

LA FILOSOFIA DEL GIARDINO PLANETARIO. IL PENSIERO DI JANE BENNETT¹

ENRICO MONACELLI²

1. *Questioni realiste*

In questo articolo tenteremo di rendere giustizia a una pensatrice che, a nostro avviso, è stata trascurata o, perlomeno, non sufficientemente approfondita nel dibattito filosofico italiano: Jane Bennett. Per fare questo, però, è necessario collocarla nel dibattito internazionale ricostruendo, seppur sommariamente, il *milieu* in cui il suo pensiero andrebbe ad inserirsi, con particolare riferimento al Realismo Speculativo.

«Pur essendo nato da meno di un decennio, il Realismo Speculativo (RS) è già uno dei movimenti filosofici più influenti nell'arte, nell'architettura e nelle discipline umanistiche»³; così Graham Harman apre il suo libro del 2018 dedicato al realismo speculativo, movimento di cui egli stesso, con la sua interpretazione obliqua dell'opera di Heidegger, volta ad accentuare il ruolo dei non-umani nell'opera del filosofo tedesco e ad accentuare determinate dinamiche individuate dal suo pensiero, è stato padre fondatore. Il libro, dal piglio vagamente agiografico, racconta il primo workshop esplicitamente dedicato al realismo speculativo avvenuto alla Goldsmiths University nel 2007, introducendo per sommi capi il pensiero dei quattro filosofi chiamati a presentare la loro visione del realismo a venire: Ray Brassier⁴, Iain Hamilton Grant⁵, Graham Harman⁶ e Quentin Meillassoux⁷.

Il libro di Harman ha certamente il pregio di dare al lettore una tassonomia precisa del movimento, mostrando in maniera semplice le varie anime presenti al suo interno. Rispetto a esercizi di classificazione più precisi ma più macchinosi, il lavoro di Harman ha, inoltre, il pregio di mostrare in modo chiaro quale sia il nocciolo del discorso realista

1 Dove non espressamente segnalato, le traduzioni dei testi inglesi sono dell'Autore.

2 Università degli Studi di Milano, enrico.monacelli@unimi.it

3 «Though barely a decade old, Speculative Realism (SR) is already one of the most influential philosophical movements in art, architecture, and the humanities» (G. Harman, *Speculative realism: An introduction*, Cambridge, Polity Press, 2018, p. 9).

4 R. Brassier, *Nihil unbound: Enlightenment and extinction*, Basingstoke - New York, Palgrave Macmillan, 2007.

5 I.H. Grant, *Philosophies of nature after Schelling*, London - New York, Continuum, 2006, tr. it. di E.C. Corriero, Torino, Rosenberg & Sellier, 2017.

6 G. Harman, *Object-oriented ontology: A new theory of everything*, London, Pelican, 2017, tr. it. di O. Ellero, Milano, Carbonio, 2021.

7 Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, tr. it. di M. Sandri, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

speculativo senza troppi fronzoli, caratterizzando in maniera riassuntiva ma efficace le varie risposte a questo nucleo problematico. Stando a Harman, i tratti salienti di questo movimento sono ridicibili sostanzialmente a una caratteristica comune: «Si può affermare tranquillamente che i primi pensatori del Realismo Speculativo erano uniti dal rifiuto del correlazionismo, anche se alcuni critici sostengono – erroneamente, a mio avviso – che il correlazionismo non esiste»⁸.

Il termine «correlazionismo», questa strana creatura, fu coniato da Quentin Meillassoux nel suo libro-manifesto *Après la finitude* (2006) per indicare una sorta di anti-realismo occulto che, sempre secondo Meillassoux, percorre tutta la storia del pensiero moderno, da Kant passando per Bergson per arrivare fino a Heidegger e Deleuze. Questo implicito anti-realismo postula, in vari modi e con diversi gradi di virulenza, che ogni correlato oggettivo del pensiero umano deve, per essere tale, essere sempre un contenuto del pensiero soggettivo, elevando in maniera spropositata e indebita il ruolo del soggetto pensante a unico garante dell'esistenza della realtà e negando l'autonomia della realtà stessa rispetto al pensiero umano. Se qualcosa è, lo è per me e per chi, più in generale, pensa. Senza di me nulla sarebbe [per chi pensa]. Citando Meillassoux:

Il correlazionismo consiste nel negare ogni credito alla pretesa di considerare le sfere della soggettività e dell'oggettività l'una indipendentemente dall'altra. Non solo occorre dire che noi non cogliamo mai un oggetto «in sé», isolato dal suo rapporto rispetto al soggetto, ma bisogna anche affermare che non è mai dato di cogliere un soggetto che non sia sempre-già in rapporto con un oggetto⁹.

O come affermano Christoph Cox, Jenny Jaskey e Suhail Malik:

Per il correlazionista il mondo è sempre solo mondo *per il pensiero* o per l'esperienza di un soggetto. L'esistenza di cose in sé, indipendenti dalla loro relazione con il pensare o l'esperire di un soggetto, è o messa tra parentesi come una cosa impossibile o sminuita al livello di una finzione¹⁰.

Il realismo speculativo è, dunque, seguendo Harman, una serie di interpretazioni contrastanti a volte aspramente divergenti, intorno a questo tema comune: la necessità di riscoprire l'autonomia della realtà – tema presentato, però, come sostanzialmente inedito nel dibattito contemporaneo, una vera e propria eresia rispetto al canone maggioritario Occidentale. La lotta contro il correlazionismo viene introdotta come una specie di Big Bang concettuale avvenuto nel 2007 alla Goldsmiths University, una creazione *ex nihilo* e assolutamente senza precedenti. Una disperata asserzione della propria travolgente novità.

Proprio in virtù di questa estrema semplificazione, il resoconto di Harman si rivela

8 «It is safe to say that the original Speculative Realists were united by their rejection of correlationism, though some critics have claimed – wrongly, in my view – that correlationism does not exist» (G. Harman, *Speculative realism* cit., p. 11).

9 Q. Meillassoux, *Après la finitude* cit., p. 19, tr. it. cit., p. 18.

10 «For the correlationist the world is only ever the world *for thought* or the experience of a subject. The existence of things in themselves, independent of their relationship to the thinking or experiencing subject, is either bracketed as inaccessible or dismissed as a fiction» (C. Cox - J. Jaskey - S. Malik, *Realism materialism art*, Annandale-on-Hudson - Berlin, Center for Curatorial Studies, Bard College - Sternberg Press, 2015, p. 17).

particolarmente utile nella sua capacità di mostrare una delle storture più eclatanti del dibattito contemporaneo sui nuovi *ritorni al reale*: la tendenza a presentare questi temi come assolutamente nuovi, in aperta ed esplicita rottura con tutta la tradizione metafisica precedente e, soprattutto, circoscritti a una nicchia estremamente specifica, connotata da etichette accattivanti; una manciata di autori radicalmente incompatibili con il resto della storia della filosofia. Alla base di questo genere di auto-narrazioni, che sono, in fin dei conti, un riflesso della struttura del libro dello stesso Meillassoux, che non riesce a trovare un pensatore tanto realista quanto lui dopo Hume e Locke, c'è una sorta di spasmodica *angoscia dell'influenza*, indisponibile ad ammettere che la svolta realista nel dibattito contemporaneo non è nulla di nuovo o inedito, di riconoscere che questa idea ha assunto la rilevanza che ha avuto grazie al lavoro carsico di varie autrici e autori e, soprattutto, di ammettere che sarebbe necessario uno studio che approfondisse in maniera filologicamente precisa tutte quelle figure che hanno anticipato questa volontà di scoprire il «Grande Esterno» del reale, limitandosi anche solo agli ultimi trent'anni del dibattito filosofico contemporaneo. Anche quando gli autori del realismo speculativo riescono ad ammettere i propri debiti intellettuali, ciò viene fatto più per sottolineare le carenze del pensiero altrui, piuttosto che per valorizzare quella che ormai è una vera e propria tradizione di pensatrici e pensatori intenti a ridefinire il significato del termine *reale*, in continuità con le varie forme di pensiero realista che hanno attraversato la storia del pensiero fino a noi.

