi spinta oltre ciò che avevo paura di affrontare» (Giulia).

Tali parole confermano come pratiche attive abbiano favorito un apprendimento significativo, che si discosta da pregiudizi diffusi tra i docenti: che le metodologie attive siano dispersive, inapplicabili o tempo mal speso. Il progetto ha dimostrato, al contrario, l'efficacia del *cooperative learning* e del *debate*, che si sono rivelati strumenti utilissimi per potenziare capacità logiche, argomentative e relazionali. La disputa regolamentata, in particolare, ha rafforzato competenze disciplinari centrali in filosofia, come il giudizio critico e la capacità di costruire argomentazioni solide. Gli studenti hanno imparato a chiedersi: come si difende un'opinione? Cos'è una buona argomentazione? Come riconoscere e utilizzare prove? Le parole di Beatrice chiariscono bene il senso dell'attività realizzata: «credo il fatto di saper trovare le informazioni giuste e saperle spiegare secondo il mio modo e in modo sicuro, mantenere la calma e saper dialogare e rispondere a persone che non sono d'accordo con me, supportare le mie compagne e saper affrontare tutte insieme momenti di difficoltà». Vittoria aggiunge: «l'aspetto delle obiezioni ti porta a riflettere molto velocemente [...] smontare gli argomenti altrui è divertente anche se complicato e aiuta a ragionare».

A ciò si aggiunge il lavoro sull'*ethos*: interrogarsi sulle proprie credenze, esplorare la base emotiva e culturale delle opinioni morali. E, infine, il *pathos*: l'ascolto, la gestione dei turni di parola, il riconoscimento del punto di vista altrui, la capacità di decentrarsi.

In breve, il progetto è stato utile alla costruzione di competenze affettivo-relazionali, che erano una parte importante degli obiettivi a lungo termine che ci eravamo prefissati. Gli studenti stessi ne testimoniano la funzionalità.

Rama ha apprezzato: «Il confronto con i miei compagni e lo studio che ha portato alla costruzione di questo progetto». Martina: «mi è stata molto utile, soprattutto per quanto riguarda il relazionarmi con gli altri in un ambito che mi era completamente sconosciuto e in cui ho avuto modo di mettermi in gioco uscendo dalla mia *comfort zone*». Chiara: «grazie a questi dibattiti sono riuscita anche a mettere da parte l'orgoglio cercando di

ascoltare tutti i pareri [...] ci siamo aiutati come classe [...] siamo più uniti [...] mi ha portato a scoprire punti di forza e di debolezza».

La classe si è così trasformata in una vera e propria “comunità di apprendimento”, un ambiente dove cognizione, metacognizione e motivazione convergono nell’apprendimento significativo. Il docente ha assunto il ruolo di facilitatore di processi cognitivi attivi, mentre gli studenti si sono “scoperti” efficaci e consapevoli del proprio modo di imparare. La classe, intesa anche come “comunità di ricerca”, è stata tenuta insieme da contenuti filosofici, procedure del dibattito, dubbi condivisi, paure, decisioni collettive, riconoscimenti reciproci. In questa dimensione, il dialogo e la ricerca sono diventati al tempo stesso forma e contenuto dell’apprendimento: l’oggetto della ricerca è diventato il soggetto.

#### 4.3 Metodo “storico” o “problematico”?

A conclusione del percorso, si può ribadire l’infondatezza dell’opposizione tra metodo storico e approccio tematico o zetetico. La consapevolezza storica si è rivelata uno strumento euristicamente efficace nel confronto tra teorie moderne e contemporanee sulle emozioni. Il dialogo con i testi ha restituito vitalità al pensiero filosofico, sottraendolo alla standardizzazione scolastica. Questioni attuali, come autoregolazione emotiva, autoefficacia o origine sociale dei regimi emotivi, sono state messe in relazione con autori della modernità. Ne emerge un modello didattico articolato in cinque assi: confronto con i testi, prospettiva tematica, contesto storico, studio dell’autore e apertura interdisciplinare.

Come il lettore avrà già intuito, l’efficacia didattica di questo approccio si evince anche in termini di competenze apprese e di cambiamento formativo: nel corso delle attività proposte gli studenti hanno imparato a estrapolare una tesi filosofica da uno o più testi (anche non prettamente filosofici); a saperla confrontare criticamente con altre; a riconoscere uno stile argomentativo; a padroneggiare alcuni strumenti retorici di base; a saper usare meglio il lessico specifico filosofico e a migliorare le competenze metacognitive.

#### 4.4 Come miglioreresti questo progetto?

Una questione emersa nell’autovalutazione del progetto ha riguardato le sue potenzialità di miglioramento. Va premesso che la prima difficoltà è stata superare l’abitudine all’impostazione trasmissiva della didattica, in un contesto ancora fortemente vincolato a logiche curriculari e valutative tradizionali. Abbiamo, inoltre, notato che la figura del docente come facilitatore ha richiesto un equilibrio delicato tra apertura alla libertà argomentativa e guida epistemica. Le difficoltà riscontrate nel dibattito – digressioni, insicurezza nell’esposizione orale – hanno segnalato la necessità di un progressivo allenamento al confronto pubblico. La richiesta ricorrente è stata quella di svolgere maggiori occasioni di esercizio: «Vorrei fare più pratica per allenarmi di più agli eventuali dibattiti» (Aurora); «farei più dibattiti in classe, per prepararmi al meglio a un dibattito con un’altra scuola» (Alice). L’alta disponibilità a replicare l’esperienza (circa i 2/3 del gruppo) indica una consapevolezza crescente: la discussione razionale si apprende esercitandola.

## Conclusione

Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein afferma che il compito della filosofia è «indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola» (§109). Tale immagine esprime efficacemente il ruolo liberatorio della riflessione filosofica: aiutare a disincagliare l'intelletto dagli inganni in cui cade. Se letta in chiave didattica, questa metafora può essere declinata in due sensi.

Da un lato, la mosca è lo studente che fatica a comprendere la filosofia, che ne mette in discussione l'utilità o, più in generale, si interroga sul senso di sé, sul proprio futuro. Dall'altro lato, la mosca è il docente stesso, spesso disorientato nel tentativo di suscitare ascolto, lasciare un segno, affrontare i vincoli istituzionali, interpretare le norme.

Mutuando la "forma-filosofia" di Wittgenstein, potremmo dire che non esiste un'unica via per "vedere" l'uscita: vi sono "differenti metodi, differenti terapie". La filosofia, in questa prospettiva, si configura come un insieme di pratiche capaci di riorientare lo sguardo, di trasformare l'esperienza. Le strategie didattiche che rispondono ai bisogni degli studenti e generano in loro soluzioni significative rendono queste esperienze dure, quasi "eteree".

Ciò che conta, dunque, e spero sia emerso dal racconto di questa esperienza didattica, è la traccia emotiva lasciata dall'esperienza educativa: l'aver partecipato a qualcosa di bello, coinvolgente, che ha "mosso fuori", incuriosito e unito. È in questo legame affettivo che si radica, a mio parere, un certo modo di intendere la filosofia e la scuola, intesa nel suo senso originario di *scholé*, cioè come il tempo in cui ci si riposava dalle fatiche della vita quotidiana per dedicarsi allo studio, al ragionamento, alla cura di sé.

Questo è l'*eros* che non dobbiamo sopire, questa è la sfida che dobbiamo e possiamo raccogliere. Non è facile, è un compito complesso, dicevamo all'inizio. Richiede formazione e impegno costanti. Eros è una spinta vitale pro-creativa che parte da una mancanza e che evoca allo stesso tempo la necessità di combattere per difendere ciò che si genera nello spazio contingente della relazione educativa. Questo atteggiamento Platone lo chiama *spoudé*: cura premurosa, zelo, ma anche fatica, impegno assiduo. In latino, poi, questa parola diventa *studium* (a volte tradotta come "amore", "passione", "entusiasmo").

Teniamo a mente, quindi, che l'attività dell'insegnare consiste in un prendersi cura, ma anche in un venir meno per aprire la possibilità dell'Altro.

Questo è il dono più importante che noi docenti, con la filosofia, possiamo fare ai ragazzi.



a cura di Tamara Tagliacozzo

*Scrivere non è certo imporre  
una forma (d'espressione)  
a una materia vissuta.  
Scrivere è una questione di divenire,  
sempre incompiuto, sempre in fieri,  
e che travalica qualsiasi materia vivibile  
o vissuta. È un processo,  
ossia un passaggio di vita  
che attraversa il visibile e il vissuto.  
La scrittura è inseparabile dal divenire.*

## **Lecture**

**Giulia Sfamemi Gasparro**

*Una lettura di A.M. Storoni Piazza, L'ultima soglia: origine del concetto di "aldilà" nella Grecia arcaica. Osservazioni storico-religiose*

## **Recensioni**

**Mette Lebech**

*Angela Ales Bello, Edith Stein and Edmund Husserl. Philosophical Exchanges*

**Antonella Pillozzi**

*Milena Gammaitoni, La sociologia. Storia e storie. Teoria e ricerca empirica*



-  **Editoriale**
-  **Il tema di B@bel**
-  **Spazio aperto**
-  **Ventaglio delle donne**
-  **Filosofia e...**
-  **Immagini e filosofia**
-  **Giardino di B@bel**
-  **Libri ed eventi**



GIULIA SFAMENI GASPARRO\*

UNA LETTURA DI A.M. STORONI PIAZZA, *L'ULTIMA SOGLIA: ORIGINE DEL CONCETTO DI "ALDILÀ" NELLA GRECIA ARCAICA*: OSSERVAZIONI STORICO-RELIGIOSE<sup>1</sup>

**Abstract**

This paper proposes a critical reading, from a historical-religious perspective, of a volume that aims to analyze the development of eschatological concepts in the archaic period in Greece, in contact and comparison with the contemporary cultures of the Near East.

**Keywords:** Eschatology, Greece, Near East

Volume dal titolo accattivante, *L'ultima soglia. Origine del concetto di "aldilà" nella Grecia arcaica* di Anna Marina Piazza Storoni. Il testo mi ha invitato alla rilettura di un'ampia parte della mia esperienza scientifica che, "sulle orme" del mio Maestro Ugo Bianchi, studioso profondo del mondo greco, con particolare attenzione alle tradizioni mistiche e misteriche di pertinenza demetriaca e orfico-pitagorica, era maturata negli anni – nel contatto e nel confronto con diverse tradizioni religiose – attraverso le indagini su "Misteri e culti mistici di Demetra", muovendo dalla Grecia appunto per allargarsi al mondo mediterraneo d'età ellenistica e imperiale romana, con le nuove forme culturali di tipo esoterico-iniziatico aggregate – in questo periodo e per evidente influsso greco – alle figure di divinità "orientali", dall'egiziana Iside all'iranico Mithra<sup>2</sup>.

Con chiarezza proprio ad apertura del volume l'Autrice (*Introduzione*) enuncia il suo impianto metodologico e le sue finalità, che in sintesi seguono:

l'evoluzione della concezione di morte in Grecia, a partire dall'epica (IX-VIII sec. a.C.) fino agli anni che precludono alla produzione filosofica ateniese (V-IV sec. a.C.), al fine di

\* Università degli Studi di Messina – [rosagiulia.gasparro@libero.it](mailto:rosagiulia.gasparro@libero.it).