Dopotutto, a ben guardare le forme assunte dal ritorno del reale nella filosofia contemporanea, non si può che notare quanto il realismo speculativo sia un promontorio di un continente molto più vasto e sorprendente, continente che si presenta come altrettanto degno di essere definito, per vari motivi, realista, speculativo o anti-correlazionista e che spesso ha influenzato in maniera decisiva la filosofia di chi si è appropriato in maniera così dura ed esclusiva di queste parole. Dalla ricezione di Deleuze nel mondo anglosassone, guidata da Manuel DeLanda¹¹, Brian Massumi¹² e Keith Ansell-Pearson¹³, passando per il materialismo di pensatrici come Elisabeth Grosz¹⁴, Donna Haraway¹⁵, Rosi Braidotti¹⁶ e Genevieve Lloyd¹⁷ o per il pensiero pluralista di autori come Bruno Latour¹⁸ fino ad arrivare a una lunga serie di pensatrici e pensatori contemporanei che hanno lavorato fruttuosamente sui concetti di «materia» e di «reale» come Stacy Alai-

11 M. DeLanda, *Intensive science and virtual philosophy*, London, Bloomsbury, 2002.

12 B. Massumi, *A user's guide to «Capitalism and schizophrenia»*, Cambridge, The MIT Press, 1992.

13 K. Ansell-Pearson, *Germinal life: The difference and repetition of Deleuze*, London - New York, Routledge, 1999; K. Ansell-Pearson, *Viroid life: Perspectives on Nietzsche and the transhuman condition*, London - New York, Routledge, 1997.

14 E. Grosz, *Becoming undone: Darwinian reflections on life, politics, and art*, Durham - London, Duke University Press, 2011.

15 D.J. Haraway, *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*, New York - Abingdon, Routledge, 1991, tr. it. parz. di L. Borghi, Milano, Feltrinelli, 1999.

16 R. Braidotti, *The posthuman*, Cambridge - Malden, Polity, 2013, tr. it. di A. Balzano, Roma, DeriveApprodi, vol. 1, 2020².

17 G. Lloyd, *Part of nature: Self-knowledge in Spinoza's «Ethics»*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.

18 B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991, tr. it. di G. Lagomarsino - C. Milani, Milano, Eleuthera, 1995.

mo¹⁹, Karen Barad²⁰, William Connolly²¹, David Lapoujade²² e John Protevi²³, il dibattito risulta estremamente variegato e non facilmente riducibile a un circolo ristretto di pensatori se considerato in tutte le sue sfaccettature. Anche usando il termine-ombrello «nuovi materialismi», spesso impiegato per identificare molte delle autrici e molti degli autori elencati e che ha prodotto delle lodevoli cartografie concettuali di queste scuole di pensiero estremamente eterogenee²⁴, per definire tutti questi «altri» filosofi del reale, si rischia di abdicare al compito di restituire un quadro complesso ed esaustivo del realismo contemporaneo, eludendo la necessità di affrontare le asperità di ogni singola proposta individuale e riducendo il lavoro di molte e molti a facili slogan, etichette sommarie o giudizi motivati principalmente da un ragionamento che segue la logica del *guilty by association*.

Una delle pensatrici che più è stata colpita da questo mancato esercizio filologico è certamente Jane Bennett, una delle filosofe che più incessantemente ha lavorato a una nuova definizione del reale lontana dalla necessità di affermare la correlazione fra soggetto e oggetto, ma la cui teoresi non è stata riconosciuta per quella forma di realismo propriamente speculativo che effettivamente è. Pur essendoci stati alcuni tentativi di affrontare criticamente il suo lavoro²⁵, molta bibliografia secondaria resta legata principalmente al testo più famoso dell'autrice, *Vibrant matter* (2010), ignorando completamente la complessa teoresi che Bennett ha ordito dagli anni ottanta a oggi, toccando moltissimi ambiti di studio, dall'etica alla politica fino all'ontologia, e tracciando i contorni di una nuova complicità con il reale, apertamente anti-correlazionista e mossa dalla volontà di «vivere in maniera sostenibile, facendo meno violenza alla varietà dei corpi»²⁶. Una filosofia speculativa in cui tutto risuona in maniera caotica, producendo spontaneamente uno straordinario *giardino planetario*²⁷.

In questo saggio tenteremo di rendere giustizia al pensiero di Bennett, smarcandolo dalla facile riduzione a un nuovo materialismo fra i tanti, mondato da tutta l'originale

-
- 19 S. Alaimo, *Undomesticated ground: Recasting nature as feminist space*, Ithaca, Cornell University Press, 2000.
- 20 K. Barad, *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*, Durham - London, Duke University Press, 2007.
- 21 W. Connolly, *A world of becoming*, Durham - London, Duke University Press, 2011.
- 22 D. Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Éditions de Minuit, 2014, tr. it. di C. D'Aurizio, Mimesis, Milano, 2020.
- 23 J. Protevi, *Life, earth, war: Deleuze and the sciences*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013.
- 24 D. Coole - S. Frost (eds.), *New materialisms: Ontology, agency, and politics*, Durham - London, Duke University Press, 2010; R. Dolphijn - I. van der Tuin, *New materialisms: Interviews & cartographies*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2012; R. Grusin, *The nonhuman turn*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2015.
- 25 Fra i lavori dedicati all'opera di Jane Bennett spiccano: T. Lemke, *An alternative model of politics? Prospects and problems of Jane Bennett's «vital materialism»*, «Theory, Culture & Society» 35 (2018), 6, pp. 31-54; J. Basile, *Life/force: Novelty and new materialism in Jane Bennett's «Vibrant matter»*, «Substance» 48 (2019), 2, pp. 3-22; A.J. López, *Contesting the material turn; or, the persistence of agency*, «Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry» 5 (2018), 3, pp. 371-386; I. Neff, *Vital and enchanted: Jane Bennett and new materialism for nursing philosophy and practice*, «Nursing philosophy» 21 (2019), 2, e12273.
- 26 «live more sustainably, with less violence toward a variety of bodies» (J. Bennett, *Systems and things: A response to Graham Harman and Timothy Morton*, «New Literary History» 43 (2012), 2, p. 232).
- 27 Prendiamo in prestito questa espressione dal lavoro di Gilles Clément, *Le jardin planétaire. Réconcilier l'homme et la nature*, Paris, Éditions Albin Michel, 1999.

complessità della sua proposta teorica. Cercheremo, in altre parole, di mettere in evidenza il cuore speculativo della sua proposta teorica, mostrandone le implicazioni più problematiche. Il nostro obiettivo sarà quello di proporre un resoconto lontano dalle riduzioni del pensiero di Bennett a un generico e, spesso, non meglio definito *neo-vitalismo* o *materialismo vibrante*, posizionando l'ontologia bennettiana in un contesto più ampio in cui la mappatura di ciò che esiste è inscindibile dal compito arduo di delineare un'etica e una politica anti-correlazionista, in cui il non-umano gioca un ruolo attivo e, spesso, controintuitivo. Speriamo che facendo emergere le complessità e le aporie del pensiero bennettiano si possa ispirare una più ampia archeologia delle filosofie del reale contemporanee, aperta alla storicizzazione degli ultimi rivolgimenti del pensiero filosofico continentale e libera dalla pressione di ostentare la propria assoluta e incorruttibile novità. Speriamo, in altre parole, che questo nostro lavoro possa scuotere le pigrizie intellettuali e spingere altre e altri a intraprendere un lavoro di decalcificazione e di scavo della storia della filosofia contemporanea.

Per fare questo, il nostro saggio sarà diviso in tre sezioni dedicate a tre aspetti del pensiero bennettiano. In primo luogo, tratteremo l'etica, partendo dagli ultimi lavori dedicati alla filosofia trascendentalista e cercando di chiarire il concetto di simpatia e decantazione etica nella teoresi di Jane Bennett. In secondo luogo, faremo un passo indietro, scoprendo le radici del pensiero bennettiano e affrontando il problema del politico. Per fare questo, delineeremo il rapporto che Jane Bennett intrattiene con la filosofia hegeliana ed esporremo il concetto di «incanto», cuore della sua proposta politica. In ultima istanza, ci soffermeremo sulla questione ontologica, detronizzandola dalla sua supposta centralità, affrontando il concetto di «forze» e cercando di dare plausibilità all'idea che il lavoro di Bennett possa essere considerato una forma di realismo speculativo anti-correlazionista.

2. Trappole e simpatie

Gilles Deleuze, una delle fonti principali del pensiero di Jane Bennett, fu fra i primi filosofi del canone continentale a notare la forza eversiva della filosofia e della letteratura statunitense a cavallo fra il diciannovesimo e il ventesimo secolo. Mentre molti teorici, capitanati dai membri di spicco della Scuola di Francoforte, vedevano specialmente nel pragmatismo e nelle sue varie declinazioni l'espressione delle forme più becere e filiste del capitalismo a loro contemporaneo, Deleuze scorgeva in America del Nord la nascita di una filosofia rivoluzionaria, capitanata principalmente dal pragmatismo statunitense e mossa da un esistenzialismo etico, volatile e da uno spirito collettivista e comunitario di rara potenza. Per Deleuze, la filosofia e la letteratura statunitense di quel periodo avevano tentato di articolare un pensiero radicale non dissimile dalla teoria rivoluzionaria bolscevica, una vera e propria filosofia della speranza in rivolta, sostenuta da quello che David Lapoujade, commentando la suggestione deleuziana, ha definito una nuova e vitale *dromomania proletaria*²⁸, apertamente avversa alle gerarchie e alla fissità del Vecchio Mondo. Citando Deleuze:

Non si capisce il pragmatismo quando lo si vede come una teoria filosofica sommaria

28 D. Lapoujade, *Du champ transcendental au nomadisme ouvrier. William James*, in E. Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis - Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1998, pp. 265-275.

fabbricata dagli americani. Si capisce, invece, la novità del pensiero americano quando si vede nel pragmatismo uno dei tentativi di trasformare il mondo e di pensare un mondo nuovo, un uomo nuovo in quanto *si fanno*. La filosofia occidentale era il cranio, o lo Spirito paterno che si realizzava nel mondo come totalità, e in un soggetto conoscente come proprietario²⁹.

Per Deleuze, questo nuovo pensiero nomade non si limitava alla filosofia, ma trovava una giustificazione teorica anche nella letteratura statunitense. La ricerca spasmodica della Balena Bianca di Melville diveniva – proprio come, ad esempio, il pragmatismo statunitense – il vettore e il segno evidente di un inseguimento di portata globale, capace di generare nuove forme di pensiero ed esistenza.

Melville delinea già i tratti del pragmatismo che ne sarà il prolungamento. È dapprima l'affermazione di un mondo come *processo*, come *arcipelago*. Neanche un puzzle, i cui pezzi adattandosi ricostituirebbero un tutto, ma piuttosto un muro di pietre libere, non cementate, in cui ciascun elemento vale per sé, ma anche per il rapporto con gli altri: gruppi isolati e relazioni fluttuanti, isole e infra-isole, punti mobili e linee sinuose, perché la Verità ha sempre dei «bordi frastagliati» [...]. Il pragmatismo è questo doppio principio di arcipelago e di speranza [...] Lawrence diceva che era questo il nuovo messianesimo o l'apporto *democratico* della letteratura americana: contro la morale europea della salvezza e della carità, una morale della vita in cui l'anima si realizza solo prendendo la strada, senza altro fine, esposta a tutti i contatti, non tentando mai di salvare altre anime, allontanandosi da quelle che rendono un suono troppo autoritario o lamentoso, formando con gli uguali degli accordi magari fuggitivi e non risoluti, senz'altro compimento se non la libertà, sempre pronta a liberarsi per realizzarsi³⁰.

La riflessione etica di Jane Bennett, esposta in maniera chiara nella sua ultima fatica, *Influx and efflux* (2020), parte da considerazioni simili, da un confronto serrato con un pensiero statunitense ritenuto foriero di valori nuovi, mobili, capaci di proporre una nuova forma di co-esistenza radicale con il resto del vivente. Se, però, per Deleuze, come abbiamo visto, gli epigoni più straordinari di questa speranza rivoltosa erano alcuni pragmatisti, specialmente William James, e alcuni letterati, fra cui spiccano Herman Melville, D. H. Lawrence e Malcolm Lowry, i riferimenti del pensiero etico di Jane Bennett sono più circoscritti e si limitano a due figure cardinali del pensiero trascendentalista americano: Walt Whitman e Henry David Thoreau. Bennett evita completamente qualsiasi filosofo in senso stretto, con l'unica eccezione di Alfred North Whitehead, il quale, però, può essere considerato erede della tradizione americana che si dipana dalla fine del diciannovesimo secolo e l'inizio del ventesimo solo in senso lato e, probabilmente, in una certa misura, in modo improprio. Dopotutto, la stessa Bennett non ha mai nascosto la sua predilezione per la poesia come strumento principe per articolare la sua visione etica. In una risposta ai sistemi filosofici di Timothy Morton e Graham Harman, ad esempio, affermava che: «La poesia può aiutarci a sentire la vitalità nascosta nelle cose e rivelare le trame di connessioni che uniscono il nostro destino al loro»³¹, sostenendo, *de facto*, la

29 G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 110, tr. it. di A. Panaro, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1996, p. 114

30 Ivi, pp. 110-112, tr. it. cit., pp. 114-115

31 «Poetry can help us feel more of the liveliness hidden in such things and reveal more of the threads of connection binding our fate to theirs» (J. Bennett, *Systems and things* cit., p. 232).

necessità di un pensiero poetico in grado di entrare in contatto con ciò che ci circonda in maniera non-intellettualistica e affettiva. Non deve sorprendere, quindi, che in *Influx and efflux* l'etica bennettiana si articola attraverso i versi, piuttosto che attraverso i concetti.

L'etica bennettiana prende le mosse da alcuni versi dell'opera maggiore di Walt Whitman, *Song of myself*, contenuta in *Leaves of grass*. Secondo Bennett, in questi versi Whitman espone una sorta di cosmologia su cui si dovrebbe poter fondare un nuovo *ethos* più-che-umano, in cui i comportamenti del soggetto sono limitati dall'incontro con le forze del mondo che lo agitano, lo penetrano e lo stravolgono. Se per il pensiero correlazionista, il soggetto umano e l'oggetto esterno sono sempre uniti da un legame indissolubile, in cui lo strapotere del soggetto dà senso e ordine alla relazione, per Bennett soggetto umano e oggetto non-umano sono figure provvisorie che partecipano democraticamente a una complicata e dolorosa negoziazione in cui le parti in causa sono unite da uno scambio libero e gratuito. La poesia di Whitman, infatti, recita:

Sea of stretch'd groundswells,
 Sea breathing broad and convulsive breaths,
 Sea of the brine of life and of unshovell'd yet always-ready
 graves,
 Howler and scooper of storms, capricious and dainty sea,
 I am integral with you, I too am of one phase and of all phases.
 Partaker of influx and efflux I [...] ³².

Secondo Bennett, ciò che risulta chiaro è che, per Whitman, il soggetto umano, come tutto il resto dell'esistente, dall'inorganico fino al regno animale, si sostiene e si afferma solo attraverso un incessante movimento di «influssi ed efflussi» – terminologia tratta, secondo lo studioso di Whitman David Reynolds, da Swedenborg³³ – in cui introietta in sé parte del mondo, dona ciò che può e negozia i suoi confini con il Fuori. Quell'«Io» che si staglia alla fine del verso è un risultato postumo e vagamente inessenziale di un processo più ampio e sotterraneo fatto di ingestioni, scontri, perdite e consunzioni. Tutto ciò che esiste non si regge sull'eterna correlazione fra un soggetto-centro e un oggetto-periferia, ma su un costante avanti-e-indietro (*back-and-forth*) fra vari agenti, nessuno dei quali può illudersi di costituire il centro assoluto dei processi che lo sostengono e gli danno forma. Citando Bennett:

«Influsso ed efflusso» invoca quella tendenza ubiqua che porta le cose esterne ad entrare dentro, a confondere le acque, e uscire per partecipare a nuove (vive/mortali) ondate di incontri. Questo processo potrebbe essere chiamato anche Impressione-ed-Espressione, Ingestione-ed-Escrezione, Immigrazione-ed-Emigrazione – nomi diversi per il dentro-e-fuori, l'andare e venire, mentre leteriorità attraversano i confini (sempre permeabili) per divenire interiorità che presto trasuderanno fuori. L'«ed» di influsso-ed-efflusso è a sua volta importante: marca il *tempo di sorvolo*, in cui l'altrimenti che entra fa differenza e diviene differente³⁴.