1 A.M. Storoni Piazza, *L'ultima soglia: origine del concetto di "aldilà" nella Grecia arcaica*, Mimesis/Axolotl-Studi sulle religioni n.13, Milano-Udine 2023. La presentazione del volume si è svolta presso l'Istituto di Studi filosofici, Roma 24 novembre 2023. Mantengo in questa sede lo stile colloquiale dell'Incontro, in cui ho lasciato ampio spazio alla voce dell'Autrice, senza entrare nel merito delle interpretazioni dei vari contesti storici chiamati in causa, impossibile in questa sede.

2 Mi sia permesso ricordare alcune tappe di questo percorso: G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1986; *Le religioni del mondo ellenistico*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*, I, *Le religioni antiche*, Laterza, Bari 1994, pp. 409-452; *Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Giordano, Cosenza 2003; *Problemi di religione greca ed ellenistica. Dei demoni uomini*, Giordano, Cosenza 2009. Una recente discussione della tematica misterica in J.N. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Münchner Vorlesungen zu antiken Welten, Bd. 1, De Gruyter, Boston 2014.



individuare i fattori che contribuirono a pensarla non più come una fine, ma come un passaggio di soglia". Da cui una considerazione dell'essere umano e il delinearsi di una percezione di uomo sempre più complessa e profonda. Al mutare della concezione antropologica non poteva non fare riscontro anche un cambiamento della visione della morte.<sup>3</sup>

Vasto e complesso progetto che vuole affrontare i fondamenti stessi della storia culturale e religiosa dei Greci, nelle loro origini e nel loro sviluppo, temi su cui si è esercitata e continua a esercitarsi la ricerca scientifica, con una produzione di opere notoriamente assai ricca e spesso con soluzioni diverse se non contrastanti sui diversi temi affrontati, sulle figure e le opere che occupano questo denso scenario<sup>4</sup>.

L'autrice è pienamente consapevole di questa situazione e, come è inevitabile, compie delle precise scelte, nel metodo e nei contenuti, in questo vasto panorama storiografico, per costruire il proprio discorso e giungere a precise prese di posizione sui temi affrontati. Nel presentare il suo percorso, pertanto, intendo limitarmi a illustrare i punti forti di questo discorso, lasciando al lettore il compito di valutarne il significato e le possibili alternative, non essendo possibile di volta in volta entrare nel merito delle scelte operate, sia sul piano delle fonti esaminate sia sul versante delle posizioni critiche adottate.

I due capitoli dedicati rispettivamente a *Omero e la negazione dell'oltre* e a *Esiodo e la morte come imprevedibilità*, si articolano su un'ampia discussione delle opere poste sotto l'autorità dell'uno e dell'altro autore. Le conclusioni a cui la studiosa perviene, efficacemente riassunte mostrano come secondo Omero (p. 12) «la morte dell'essere umano costituisce una fine definitiva e inappellabile».

«Anche Esiodo» – continua la studiosa – «parla della morte come di una calamità inevitabile, perennemente in agguato perché non prevedibile e neppure passibile di essere esaltata con il canto poetico. Gli uomini concludono la loro vita come gli animali e le piante, dopo il decesso si cancella di essi ogni traccia» (p. 13).

Anche in questo caso la successiva ampia analisi dei due poemi esiodei conferma tali asserzioni, ma pure articola la prospettiva, sia nella descrizione del processo teo-cosmogonico che sbocca nell'attuale ordine cosmico e divino, con le ripartizioni delle *timai* tra le varie figure che lo compongono, secondo i presupposti della struttura dinastico-dipartimentale che connota l'orizzonte religioso greco in tutto il corso del suo sviluppo storico e che nella *Teogonia* esiodea trova fondamento e giustificazione, sia negli *Erga*.

Qui il mito di Prometeo pone in luce il reticolo di rapporti che, nonostante il grande divario di natura e di potere, connette dèi e uomini e si esprime in particolare nella prassi sacrificale, nella quale l'uomo è soggetto attivo poiché – sull'esempio prometeico – fa le parti della vittima fra dèi ed uomini e in tal modo li separa ma pure strutturalmente li collega e attribuisce ai secondi il compito attivo di "alimentare" i primi, garantendo l'ordine cosmico.

3 A.M. Storoni Piazza, *L'ultima soglia: origine del concetto di "aldilà" nella Grecia arcaica*, cit., p. 11.

4 Segnalo soltanto U. Bianchi, *Teogonie e cosmogonie*, Universale Studium, Roma 1960 e *La religione greca*, UTET, Torino 1975; rist. 1989, 1992; W. Burkert, *Die Griechische Religion der archaischen und Klassischen Epoche*, Kohlhammer, Stuttgart 1977: tr. it., *I Greci*, voll. 1-2, Jaca Book, Milano 1984; rist. *La Religione greca di epoca arcaica e classica*, seconda edizione italiana con aggiunte dell'Autore e con una Prefazione di G. Arrighi, Jaca Book, Milano 2003.

Dopo un capitolo dedicato all'interpretazione di quei "racconti tradizionali" che sono i *mythoi*, tema sempre presente all'attenzione degli studiosi del mondo greco e di tutte le culture che a vario titolo conoscono il fenomeno delle narrazioni relative alle origini e alle figure, divine e umane, che le popolano, narrazioni ritenute a vario titolo fondatrici dell'attualità (*Credere nei miti*), in cui si dimostra buona informazione della relativa storiografia, si passa alla seconda parte del saggio, che si intitola *Una nuova consapevolezza di sé*. Qui si illustrano alcune importanti acquisizioni culturali che la Grecia persegue nel contatto con i popoli vicini, in particolare orientali, quale l'alfabeto fonetico trasmesso dai Fenici, che si sostituisce alle scritture lineari A e B, e il processo di graduale passaggio dalla cultura orale alla redazione di opere scritte, che trova espressione soprattutto nella Ionia del VI sec. a.C., nelle opere dei cosiddetti autori "presocratici" che la moderna storiografia preferisce definire "sapiienti".