32 W. Whitman, *Song of myself*, § 22, in *Leaves of grass*, Philadelphia, David McKay, 1891-1892, p. 46.

33 Cfr. D. Reynolds, *Walt Whitman*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

34 «'Influx and efflux' invokes that ubiquitous tendency for outsides to come in, muddy the waters, and exit to partake in new (lively/deathly) waves of encounter. The process might also be called Impression-and-Expression, Ingestion-and-Excretion, Immigration-and-Emigration – different names for the in-and-out, the comings and goings, as exteriorities cross (always permeable) borders

Questo incessante dentro-e-fuori viene descritto da Bennett, sempre sulla scorta di Walt Whitman, come un sistema non-gerarchico di *simpatie e antipatie*, di attrazioni e repulsioni che costituiscono ogni ente e lo posizionano all'interno del cosmo. La poetica di Whitman illumina questa cosmologia carnale e radicalmente non-antropocentrica mostrando le varie simpatie e antipatie che costituiscono l'identità degli enti. Ogni cosa che esiste si sente spinta da forze impersonali e inconsce che la portano a mischiarsi con determinati enti che la circondano, mangiandoli, amandoli e tessendo relazioni, e ad allontanarsi da altri, formando il proprio carattere specifico. Tutta la «prosa del mondo» è dunque costituita da delle vere e proprie regole dell'attrazione, leggi mutevoli e basate esclusivamente sugli incontri contingenti e caotici che attraversano il cosmo stesso. Citando Bennett:

Whitman sperimenta poeticamente una varietà di forme della simpatia, una forza che si esprime «su molte frequenze simultaneamente – erotiche, psichiche, politiche». [...] Sembra star cercando un'alchimia (fisica, psicologica, letteraria) attraverso cui l'ostilità pubblica, l'ansia e la vulnerabilità (connesse alla schiavitù, alla guerra civile, e ai loro effetti duraturi) possano essere trasformate in un sentimento di simpatia egualitaria. Ciò che emerge in Whitman [...] è l'immagine incantevole di un processo ontologico mimetico e infettivo, una (onto)Simpatia a molti livelli che opera a velocità diverse, a vari gradi di specificità, e in vari siti d'espressione³⁵.

Ovviamente, questa visione cosmologica, che andrà approfondita e arricchita nelle prossime pagine, non può essere considerata un'etica fatta e finita. Per ora può essere considerata un'affascinante visione del cosmo che ci pulsa intorno, una lettura interessante del testo di Whitman, ma non ci sono ancora gli strumenti per definirla una vera e propria etica. La carne e il sangue dell'etica bennettiana si possono scorgere, a nostro avviso, solo quando questa visione del mondo viene messa a confronto con i suoi limiti, o meglio, con il suo lato oscuro. Solo in quel momento si può vedere che cosa intende Bennett quando propone un nuovo *ethos* anti-correlazionista e non-antropocentrico. In *Influx and efflux* il lato oscuro di questa etica si presenta sotto forma di uno scontro con due intellettuali del panorama contemporaneo: Roger Caillois, membro della rivista «Acéphale» e uno dei filosofi più importanti della seconda metà del Novecento francese, e il critico Harold Bloom. In questo saggio ci concentreremo principalmente sul primo, con cui Bennett, a nostro avviso, intrattiene un dialogo estremamente proficuo.

Secondo Bennett, l'universo descritto da Caillois, come quello di Whitman, è un universo mosso principalmente da energie affettive. Proprio come per il suo ben più celebre sodale, Georges Bataille, anche per Caillois l'universo ruota grazie a un'*economia ge-*

to become interiorities that soon exude. The 'and' of influx-and-efflux is also important: it marks the *hover-time* of transformation, during which the otherwise that entered makes a difference and is made different» (J. Bennett, *Influx and efflux: Writing up with Walt Whitman*, Durham - London, Duke University Press, 2020, p. x).

35 «Whitman experiments poetically with a variety of shapes of sympathy, a force that expresses 'on many frequencies simultaneously-erotic, psychic, political.' [...] He seems to be pursuing an alchemy (physical, psychological, literary) through which public hostility, anxiety, and vulnerability (connected to slavery, civil war, and their persistent aftermaths) could be transformed into a mood of egalitarian sympathy. What emerges in Whitman [...] is an enchanting picture of a mimetic and infectious ontological process, a multi-layered (onto)Sympathy operating with different speeds, degrees of specificity, and sites of expression» (J. Bennett, *Whitman's sympathies*, «Political Research Quarterly», 69 (2016), 3, p. 608).

*nerale*³⁶, ben più ampia e complessa dell'economia in senso stretto, votata al desiderio e all'amore. Tutto ciò che esiste, per il Caillois di Bennett, esiste grazie a un intreccio di seduzioni che lo identificano e lo consumano, in un costante desiderare e patire. Per Caillois, al contrario di Whitman, questo non significa, però, che l'universo sia uno spazio democratico e non-gerarchico, una sinfonia dissonante ma irenica di simpatie e antipatie. Il cosmo cailloisiano è, al contrario, fatto interamente di trappole. Così, ogni seduzione è, in ultima istanza, votata all'inganno, alla sopraffazione e alla morte. Citando Bennett:

Il primo modello appare nell'inquietante racconto di Roger Caillois in cui si narra l'influsso come «trappola» di uno «spazio» atmosferico, una trappola che attiva la pulsione, già presente nell'organismo, a cessare i propri sforzi di mantenere intatti i propri confini. Caillois qui sta rimodulando la pulsione di morte di Freud, e da questa prospettiva le invitanti «simpatie» che attraversano il cosmo divengono minacce non solo per gli individui ma per il processo di individuazione in quanto tale. Per Caillois, che scrive ai margini del surrealismo nell'Europa degli anni Trenta, le dilatazioni di Whitman sono sinonimo di dissoluzione³⁷.

Per Caillois, ogni simpatia è il prodromo di un'antipatia superiore, più sottile, che spinge l'individuo a odiare sé stesso e i propri limiti, a desiderare di confondersi col resto del cosmo anche a costo della vita. Ogni amore è sempre pulsione di morte e ogni antipatia è sempre un'esca.

Il modello a cui Bennett fa riferimento in questa citazione è una figura, tratta dall'opera di Caillois stesso³⁸, con cui Bennett esemplifica questo orrore libidinale. Per Caillois, l'animale totemico che racchiude in sé le vere inclinazioni della natura tutta è la mantide religiosa, narrata con grandioso afflato poetico nelle sue opere di biologia speculativa. La mantide, sinuosa e umanoide, affascina le sue prede con la sua *potenza lirica*, le sottomette con amore, trascinandole silenziosamente verso morte violenta. Che siano partner sessuali o vittime poco importa, la mantide piega le simpatie del cosmo per troncane il collo ai poveri malcapitati, come ogni altra forza nell'economia generale di questo mondo. Afferma Bennett:

Caillois esplora la figura della mantide come un «magnifico esempio» di forza lirica. I vettori salienti di questa forza sono le forme fisiche: la postura dritta della mantide, la sua grande stazza (per un insetto), le sue braccia piegate e sollevate, le gambe magre, e la curvatura leggera, interrogativa della sua testa triangolare [...]. Molti, se non tutti, dice Caillois, vengono tramortiti dalla mantide antropomorfa e, nei momenti di esitazione, prenderanno e assumeranno alcuni dei suoi ritmi, posture e comportamenti. [...] Il carattere violento del sesso fra mantidi aumenta la forza lirica dell'insetto: la femmina decapita il suo compagno e lo «divora completamente dopo l'accoppiamento». Caillois vede

36 G. Bataille, *La part maudite précédé de La notion de dépense*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, tr. it. di F. Serna, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

37 «The first model appears in Roger Caillois's eerie tale of influx as the 'lure' of an atmospheric 'space', a lure that activates an urge already within the organism to abandon efforts to maintain its borders. Caillois is here inflecting Freud's 'death drive', and from this perspective, the alluring 'sympathies' traversing the cosmos are threats not only to individuals but to individuation as such. For Caillois, who writes from the fringes of surrealism in 1930s Europe, Whitman's dilation is tantamount to dissolution» (J. Bennett, *Influx and efflux* cit., p. 74).

38 R. Caillois, *Le mimétisme animal*, Paris, Hachette, 1963, tr. it. di V. Fidomanzo, Milano, Medusa Edizioni, 2017.

questo incontro mortale come emblematico di una più grande dinamica fra l'individuo (codificato come maschile) e l'ambiente (codificato come femminile): un uomo, come il maschio della mantide, è fatalmente attratto da una femmina che, più *atmosfera* che *individuo*, vuole divorarlo. Un vuoto generico e vorace tenta di abbracciare ogni entità (maschile) individuata³⁹.

Per Bennett, questa visione non è una mistificazione del reale; è, anzi, un completamento necessario della folgorazione whitmaniana. Caillois incorpora in maniera precisa una certa *spinta gravitazionale* verso la dissoluzione che abita le simpatie e le antipatie del cosmo. La resa, però, non può considerarsi una soluzione, e la visione cailloisiana deve essere completata da un vero impegno etico, da una forma-di-vita capace di non negare le asperità del desiderio e di non cedere alla dissolvenza in nero resa esplicita dall'opera dell'autore francese.