Contestualmente si constata lo sviluppo di un pensiero "astratto", quella che viene presentata come una perdita di autorevolezza dell'epica e la formazione di una tradizione lirica in cui sempre più potentemente emerge l'impatto del sentimento personale, che connota l'individuo e infine un rapido ma perspicuo sguardo sulla formazione della *polis* e la definizione di quella che viene connotata come *L'identità politica* dell'uomo e della donna, nei rispettivi ruoli e competenze. In questo quadro si ritorna anche sulla visione di tali rapporti nell'epica omerica e sulla "misoginia" esiodea che nella formazione della prima donna, "Pandora", concentra una somma di "doni" e di mali, la quale decide della sorte stessa di tutta l'umanità.

Si viene quindi alla terza parte, che costituisce di fatto il nucleo più ampio e articolato del volume, poiché intende analizzare *La rivoluzione ionica*, cioè quel profondo mutamento della prospettiva umana, cosmica e divina che gradualmente matura nei principali centri greci della Ionia, senza dimenticare l'apporto delle fondazioni italiche, della Magna Grecia e dell'Etruria, fino alle propaggini occidentali dell'espansione ellenica, nella penisola iberica. Qui si delinea un quadro perspicuo dei movimenti di uomini e idee, che coinvolge numerose popolazioni, dai Fenici agli Egiziani, ai Persiani, questi ultimi contigui ai Greci di Ionia e fortemente implicati in una rete di rapporti culturali, politici e militari. Un'importante conseguenza di tali rapporti è indicata nella formazione delle cosiddette "Scuole sapienziali":

L'intensificarsi degli scambi e il conseguente prolungato rapporto con i popoli che credevano in una sopravvivenza oltre la morte, contribuirono a svalutare le concezioni che l'epica aveva tramandato per secoli e a diffondere l'esigenza di una "sapienza" di ordine superiore. Il nuovo modello di "sapienza" (*sophia*) non doveva limitarsi a una semplice raccolta di informazioni (*episteme*) o a una certezza incontestabile (*saphêneia*) e neppure a una "saggezza pratica", "discernimento" (*phronesis*), ma si proponeva di stabilire un contatto privilegiato con il vero, un'esperienza aperta al mistero. Non a caso la ricerca era spesso chiamata con il nome di "via" (*hodòs*), un percorso che non raggiunge mai la meta, ma ricomincia a ogni passo. Rientrano nel concetto di "sapienza" anche fenomeni metapsichici, non esprimibili a parole, come estasi (*ekstasis*), mania (*mania*), entusiasmo (*en-theos*), mantica (*mantikē*), possessione (*ktesis*). "Sapiente" fu chiamato colui che riesce a "uscire da

sé”, che supera i propri limiti, si libera dai vincoli della propria individuazione, varca la soglia del contingente, non solo con la mente, ma con tutto il suo corpo: voce, danza, delirio, ebbrezza. Questo genere di esperienze (che oggi vengono espresse con il termine francese *trance*) consentivano a chi le provava, di porsi su un piano più elevato rispetto a quello delle opinioni correnti, di entrare in contatto con il Tutto.<sup>5</sup>

Ho voluto citare per esteso questa pagina poiché essa esprime in maniera perspicua i tratti distintivi di quel gruppo di “sapianti” le cui fisionomie la studiosa poi esamina in dettaglio, sulla base delle principali fonti, e che non è certo possibile presentare singolarmente. Si tratta di quelle “scuole sapienziali” che a Mileto si formano attorno a Talete, Anassimandro e Anassimene, a Samo attorno a Pitagora, che peraltro si innesta presto nell’area Magno-Greca, con il trasferimento a Crotone, e a Efeso e a Colofone rispettivamente attorno a Eraclito e a Senofane<sup>6</sup>. In questo contesto si pongono alcune aperture comparative nei confronti di quelle culture e religioni “orientali” con le quali la studiosa ritiene di poter individuare elementi di contatto e di affinità.

Si cita così la “riforma” del faraone Amenophis IV (XIV sec. a.C.), il quale assunse il nome di Akhenaton da quello della divinità solare, Aton, che pose al centro di una singolare visione religiosa unitaria, che nella sua intenzione, avrebbe dovuto compendiare l’intero orizzonte egiziano (pp. 191-194). Questa visione è posta a confronto con lo “Sfero” di Parmenide. L’analisi della nozione di Giustizia (*Dike*) che interviene – con significato diverso rispetto alla nozione omerica ed esiodea – in Anassimandro, Solone, Parmenide ed Eraclito induce a un nuovo confronto con il mondo egiziano, precisamente con la dea Maat (pp. 203-205) e la comparazione si allarga alla nozione vedica di Rta e a quella iranica di Asa.

Questi spunti comparativi, dopo un capitolo dedicato a *Una nuova visione di uomo* (pp. 207-248) delineata attraverso un esame delle posizioni dei diversi “sapianti”, sono sviluppati e sistematizzati nel denso capitolo dedicato in maniera programmatica a definire *Il contributo delle civiltà limitrofe* (pp. 229-324), ossia ancora l’Egitto, l’Iran zoroastriano e l’India vedica.

Anche in questo caso non è possibile ripercorrere in dettaglio il percorso dell’A., la buona informazione delle fonti e l’essenziale conoscenza della letteratura critica lo caratterizzano.

Se nello studioso di Storia delle religioni suscita particolare interesse la prefigurazione di una prospettiva comparativa, tuttavia, non si può rinunciare a sottolineare quella che è la “regola aurea” della comparazione medesima, ossia l’attenzione alla specificità

5 A.M. Storoni Piazza, *L’ultima soglia: origine del concetto di “aldilà” nella Grecia arcaica*, cit., p. 166.

6 Ivi, p. 171. Su questo complesso documentario si vedano ora gli interventi di L. Brisson et al. (ed.), *Lire les présocratiques*, PUF, Paris 2012, 2016<sup>2</sup>; R. Saetta Cottone (ed.), *Penser les dieux avec les Présocratiques*, Éditions Rue d’Ulm/ Presses de l’École normale supérieure, Paris 2021; M.L. Gemelli Marciano (a cura), *Presocratici*, vol. I *Sentieri di Sapienza attraverso la Ionia e oltre da Talete a Eraclito*, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 2023 e *Presocratici*, Vol. 2: *Sentieri di sapienza da Velia ad Agrigento da Parmenide a Empedocle*, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 2024.

dei contesti storici in esame, ciascuno collocato in un tempo e in un orizzonte culturale peculiare, e soprattutto la necessaria percezione e valorizzazione delle differenze insieme con le eventuali analogie<sup>7</sup>. Tra i mondi culturali e religiosi evocati, insieme con gli indubbi possibili contatti storici, di fatto sussistono differenze che non è possibile trascurare. Anche il problema dell'espressione linguistica è essenziale, una volta che difficilmente si può ipotizzare da parte dei Greci la conoscenza delle lingue in cui si esprimevano quei mondi chiamati in causa, ciascuno peraltro variegato al proprio stesso interno, nel tempo e nello spazio.

Infine l'ultima e significativa tappa del percorso alla ricerca della "sapienza" è costituita dalla densa sezione riservata a *I misteri*, ossia a quella dimensione dell'orizzonte religioso greco che più vivacemente reca l'impronta dell'originalità rispetto alle culture circostanti, in quanto in larga misura riconducibile alla categoria della "nuova creazione"<sup>8</sup>. In questa sezione l'A. fa rientrare tre fenomeni che, per quanto accomunati da alcuni aspetti e da peculiari tangenze storiche, tuttavia devono essere esaminati distintamente, sempre in funzione del principio che sorregge la comparazione, della ricerca delle analogie ma anche delle differenze. Si tratta innanzitutto del complesso mitico-culturale dei *Mysteria* celebrati a Eleusi in onore di Demetra e della Figlia, Kore-Persefone, la cui più antica testimonianza è fornita dall'*Inno a Demetra* della raccolta dei cosiddetti "Inni omerici" e la cui datazione sembra collocabile intorno al 600 a.C.

Sebbene prima di questa data esistesse nell'area eleusina un impianto residenziale già in età del medio e tardo Bronzo (metà del XIV sec. a.C.), nulla è noto di eventuali pratiche culturali né tantomeno di una loro connotazione misterica, ossia esoterico-iniziatica. L'*Inno* configura una drammatica vicenda che coinvolge la Madre divina e la Figlia e muta profondamente i rapporti fra dèi e uomini. Alla discesa nell'Ade di Persefone in seguito al ratto da parte di Hades, permesso da Zeus, segue il lutto di Demetra, il suo distacco dall'Olimpo, la discesa fra gli uomini presso la sede regale di Eleusi, e infine – con il ritorno stagionale della Figlia presso la Madre – l'istituzione da parte di questa di riti (*orgia*) «che in nessun modo è lecito profanare, indagare o palesare, poiché la profonda reverenza per le dee frena la voce».

La partecipazione a questi riti apre agli uomini una prospettiva positiva oltre la morte («Felice (*olbios*) tra gli uomini che vivono sulla terra colui che è stato ammesso al rito») preclusa invece a «chi non è iniziato ai misteri, chi ne è escluso, (il quale) giammai avrà simile destino dopo la morte, laggiù nella squallida tenebra» (*Inno a Demetra* vv. 475-482). L'abbondanza di beni terreni completa l'immagine della posizione privilegiata dell'iniziato.

7 Mi limito a segnalare alcuni interventi di Ugo Bianchi: *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, Nuovi Saggi 75, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1979; U. Bianchi (ed.), *The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI Congress of the LAHR Rome, 3rd-8th September 1990*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1994.

8 Tra l'ampia produzione di U. Bianchi sul tema, segnalo soltanto due contributi che appunto ne sottolineano gli aspetti "creativi" rispetto al comune orizzonte religioso dei Greci e dei popoli del Vicino Oriente: U. Bianchi, *Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demetra*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 35, 1984, pp. 161-193 e Id., *Initiation, mystères, gnose (Pour l'histoire de la mystique dans le paganisme gréco-oriental)*, in C.J. Bleeker (ed.), *Initiation*, Brill, Leiden 1965, pp. 154-171.

Il culto si celebra nella cittadina di Eleusi, in una sede santuariale fuori della quale non è possibile celebrare gli *orgia* demetriaci, la quale si pone in un rapporto organico con la *polis* di Atene. Questa infatti annualmente garantisce la corretta celebrazione del culto secondo una precisa cadenza calendariale e un personale sacro specializzato. Esso dunque è insieme “politico” e affidato all’autonoma scelta dell’individuo, uomo e donna, greco e “barbaro”, che è coinvolto in un’esperienza personale indicibile che decide della sua sorte oltre-mondana. Tale convergenza di aspetti caratterizza i *mysteria* demetriaci, fino alla conclusione della loro storia nel IV sec. d.C.