In altre parole, la filosofia di Bennett presenta due figure che incarnano le tendenze più estreme dell'economia generale del cosmo: Walt Whitman, cantore delle simpatie dell'universo, e Roger Caillois, pensatore delle conseguenze estreme della seduzione non-umana. Bennett necessita, per unire queste due polarità, di una terza figura, una felice via di mezzo in grado di rendere il cosmo vivibile, di rendere pensabile un'etica che sappia muoversi fra gli influssi e gli efflussi e di riempire lo spazio vuoto creato da questi due opposti inconciliabili. La risposta etica e il completamento di questa economia generale si può trovare, secondo Bennett, nel lavoro di un secondo trascendentalista americano, Henry David Thoreau, e nella sua etica della decantazione.

La decantazione è il processo attraverso il quale due sostanze vengo separate utilizzando la forza di gravità. Spesso consiste nel lasciar precipitare una sostanza solida sul fondo di una sostanza liquida per dividerla da questa. Secondo Bennett, l'etica nel cosmo delle simpatie e antipatie è qualcosa di molto simile: un processo di divisione e di identificazione in cui il soggetto impara a staccarsi dalle forze del mondo costruendo argini porosi e imparando a governare senza violenza i flussi che lo squassano da una parte all'altra. L'etica è dunque l'arte di governare senza autorità la propria esistenza, mossa da un pluralismo esistenziale fondamentale. L'arte di lasciar fiorire le proprie forze e negoziare con quelle altrui: «Decantare l'esperienza (o una bottiglia di vino) significa areare e dunque intensificare (lasciando fiorire) i sapori, le forme, le tonalità, i profumi sottili. Decantare è una modalità di azione che si ottiene senza sforzi»⁴⁰.

Il maestro di questa etica è Thoreau, perché nelle sue opere l'autore americano utilizza la scrittura come tecnica di decantazione delle sue esperienze «estreme» nella natura.

39 «Caillois explores the mantis as a 'magnificent example' of lyrical force. The salient vectors of this force are physical shapes: the upright stance of the mantis, its large size (as insects go), its bent and raised arms, skinny legs, and the slight, inquisitive tilt of its triangular head [...]. Most if not all people, says Caillois, will be arrested by the anthropomorphic mantis, and, in the time of hesitation, will unwittingly take in and take up something of its rhythms, postures, and attitudes. [...] The violent character of mantis sex enhances the insect's lyrical force: the female decapitates her mate and then 'completely devours him after copulation'. Caillois views this deadly encounter as emblematic of a larger dynamic between individual (coded masculine) and milieu (coded feminine): a man, like the male mantis, is fatally attracted to a female who, more an *atmosphere* than an *individual*, wants to eat him up. A generic and voracious void seeks to encompass any individuated (male) entity» (J. Bennett, *Influx and efflux* cit., p. 75).

40 «To decant experience (or a bottle of wine) is to aerate and thereby intensify (by allowing to bloom) its subtle flavors, shades, tones, scents. Decanting is a mode of action that obtains without striving» (ivi, p. 10).

Scrivendo ciò che sente e ciò che è in mezzo a una natura caotica e de-antropizzata, Thoreau impara ad abbandonarsi con arte, a co-esistere negoziando la sua esistenza con i non-umani e con tutti i vari enti. Con i suoi libri, Thoreau si perde con giudizio, imparando ad affermare sé stesso senza negare il mondo o legarlo indissolubilmente a sé, strozzando il potenziale della natura circostante. Per citare il teorico queer Leo Bersani, Thoreau pratica una «solidarietà non di identità»⁴¹. Citando Bennett:

Per Thoreau, l'esperienza stravagante di riconoscersi in un processo a-personale ha l'effetto di turbare l'ordine provvidenziale della natura che lui stesso assimila in sé. Thoreau sperimenta ora una congiunzione «scompigliata» fra il soggetto riflessivo e la non-chalance vegetale. Sente sé stesso non tanto come un essere intersoggettivo quanto come una forma intrecciata⁴².

Questa etica potrebbe, però, essere scambiata per un fatto privato, declinabile solo e soltanto nella vita solitaria di uno scrittore perso nei boschi. Come allargare questa proposta a un ambito collettivo? O, in altre parole, come si potrebbe tradurre quest'etica in una politica?

3. *Incantare il mondo*

Per capire la struttura generale della proposta politica di Bennett è necessario fare un passo indietro e rivolgersi alle prime opere della filosofa. In questi lavori, infatti, Bennett inscena un vero e proprio scontro con la filosofia politica moderna che, a suo dire, è caratterizzata da un'*impasse* ereditata dallo studio della tradizione hegeliana, e tenta di articolare una visione in grado di connettere la sua prospettiva etica, rimasta sostanzialmente invariata col passare degli anni, alla sfera collettiva. Proprio per questa ascendenza hegeliana, in cui legge la cifra di molti malesseri contemporanei, i primi passi mossi da Bennett in ambito politico si configurano come una rilettura di alcuni passaggi cruciali della *Fenomenologia dello spirito*. Più precisamente, Bennett si concentra sulla dialettica fra fede e illuminismo per riscoprire lo scontro mai sopito fra la pulsione di razionalizzare l'esistente tipica dell'uomo moderno e il ritorno costante dell'umano bisogno di ineffabilità e ordine preterumano, usando questo scontro per proporre una possibile via di fuga da questa situazione di stasi nevrotica. La via di fuga, a suo avviso, si trova in un concetto che rifiuta entrambe le opzioni proposte dalla filosofia hegeliana, configurandosi come una sorta di abdicazione del pensiero politico tipico della modernità: l'incantamento. Ma procediamo con ordine.

Nella sua tesi di dottorato, *Unthinking faith and Enlightenment* (1986), Jane Bennett cerca di ricostruire le fondamenta politiche della contemporaneità rintracciandone la struttura generale nella contrapposizione e nella dialettica fra razionalità calcolante e riduzionistica e fede nell'ineffabile, in un ordine trascendente assolutamente non-umano

41 «solidarity not of identities» (L. Bersani, *Gay betrayals*, in *Is the rectum a grave? and other essays*, Chicago - London, University of Chicago Press, 2010, p. 43).

42 «For Thoreau, the extravagant experience of recognizing himself in an apersonal process has the effect of troubling the providential order of nature that he also imbibes. Thoreau now experiences a 'ruffled' conjunction between reflective subjectivity and vegetal nonchalance. He feels himself less an intersubjective being and more an intratwined shape» (J. Bennett, *Influx and efflux* cit., p. 108).

e nella natura miracolosa di tutto ciò che si situa fuori dalla portata delle nostre esistenze. Il pensiero politico contemporaneo, figlio delle storture nevrotiche della modernità, è caratterizzato dall'irrisolvibile scontro fra la volontà di semplificare e comprendere il mondo nella sua totalità e il desiderio di lasciarsi ammaliare da una natura totalmente fuori dal nostro controllo, ordinata da principi trascendenti e dall'origine sostanzialmente divina. In entrambi i casi, il mondo si configura come qualcosa di altro, dissimile e, a volte, ostile, facendo perdere all'uomo moderno ogni senso di appartenenza su questa terra. Questa lacerazione – che ci allontana dal mondo esterno rendendolo un luogo che non ci appartiene e su cui proiettare due pulsioni, la volontà di ridurre il mondo ad un calcolo e la spinta a lasciarsi travolgere dalla meraviglia, mutualmente esclusive e vicendevolmente insufficienti ed estranianti, in quanto incapaci di soddisfare in pieno la nostra vocazione conoscitiva – crea esseri umani e, soprattutto, istituzioni dolorosamente incomplete e caratterizzate da idee e valori inadeguati ad affrontare il presente. In altre parole, scosso da questi due movimenti storici contrastanti e incompleti, la volontà di capire e il desiderio di restare senza parole davanti all'ordine del cosmo, l'essere umano si sente perso e incapace di pacificarsi con l'ambiente che lo circonda, vivendo una sorta di esilio. Citando Bennett:

Il motivo intellettuale del diciannovesimo secolo è stato descritto con la formula «esilio e ritorno a casa», ossia il senso di estraniamento esistenziale del sé e il tentativo di unire il sé a un mondo culturale e naturale più grande. Una ri-unione era considerata necessaria, un nuovo ordine imposto dagli umani veniva ricercato per rimpiazzare la sintesi decadente di religione e tradizione. Per cui il motivo dell'esilio e del ritorno a casa esprime anche il problema della relazione fra il sé, la natura e l'ordine.