La prospettiva “mistica” greca, che pure talora contempla, in tempi e contesti particolari, la forma iniziatico-esoterica dei *mysteria*, abbraccia – come è noto – anche il fenomeno dionisiaco, la storia del movimento pitagorico e l’orizzonte di “quelli attorno a Orfeo” che Platone ben conosce nell’Atene del IV sec., e trova voce in tante, importanti testimonianze letterarie, tra cui un posto importante hanno documenti come il *Papiro di Derveni* rinvenuto presso Salonicco e risalente al V-IV a.C. oltre le *Laminette auree*, rinvenute in Magna Grecia, di cui l’esemplare più antico (da Ipponio) risale al 400 a.C. circa, e in varie aree della grecità orientale fino alla Tessaglia e al Ponto.

A questa documentazione è dedicata l’analisi degli ultimi fondamentali capitoli, quelli appunto che sotto la titolatura *I misteri* intendono illustrare *Un culto diverso* (pp. 327-369) e le relative *Testimonianze letterarie* (pp. 371-396). Anche in questo caso intervengono riferimenti comparativi a formule delle *Upanishad*, al mondo egiziano con la figura di Osiride e le credenze funerarie, oltre che – soprattutto per quanto riguarda le *Laminette auree* – agli enunciati attribuiti ai “sapianti”.

Una rapida conclusione è affidata proprio all’esame di questi documenti. L’A. infatti chiude il suo percorso con questa affermazione:

Lette in questa ottica, più che costituire una guida, esse (*scil.* le *Laminette*) esprimono la consapevolezza della propria duplice discendenza, insieme terrena e divina, suffragata anche dal modo in cui il defunto viene accolto: ‘Felice e beatissimo, sarai dio anziché mortale’. Con questa frase, l’incolmabile divario che, nell’epica, contrapponeva i mortali agli Immortali è stato superato. Le lamine infatti, soprattutto quelle appartenenti al gruppo delle eleusine, mostrano, nel loro insieme, un’importante caratteristica: un’aumentata fiducia in se stesso e nell’essere umano in generale, fiducia che giustifica la letizia con la quale si apprestano a superare l’ultima soglia.<sup>9</sup>

Il lettore che ha seguito questo lungo percorso può allora consentire con queste dichiarazioni, anche se la nozione «di una aumentata fiducia in se stesso e nell’essere umano in generale» non è solo frutto di un processo intellettuale, cognitivo, ma si fonda e si alimenta in una rivelazione “dall’alto” che schiude all’uomo la visione della sua profonda identità, partecipe della stessa natura divina.

---

9 A.M. Storoni Piazza, *L’ultima soglia: origine del concetto di “aldilà” nella Grecia arcaica*, cit., p. 396.

ANGELA ALES BELLO,

*Edith Stein and Edmund Husserl. Philosophical Exchanges*, Lexington Books, Lanham 2025, pp. 222

Angela Ales Bello's *Edith Stein and Edmund Husserl. Philosophical Exchanges* proposes with gentle wisdom and mature erudition a profoundly helpful vision, which also is a summons to do, and to stand in the tradition of, "Classical Phenomenology". So, what is it?; what is "Classical Phenomenology"?

Reading the book, I got the impression that what was being intimated, described, or revealed was something essentially straight and yet flexible in relation to which different positions (in this case those of Husserl and Stein) oscillate: a yardstick, a measure, an ideal. Inadequate images came to mind.

First, Hermes' staff *Caduceus* with its two serpents spiralling up along it and with wings on the top, often mistaken for Asclepius' staff with its single serpent. Both staffs are used as a symbol of medicine, but Hermes' staff *Caduceus* is also a symbol of commerce, perhaps representing the healing properties of equally balanced positions for the purpose of negotiation.

The second image that came to mind is the double helix of the structure of DNA, which spirals around itself by its own double shape, as it enables and sustains life. We understand this shape to be characteristic of all life, while containing in itself the "straight measure" which can be bent (to a limited extent), compressed, and twisted without losing its functionality, probably because it is spiritual in nature and therefore transcends its material substructure.

Classical Phenomenology is of course the return to the things themselves: a discipline so fundamental that no image could be adequate for it. But the two perspectives portrayed, that of Husserl and that of Stein, brought those images to mind: two complementary positions, of a teacher and of a student, oscillating around an ideal and best interpreted in the light of each other. Other positions oscillate around the same standard, but what is so engaging about this book is that the two perspectives in their oscillations "reveal" the standard in its straightness, to an extent I have not seen before.

I note that this vision is gaining ground, also as regards Husserl and Stein. It has for example become relatively common to refer to there being a common position of Husserl and Stein on empathy. The recent study by James Jardine: *Empathy, Embodiment, and the Person. Husserlian Investigations of Social Experience and the Self* (Springer, Berlin 2022), includes, for example, under "Husserlian investigations", Stein's investigation of empathy. Stein, of course, was a "Husserlian" in the sense that she was a student of Husserl and was profoundly inspired by him. Thus, it does make good sense to call her position "Husserlian". But she was also something else and more than this – something that allowed her to complete Husserlian investigations in the most becoming of ways. The synthesis (of Stein's and Husserl's phenomenology of empathy) also allows for what Dermot Moran, for example, refers to as *The Phenomenological Approach* (in



*The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, 2019, pp. 205-215): a collective approach, which significantly contributes to the usefulness of phenomenology for practical research (see for example Max van Manen, *Phenomenology of Practice*, Routledge, London 2014).

Yet, there are aspects about the vision's clarity in Ales Bello's book that surprised me. I had not expected to see that interpreting both Husserl and Stein by means of each other is not only helpful for what concerns "their" understanding of empathy and intersubjectivity, but also for "their" understanding of metaphysics, ethics, and religion. This research agenda seems to me to be a game changer, one that will equip "Classical Phenomenology" to play its role in contemporary philosophy as its mean and straight standard much better than it has hitherto.

Ales Bello's clarity about the straight standard of "Classical Phenomenology" is achieved by means of three insights. The first insight consists in assuming that "philosophical anthropology", despite Husserl's rejection of the term, is central to the inquiry of both authors. It allows for an understanding of "consciousness" to be key to the constitution of the human person and for Stein's religiously informed educational anthropology to find a space directly in the phenomenological project.

The second insight is a sensible handling of the realism/idealism debate so that its excesses are cancelled in both authors. The third insight is a reading of Husserl's metaphysics (from *Grenzphänomene*), that sees it as truly explanatory of his phenomenological position despite its "privacy", understanding this latter to be typically "Protestant" and as such chosen by Husserl.

To illustrate the relative newness and radicality of the focus on "Classical Phenomenology" let me point to two instances of interpretation of Husserl, which despite not reading his understanding of empathy in the light of Stein's and thus acceding to "Classical Phenomenology", has achieved great prominence in the phenomenological tradition.

Emmanuel Levinas, who hosted and translated Husserl's *Cartesian Meditations*, dedicated his entire career to critiquing intentionality as violent as regards the other. His take on Husserl may have been influenced by Heidegger, but it is clear that were one to read *Cartesian Meditations* in the light of Stein's *On the Problem of Empathy*, such a stance as Levinas' would not be likely to occur, nor would it indeed be defensible. Yet, Levinas' many followers, who did not share the vision of "Classical Phenomenology" intimated by Ales Bello and inclusive of Stein's "Husserlian" perspective, *did* think it credible. Reading Husserl on his own – in a manner at odds with "Classical Phenomenology" thus gave rise to some formidable critics of phenomenology.

Another of these is Paul Ricœur. He read Husserl (inclusive even of *Ideas II*, which contained Steinian accents), as not providing a constitutional analysis of the body and therefore as being unable to address the matters he wanted to discuss in his *The Voluntary and the Involuntary (Introduction)*. He had, like Maurice Merleau-Ponty, read Stein's *Psychic Causality*, he could not have arrived at that idea. He would also have been led to the constitutional analysis of the body present in *On the Problem of Empathy*, founding the analyses of the *Contributions*. From the perspective of "Classical Phenomenology"



the body, the psyche, emotions, instinct, and sociality are indeed all phenomena with which Phenomenology deals through both eidetic and constitutional analyses. There is no need to restrict methodology to eidetic phenomenology, as Ricœur with regret proposes as his methodology in *The Voluntary and the Involuntary*.

The emphasis on “Classical Phenomenology” therefore clearly does represent a shift in attention. The new reading of Husserl proposed by Ales Bello reveals that knowing Stein is an aid to knowing Husserl: since it brings out with great clarity what may otherwise be so implicit, that it is easily overlooked. The opposite is also the case: Knowing Husserl is likewise an aid to knowing Stein. This insight will give the reading of Stein’s ontology and metaphysics in the light of Husserl’s new impetus in the years to come.

However, the best of it all is that the focus obtained allows for things to fall into place in the useful discipline that is Classical Phenomenology.

It is the great achievement of Angela Ales Bello to have presented us with the clear vision of it in *Edith Stein and Edmund Husserl. Philosophical Exchanges*. The book crowns a lifetime of work in the service of discipline and is to be welcomed as a milestone.

METTE LEBECH



MILENA GAMMAITONI,

*La sociologia. Storia e storie. Teorie e ricerca empirica*, UTET Università, Milano 2025, pp. 512

Alcuni libri nascono per essere manuali e finiscono per diventare manifesti. L'opera di Milena Gammaitoni, *La sociologia. Storia e storie. Teorie e ricerca empirica*, appartiene a questa categoria. È un testo destinato alla formazione universitaria, ma si offre come un gesto politico e intellettuale di più ampio respiro: un invito a ripensare il senso stesso della conoscenza sociologica nel mondo contemporaneo.

Fin dalle prime pagine si percepisce che l'A. non si limita a descrivere la disciplina, ma la fa vivere, la restituisce alla sua dimensione originaria di racconto collettivo, di dialogo tra biografie, di esercizio etico. Gammaitoni non costruisce un laboratorio di teorie e pratiche. Troviamo la genealogia: un percorso di memoria e di trasformazione, in cui la sociologia viene mostrata come il prodotto di esperienze, crisi, conflitti e tentativi di comprensione del mondo.

La sociologia si fa corpo vivo anche attraverso le vite dei suoi protagonisti e delle sue protagoniste. Diviene scienza che si interroga su sé stessa, che assume la propria parzialità e la trasforma in strumento critico; Gammaitoni non propone un sapere chiuso, ma una pratica di interrogazione continua, un esercizio di consapevolezza.

L'intento didattico, dichiarato, è duplice: formare sociologhe e sociologi competenti, ma anche cittadini e cittadine capaci di leggere il mondo con sguardo critico e responsabilità pubblica.

*Storia e storie*: il titolo è già una dichiarazione di metodo: Gammaitoni sceglie di non separare il tempo delle idee da quello delle vite, la teoria dalla carne che l'ha generata. Ogni concetto, ogni scuola, ogni corrente di pensiero è presentata come risposta situata a un mondo che muta. La sociologia si sviluppa nei quartieri industriali, nelle fabbriche, nei movimenti sociali, nei centri di accoglienza, nelle università che si interrogano sul loro ruolo. È figlia della modernità e insieme ne è la coscienza critica.