Poiché questo motivo è impresso nel pensiero di Hegel e poiché credo che il suo significato si estenda ben oltre il diciannovesimo secolo, sono stata attirata dal tentativo di Hegel di affrontare e risolvere la nostalgia di casa⁴³.

Come si nota da questa citazione, lo scontro assume molte forme nel pensiero moderno e contemporaneo, e Bennett si concentra su alcuni autori, come Charles Taylor e Jürgen Habermas, che incarnano questa aporia moderna in maniera egregia. La matrice fondamentale di questa battaglia si può trovare però, secondo Bennett, nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, testo che ha, sempre a suo dire, analizzato acutamente questa ferita insanabile, ma che non è riuscito a dare risposte soddisfacenti a questo problema restando intrappolato in una visione teleologica di questo stesso conflitto.

Secondo Bennett, Hegel ha posto la guerra fra ragione fredda e calcolante e fede nell'immenso e nell'ineffabile nella maniera migliore possibile, ricostruendo le varie tappe della marcia della fede in Occidente e tracciando i confini del trauma dell'Illuminismo per l'individuo moderno, ma ha anche preteso di poter anticipare lo sviluppo e la

43 «The intellectual motif of the 19th century has been described as 'exile and homecoming', that is, the sense that the self is existentially estranged and the quest to unite the self with the larger cultural and natural worlds. A re-union was deemed necessary, a new and humanly imposed order was sought to replace the decaying synthesis effected by religion and tradition. Thus, the motif of exile and homecoming can also be expressed as the problem of the relation of self, nature and order. Because this motif is emblazoned in Hegel's thought and because I believe its significance extends beyond the 19th century European experience, I was drawn to Hegel's attempt to confront and resolve homesickness» (J. Bennett, *Unthinking faith and the Enlightenment*, tesi di dottorato, University of Massachusetts, 1986, p. 1).

risoluzione di questo conflitto. Inoltre, l'analisi hegeliana si pone rigidamente sotto l'egida della ragione calcolante, simpatizzando implicitamente per il polo illuministico della dialettica, dal momento che, secondo Bennett, essa vede, al culmine di questo scontro fra ragione e fede, una forma di conoscenza più alta, libera dai misteri e dalle oscurità e capace di un'autocoscienza trasparente e piena. In altre parole, secondo Bennett, Hegel pecca di un eccesso di ottimismo e razionalità, anticipando la risoluzione del conflitto e immaginandola come una forma di conoscenza più alta ed esatta.

Il desiderio hegeliano di una conoscenza priva di ambiguità, la sua ricerca di una natura intelligibile, è la ricerca illuminista di una certezza scientifica. Dunque, in un certo senso la descrizione di Hegel della Fede Robusta è già da sempre detta in termini illuministici.

[...] L'interpretazione della Fede come robusta, dunque, si trova nei testi di Hegel; sembra trovarsi lì a dispetto della sua crociata filosofica in nome della chiarezza⁴⁴.

Questa fede hegeliana nella sussunzione di queste due sfere, ragione e fede, entro un'autocoscienza più chiara è, a dire di Bennett, mal riposta e troppo ottimistica. La fine della modernità e delle sue lacerazioni non è vicina e non giungerà grazie a una pacificazione e risoluzione di questi due momenti storici in una più completa forma di ragione. Queste due sfere, come si scorge già nella citazione precedente, si sorreggono a vicenda, ma sono sostanzialmente inconciliabili e il loro scontro si risolve in un'aporia invincibile, in cui i misteri della fede resistono alla riduzione più impeccabile. Citando Bennett:

L'Illuminismo si completa nella disfatta e nella decomposizione. Da una parte, la sua descrizione del mondo attraverso la nozione di utile minaccia di convertire il sé in un mezzo e di minare il suo ideale di libertà; dall'altra, il suo tentativo di realizzare una volontà pura rischia di inglobare il sé particolare in un universale astratto che può solo negare e distruggere, mai costruire e affermare. Pur non essendo riuscito ad eliminare la Fede, al contrario di quanto crede, l'Illuminismo ne ha mostrato alcuni suoi pesanti difetti. Malgrado questi difetti, la Fede mostra quanto l'Illuminismo non possa sostenere le sue convinzioni sulla conoscenza, la scienza o la libertà. Nel loro tentativo di soddisfare i propri ideali, l'Illuminismo e la Fede hanno bisogno l'uno dell'altra⁴⁵.

La soluzione di questa *impasse* secondo Bennett è la coltivazione di un terzo modo di vivere collettivamente il mondo, un modo che non costituisca né un appiattimento sulla fredda ragione né sulla fede disperata nell'immensità: l'incanto. Questa soluzione non è particolarmente originale, dato che questo concetto è stato utilizzato da pensatrici come

44 «The Hegelian desire for unambiguous knowledge, its pursuit of a thoroughly intelligible nature, is Enlightenment's pursuit of scientific certainty. Thus, there is a sense in which Hegel's very characterization of Robust Faith is always already in Enlightenment terms. [...] The interpretation of Faith as robust, therefore, lies within Hegel's texts; it seems to be there in spite of his philosophical crusade for clarity» (ivi, p. 32).

45 «Enlightenment completes itself in disarray and decomposition. On one side, its definition of the world through the notion of utility threatens to convert the self into a means and undercut its ideal of freedom; on the other side, its attempt to realize a pure will threatens to engulf the particular self in an abstract universal which can only act to deny and destroy, never to build and affirm. Although Enlightenment, contrary to its belief, has not eradicated Faith, it has exposed serious flaws in it. Despite these flaws, Faith has shown how neither can Enlightenment sustain its views of knowledge, science or freedom. In their attempt to fulfill their ideals, Enlightenment and Faith require each other» (ivi, p. 78).

Silvia Federici⁴⁶ e Geneviève Lloyd⁴⁷, ma in Bennett ha la caratteristica affascinante di presentarsi contemporaneamente come una possibile soluzione ai dilemmi della modernità e come continuazione collettiva dell'etica della decantazione di cui abbiamo parlato precedentemente.

Ciò che differenzia la *Weltanschauung* dell'incanto (reso qui con il termine *wonder* e successivamente con la parola *enchantment*) è facilmente riassumibile se si tiene ferma l'idea della terza via. L'incanto, infatti, si caratterizza come un né... né..., un rifiuto di essere sia ragione che fede, mantenendo però alcune caratteristiche positive di entrambe. L'incanto, infatti, non è ragione gelida, dato che considera il tutto come un'unità irriducibile ed esterna alla piena comprensibilità umana, che ci stupisce con la sua immensità, ma non è nemmeno fede, dato che non suppone alcun ordine e nessuna trascendenza. È l'accettazione razionale ma stupita dell'inesattezza e del sorprendente, un'accezione del termine che si distacca da quello proposto da Federici e Lloyd le quali, invece, lo associano ad un avvicinamento irrazionale ad un reale inafferrabile. L'incanto, per Bennett, è una fede laica e totalmente immanente e una ragione inselvaticata, destituita della sua *hybris* e collocata ai margini del brulichio del cosmo, che ci pone nel bel mezzo di un mondo in cui noi siamo solo una parte probabilmente inessenziale e trafitta dallo splendore della vitalità di ciò che ci circonda. L'incanto è una fede senza ordine e una ragione senza riduzionismo, che ci solleva dalla nostra alienazione di moderni e ci permette di decantare collettivamente il mondo che ci circonda e la nostra posizione nel cosmo. Citando Bennett:

Quando la prima stella fa la sua apparizione apparentemente dal nulla, noi esperiamo uno stupore che non richiede sforzo o comprensione [...].

L'oscurità e l'inesattezza della notte ci liberano dalla pressione dello spiegare ogni cosa, del conoscere ogni cosa, del rimettere in scena nella nostra mente le strutture e i meccanismi dei fenomeni intorno a noi. L'inevitabile difficoltà di lavorare o di investigare al buio ci esime dal doverlo fare. La luce elettrica ci permette di continuare a farlo in molti modi, ma il suo illuminare ci nasconde il modo in cui ci viene negata questa liberazione. La natura calma ciò che il mondo artificiale aliena, una situazione ironica dato che la natura, a differenza della società, non è di nostra creazione⁴⁸.