La prima parte del volume attraversa le origini della disciplina con una grande attenzione alla genealogia dei saperi, Durkheim, Weber, Simmel non sono monumenti, ma interlocutori in un dialogo ancora aperto. Le loro teorie vengono restituite nel loro contesto storico, come risposte a crisi concrete: la secolarizzazione, l'urbanizzazione, la nascita del capitalismo, la perdita dei legami tradizionali. Gammaitoni rilegge il concetto stesso di "sociale" come costruzione storica. La sociologia, scrive implicitamente, è la scienza dell'inquietudine moderna: nasce per dare forma alla complessità.

Ma accanto a questi nomi canonici, l'autrice restituisce la coraltà dimenticata di voci, esperienze, esperimenti. La sociologia diventa un organismo plurale, un campo attraversato da tensioni, da correnti minoritarie, da sguardi che si sono sottratti o che sono stati esclusi. È in questa polifonia che si gioca la vera innovazione del testo.

Una delle operazioni più originali di Gammaitoni è la reintegrazione delle figure femminili e delle minoranze epistemiche nel racconto della disciplina. Le biografie

di Jane Addams, Harriet Martineau, Charlotte Perkins Gilman, Dorothy Smith, Patricia Hill Collins, Silvia Federici, Nancy Fraser, per citare solo alcune delle protagoniste recuperate, non compaiono come “appendici” al canone, ma come fondamento alternativo, come sapere da cui ripartire per leggere la sociologia nella sua interezza.

Le categorie teoriche, ci ricorda Gammaitoni, non sono mai neutre: nascono da posizioni sociali, da esperienze vissute, da rapporti di potere. La conoscenza è situata e riconoscerlo non è un limite, ma una condizione di verità.

In questa prospettiva, il manuale diventa anche un atto di cura: cura della tradizione, cura delle differenze, cura delle assenze. Il sapere, per Gammaitoni, non è una somma di nozioni, ma una rete di relazioni. E in questo senso il suo progetto didattico si configura come un atto profondamente umanista, un invito a “fare sociologia” come pratica di restituzione e di ascolto.

Sul piano teorico, l’opera dialoga con i grandi manuali internazionali, ma se ne distingue per postura epistemologica in quanto qui si aprono le maglie della teoria e si riconnettono alle domande vive del presente: non si tratta di descrivere il mondo che cambia, ma di interrogare il modo in cui lo osserviamo, i filtri attraverso cui costruiamo la realtà sociale.

La sua riflessione sulla responsabilità pubblica del sociologo è particolarmente significativa: la sociologia non è una disciplina che “guarda”, ma una pratica che “partecipa”. Chi fa ricerca, insegna, scrive o forma agisce dentro la società e produce effetti reali. L’autrice invita a recuperare la dimensione etica della conoscenza, un’idea di scienza come servizio e come responsabilità.

È questo lo sguardo che unisce le due anime del volume: la storia delle teorie e la ricerca empirica, forme di una stessa tensione conoscitiva; teorizzare significa comprendere e trasformare insieme.

La seconda parte del manuale è dedicata alla ricerca empirica, la prospettiva proposta è una prospettiva di triangolazione, intesa come pratica epistemologica: ogni metodo produce una forma di verità parziale e solo nel dialogo tra sguardi si costruisce una conoscenza condivisa.

I capitoli dedicati all’etnografia, all’intervista, all’analisi del discorso e alla ricerca-azione sono densi di esempi e di inviti alla riflessione. Chi fa ricerca in questa prospettiva, non è un osservatore neutrale, ma un soggetto situato, implicato, responsabile.

Fare ricerca significa abitare un campo di relazioni, assumersi la responsabilità della propria posizione, riconoscere la reciprocità tra chi osserva e chi è osservato. Ogni dato, scrive l’autrice, è una relazione, ogni informazione è un incontro.

Questo manuale parla “con” gli studenti, non “agli” studenti. Ogni concetto è accompagnato da domande, esercitazioni, casi di studio, inviti alla scrittura. La conoscenza si trasmette attraverso il dialogo e un’esperienza condivisa; pedagogia della partecipazione, che restituisce alla formazione universitaria anche la sua dimensione laboratoriale.

Gammaitoni affronta con lucidità i nodi emergenti del nostro tempo: le trasformazioni tecnologiche, la digitalizzazione, l’intelligenza artificiale, la crisi ecologica, la sostenibi-

lità. Lo fa con prudenza ma senza timore, riconoscendo che la sociologia del XXI secolo non può più limitarsi a osservare la società: deve misurarsi con i nuovi “attori” che la abitano, dai dati agli algoritmi, dai sistemi di sorveglianza ai dispositivi digitali che modellano i comportamenti collettivi.

La sezione dedicata all’etica della ricerca e all’uso dei dati è tra le più attuali: la raccolta, la gestione e la rappresentazione dell’informazione diventano qui terreno di riflessione morale. La sociologia è chiamata a interrogare il proprio stesso strumento, a chiedersi chi parla attraverso i dati, chi viene rappresentato, chi resta invisibile. È un invito a considerare la tecnologia come ambiente sociale e politico.

Troviamo anche la riflessione sulla sostenibilità e sull’*Agenda ONU 2030* dove vengono collegati la ricerca sociologica e i temi dell’educazione, del lavoro, della cura, della giustizia ambientale: una sociologia transdisciplinare, capace di dialogare con le scienze cognitive, l’informatica, l’etica, la psicologia per affrontare le sfide della società del rischio e contribuire a costruire nuovi paradigmi di convivenza.

Nel testo il linguaggio è chiaro e inclusivo, rifiuta il tecnicismo e restituisce la profondità del pensiero e rigore. La forza del volume non risiede solo nell’aggiornamento dei contenuti o nella ricchezza delle sezioni metodologiche, ma nella visione etica che lo attraversa.

*ANTONELLA PILOZZI*