Chiaramente, è difficile sostenere che questa non sia una sorta di sussunzione, quel superamento della modernità che lo stesso Hegel auspicava, seppur in una versione più lieve e romantica. Nondimeno, se vogliamo presentare in maniera analitica l'opera bennettiana, è necessario presentare i suoi concetti nei suoi termini, introducendo l'incanto come una forma di superamento della modernità e della sua alienazione totalmente non-dialettica. Secondo Bennett, l'incanto, quel sentimento di spaesamento che ci permette

46 S. Federici, *Re-enchanting the world: Feminism and the politics of the commons*, Oakland, PM Press, tr. it. di A. Curcio, Verona, Ombre Corte, 2021.

47 G. Lloyd, *Reclaiming wonder: After the sublime*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2018.

48 «When the first star makes its appearance seemingly from nowhere, we experience a wonder that does not require effort or even assent [...]. The darkness and inexactitude of the night relieve us of the pressure to explain all, to know all, to re-enact in our minds the structure and mechanism of phenomena around us. The inescapable difficulty of working or investigating in the dark excuses us from the duty to do so. Electric lights enable in many ways, but their illumination obscures the way they deprive us of relief. Nature soothes while the artifact world alienates, an ironic state of affairs given that nature, unlike society, is not our creation» (J. Bennett, *Unthinking faith and the Enlightenment* cit., p. 132).

di vedere una natura non-antropocentrica e di vivere in un mondo senza ordine, è il modo di esistenza che ci fornisce gli strumenti per ricostruire delle istituzioni in cui accogliere la nostra posizione nel cosmo e ripensare la nostra stessa umanità. Citando Bennett:

Può darsi che l'olismo armonioso sia una posizione corretta e che l'etica di un olismo frazionario sia fallimentare, che il desiderio di «lasciar essere l'alterità» non possa essere incorporato in una visione di un mondo in ultima istanza intrattabile, che non ci possa essere espressivismo in un mondo che non voglia farsi ascoltare. Ma ho voluto sondare la possibilità che ci *sia* un terreno comune tra l'olismo armonioso e la tesi di una radicale anti-armonia, sperando che sfidare la teoria che dà al nostro bisogno di sentirci a casa in questo mondo lo statuto di una verità ci porti a sentirci a casa in un mondo che ci resiste intrinsecamente⁴⁹.

Questa tesi, questo ripensamento del politico come modo di esistenza in cui articolare il nostro incanto davanti a un mondo disumano e disordinato è approfondito in *Enchantment of modern life* (2001), testo meno analitico di *Unthinking faith*, il quale poneva il tema dell'incanto in dialogo diretto con il pensiero politico moderno, ma dal tono più chiaro, essendo pensato come una sorta di manifesto di questa uscita dall'*impasse* moderna attraverso l'incanto. In questo testo, inoltre, Bennett assume i toni deleuzo-guattariani e, seppur in misura minore, trascendentalisti tipici del suo lavoro maturo, creando un vero e proprio ponte fra i primi testi politici e la sua successiva produzione etica e ontologica. In ultima istanza, in questo libro, Bennett difende, oltre alle tesi già sostenute in precedenza, l'idea che l'incanto sia proprio, soprattutto, dei movimenti minoritari e degli esseri ignorati dalla visione antropocentrica del mondo, staccandosi dalle analisi hegeliane e proponendo una sorta di mistica degli influssi molecolari, che raggiungerà il suo apice negli scritti etici sul trascendentalismo americano che abbiamo già trattato. Se precedentemente l'incanto era un movimento storico che andava coltivato, ora rappresenta semplicemente una corretta decantazione collettiva dei movimenti minoritari della natura stessa totalmente scollegata dalla marcia della Storia e, in un certo senso, dal problema della modernità. Come afferma Bennett:

Il mondo naturale, a quanto pare, continua a funzionare come serbatoio di incanto. Questo è particolarmente vero per tutte quelle dimensioni della natura che fino a poco tempo fa sfuggivano all'attenzione umana o che operavano sotto la soglia della percezione umana. Le «mere» piante, formiche e idee hanno dimostrato di avere un grado di complessità e di efficacia materiale che gli umani hanno fino ad ora ignorato o sottostimato. Nuove pratiche scientifiche e nuovi strumenti hanno reso queste capacità sensibili, e noi ne siamo sia incantati che inquietati⁵⁰.

49 «It may turn out that harmonious holism is right that an ethic of fractious holism fails, that the desire to 'let otherness be' cannot be embodied within a view of the world as ultimately intractable, that there can be no expressivism that is not attuned to a world ready to be heard. But I have pursued the possibility that there *is* some ground between harmonious holism and the radical anti-harmony thesis, hoping that challenging the theory that lends the status of truth to our need to be at home in the world might make us more at home in a world inherently resistant to us» (ivi, pp. 289-290).

50 «The natural world, it seems, continues to function as a reservoir of enchantment. This is especially true regarding those dimensions of nature that until recently had escaped human notice or operated below the threshold of human perception. 'Mere' plants, ants, and ideas turn out to have a degree of complexity and material efficacy that humans have hitherto ignored or underestimated. New scientific practices and instruments render these capacities sensible to us, and we are

Questa considerazione della natura come serbatoio di incanto e vera fonte di una politica che abbia superato l'*impasse* moderno ci porta, in conclusione, alla questione dell'ontologia. Che forma ha questa natura capace di incantare?

4. *Ontologia delle forze*

L'ontologia di Jane Bennett ha raggiunto la sua massima espressione nel 2010, a metà strada fra i suoi scritti più politici della fine del secolo scorso e i suoi più recenti lavori sull'etica dedicati al pensiero statunitense. Per quanto ogni opera di Bennett sottenda una visione ontologica ben precisa, rimasta sostanzialmente inalterata nel corso degli anni, soltanto in *Vibrant matter* abbiamo il coronamento e la piena esplicitazione di questa mappa concettuale del cosmo. Se tutti gli altri lavori si sorreggono su un'ontologia utilizzata principalmente per sostenere determinate visioni etiche e politiche – si pensi, ad esempio, alle simpatie e antipatie del cosmo whitmaniano – in *Vibrant matter* l'ontologia prende totalmente il sopravvento completando il sistema, se di sistema si può parlare, bennettiano.

L'ontologia di Jane Bennett, che lei stessa definisce un «materialismo vitalista», può essere descritta da tre caratteristiche fondamentali. Innanzitutto, Bennett propone una sorta di pluralismo ontologico, in cui ogni ente rappresenta una sostanza a sé stante, contingentemente legata alle altre sostanze – spesso Bennett le definisce materialità (*materialities*) per accentuare la propria avversione verso una materia singola e individuata – da una rete di relazioni che la formano e la sostengono. Un albero, un cane e un essere umano non sono la stessa materia, sono enti diversi con una loro propria modalità di esistenza, non riducibili a un sostrato ontologico unico.

Nel cosmo di Bennett è insensato parlare di materia al singolare, ma bisogna necessariamente riferirsi a varie materie, radicalmente diverse le une dalle altre, unite in assemblaggi mobili, volatili e contingenti. Utilizzando un termine tratto dalla filosofia di William James⁵¹ e reso celebre da Bruno Latour⁵², una delle fonti principali dell'ontologia di Jane Bennett, il cosmo bennettiano è un «pluriverso» in cui vari enti sostanzialmente eterogenei si scontrano e incontrano producendo il mondo che ci circonda.

Il materialista vitalista deve sostenere che diverse materialità, composte da una serie di protocorpi, esprimeranno forze diverse. Gli esseri umani, ad esempio, possono esperirsi mentre formano intenzioni e mentre prendono distanza dalle proprie azioni per rifletterci su. [...] Umanità e non-umanità hanno sempre messo in scena un'intricata danza. Non c'è mai stato un momento in cui l'agenzialità umana sia stata altro che un reticolo di ripiegamenti di umanità e non-umanità; oggi questa commistione è diventata più difficile da ignorare⁵³.

both charmed and disturbed by them» (J. Bennett, *The enchantment of modern life: Attachments, crossings, and ethics*, Princeton - Oxford, Princeton University Press, 2001, p. 171).

51 W. James, *A pluralistic universe: Hibbert lectures at Manchester College on the present situation in philosophy*, London - Bombay - Calcutta, Longmans, Green, and Co., 1920, tr. it. di M. C. Santoro, Torino, Marietti, 1973.

52 B. Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte, 2012.

53 «The vital materialist must admit that different materialities, composed of different sets of protobodies, will express different powers. Humans, for example, can experience themselves as for-

Ovviamente, questo pluralismo ha il compito non solo di poter considerare il cosmo come un *patchwork* variegato e slegato dalla fissità e immutabilità di una materia singola, in cui possano emergere enti radicalmente imprevisi, ma anche di *provincializzare l'umano*, ente fra gli altri in un pluriverso senza centro. Da questo discende logicamente la seconda caratteristica del cosmo bennettiano: la *agency* distribuita. Secondo Bennett, molta filosofia, specialmente di ascendenza fenomenologica e neo-kantiana, ha relegato la *agency*, ossia la capacità di agire volontariamente producendo effetti e «creando» cose nuove, al soggetto umano, un soggetto dotato di un'intenzionalità rivolta verso un oggetto e capace di agire seguendo un progetto di qualche tipo. Per Bennett, questa impostazione filosofica ha negato agli enti non-umani, dal regno dell'inorganico fino agli animali più simili a noi, la capacità di causare volontariamente effetti in maniera efficace e, a volte, premeditata. Per questo motivo, l'ontologia di Bennett distribuisce la *agency* e la ripartisce, in varie forme e in varie misure, a tutto ciò che esiste. Ogni ente ha la sua specifica capacità di agire e agisce secondo la propria specifica porzione di *agency*. Alcuni enti possono premeditare gli effetti delle proprie azioni, altri immaginarli in maniera un po' più rozza, altri ancora agiscono senza posa e senza scopo, ma tutti esprimono una qualche forma di *agency*. Citando Bennett:

L'efficacia denota la creatività dell'agenzialità, la capacità di far apparire o accedere qualcosa di nuovo. Nella tradizione che definisce l'agenzialità come una capacità *morale*, questi nuovi effetti vengono definiti come qualcosa che è accaduto grazie ad un piano premeditato o un'intenzione, dato che l'agenzialità «è composta non da mero moto, ma da un movimento volontario o intenzionato, in cui il movimento può essere voluto o inteso solo da un *soggetto*». Una teoria dell'agenzialità distribuita, al contrario, non pone un soggetto come causa radicale di un effetto. C'è invece sempre uno sciame di vitalità in gioco. L'obiettivo diviene identificare i contorni dello sciame e i tipi di relazione che si hanno fra le sue parti. Comprendere la fonte generativa degli effetti in uno sciame significa vedere le intenzioni umane come sempre in competizione e confederate con molti altri sforzi, dato che l'intenzione è un come un sassolino gettato in uno stagno, o una corrente elettrica che attraversa i fili o una rete neurale: vibra e si unisce con altre correnti, per condizionarla ed esserne condizionata⁵⁴.

E ancora:

ming intentions and as standing apart from their actions to reflect on the latter. [...] Humanity and nonhumanity have always performed an intricate dance with each other. There was never a time when human agency was anything other than an interfolding network of humanity and nonhumanity; today this mingling has become harder to ignore» (J. Bennett, *Vibrant matter: A political ecology of things*, Durham - London, Duke University Press, 2010, p. 31).

54 «Efficacy points to the creativity of agency, to a capacity to make something new appear or occur. In the tradition that defines agency as *moral* capacity, such new effects are understood as having arisen in the wake of an advance plan or an intention, for agency 'involves not mere motion, but willed or intended motion, where motion can only be willed or intended by a *subject*'. A theory of distributive agency, in contrast, does not posit a subject as the root cause of an effect. There are instead always a swarm of vitalities at play. The task becomes to identify the contours of the swarm and the kind of relations that obtain between its bits. To figure the generative source of effects as a swarm is to see human intentions as always in competition and confederation with many other strivings, for an intention is like a pebble thrown into a pond, or an electrical current sent through a wire or neural network: it vibrates and merges with other currents, to affect and be affected» (ivi, pp. 31-32).

La mineralizzazione nomina l'agenzia creativa con cui vengono prodotte le ossa, e le ossa «hanno reso possibile nuove forme di controllo del movimento negli animali, liberandoli da molte costrizioni e mettendoli letteralmente in condizione di conquistare ogni nicchia libera nell'aria, nell'acqua e sulla terra». Durante i tempi lenti e lunghi dell'evoluzione, dunque, il materiale minerale appare come motore e agitatore, come potenza attiva, e gli esseri umani, con la loro tanto decantata capacità di auto-direzionare le proprie azioni, appaiono come il *suo* prodotto⁵⁵.

L'ultima caratteristica è ciò che lega questi enti e la loro *agency*, quei metodi di assemblaggio che avevamo chiamato simpatie e antipatie trattando l'etica trascendentalista di Bennett. Fin qui, infatti, questo cosmo può sembrare un collage slegato di entità essenzialmente diverse, prive di qualsiasi tipo di legame o unione. Eppure, noi sappiamo che qualche tipo di coesione esiste nel mondo che ci circonda. Il collante che Bennett individua per tenere insieme il suo cosmo con tutti i suoi differenti modi di esistenza sono le forze.

Il concetto di forze, ispirato, in un certo senso, all'opera di Baruch Spinoza riletto da Gilles Deleuze⁵⁶, sempre rigorosamente declinato al plurale, non va confuso con un'idea di materia unitaria. Le forze sono le varie forme di espressione degli enti, i modi in cui questi enti stessi si attualizzano e irrompono sulla scena. Queste forme di espressione non sono però forme individuali e individuate. Ogni ente è abitato da varie forze impersonali e pre-personali (simpatie, antipatie, pulsioni, repulsioni etc.) che lo spingono a esistere in determinati modi e, soprattutto, a connettersi e allontanarsi da altri enti. Ogni ente, nel cosmo di Bennett, è parte di una sorta di campo magnetico che lo attraversa e a cui reagisce in varie maniere, da cui trae la propria espressione. Se la *agency* distribuiva la capacità di agire e produrre effetti in tutto il cosmo, le forze sono le motivazioni che le spingono ad agire e la linfa che mantiene i legami generati fra gli enti. La postulazione di queste forze permette a Bennett di fare a meno di una sostanza unitaria, delegando tutto il lavoro di coesione alle inclinazioni transindividuali che connettono i vari enti. Proprio per questo Bennett può definire il suo materialismo «vitalista»: la materia è sostituita da queste energie vitali immanenti, che tengono il cosmo insieme e ne perpetuano la sua disarmonia generatrice, una vita impersonale in cui la pluralità degli enti esprime le sue inclinazioni liberamente.

Al posto di un ambiente che circonda la cultura umana, o anche di un cosmo che si scinde in tre ecologie, immaginatevi uno spazio ontologico senza alcuna demarcazione equivoca fra esseri umani, vegetali o minerali. *Tutte* le forze e i flussi (materialità) sono o possono divenire vitali, affettivi, e segnalanti. E quindi un corpo umano affettivo e parlante non è *radicalmente* diverso dai non-umani affettivi e segnalanti con cui esso co-esiste, ospita, gioisce, serve, consuma, produce e compete.

Questo campo è privo di divisioni primordiali, ma non è una topografia uniforme o piatta [...].

In questo onto-racconto, tutto è, in un certo senso, vivo⁵⁷.

55 «Mineralization names the creative agency by which bone was produced, and bones then 'made new forms of movement control possible among animals, freeing them from many constraints and literally setting them into motion to conquer every available niche in the air, in water, and on land'. In the long and slow time of evolution, then, mineral material appears as the mover and shaker, the active power, and the human beings, with their much-lauded capacity for self-directed action, appear as *its* product» (ivi, p. 11).

56 G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Verona, Ombre Corte, 2007.

57 «In lieu of an environment that surrounds human culture, or even a cosmos that cleaves into three

E proprio questo onto-racconto, questa nuova narrazione che usa il termine «vivo» per descrivere le diverse agenzialità, distribuite su scale diverse in tutto il reale, chiude e unisce ogni aspetto del sistema bennettiano. In questo onto-racconto, infatti, l'urgenza etica di riuscire a decantare il cosmo si sposa con una descrizione coerente di come sia effettivamente fatto questo cosmo e il progetto di costruire una società e delle istituzioni non scisse fra le esigenze della ragione e le fascinazioni della fede trova un'ontologia coerente in cui attuarsi.

ecologies, picture an ontological field without any unequivocal demarcations between human, animal, vegetable, or mineral. *All* forces and flows (materialities) are or can become lively, affective, and signaling. And so an affective, speaking human body is not *radically* different from the affective, signaling nonhumans with which it coexists, hosts, enjoys, serves, consumes, produces, and competes. This field lacks primordial divisions, but it is not a uniform or flat topography [...]. In this onto-tale, everything is, in a sense, alive» (J. Bennett, *Vibrant matter* cit., p. 116-117).