

NEW MATERIALISM

A cura di Lorenzo D'Angelo, Luca Pinzolo e
Gianluca Pozzoni

Quaderni 20
Materialisti
2021

Numero realizzato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione «Riccardo Massa» dell'Università degli Studi di Milano-Bicocca.

Direttore: Mario Cingoli

Direttore responsabile: Janiki Cingoli.

Coordinatore scientifico: Vittorio Morfino.

Segretario di redazione: Didier Contadini.

Comitato di redazione: Anastasia Barone, Giacomo Clemente, Cristina Degan, Simona de Simoni, Filippo Del Lucchese, Claudio Lucchini, Emilia Marra, Andrea Moresco, Luca Pinzolo, Stefano Pippa, Carla Panico, Gianluca Pozzoni, Emanuele Tarasconi, Sebastiano Taccola, Magda Taverna, Ferdinando Vidoni, Elia Zaru.

Comitato scientifico: Étienne Balibar, Giorgio Bertolotti, Armando Boito, Gian Mario Bravo †, Giuseppe Cacciatore, Marilena Chaui, Paolo Cristofolini, Ugo Fabietti †, Roberto Finelli, Augusto Illuminati, Fabio Minazzi, Warren Montag, Salah Mosbah, Fulvio Papi, Stefano Petrucciani, Alberto Postigliola †, Paolo Quintili, Maurizio Ricciardi, Natalia Romé, Silvano Tagliagambe, André Tosel †, Francesco Toto, Maria Turchetto, Charles T. Wolfe.

Direzione e redazione: Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1 – 20126 Milano

Tel. 02-64484825

Fax. 02-66484805

Email: quadernimaterialisti@unimib.it

Progetto grafico: Béatrice Sebe

Numero 20 (2021)

Mimesis Edizioni (Milano - Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

ISSN: 1972-3792

Isbn: 9788857593159

© 2021 – Mim Edizioni SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 391 del 28/06/2002.

INDICE

<i>NEW MATERIALISM(S)</i> . UNA INTRODUZIONE di Lorenzo D'Angelo e Gianluca Pozzoni	9
--	---

PARTE I – NEO-MATERIALISMO VITALISTA

MATERIALISMO MECCANICISTA, MATERIALISMO VITALISTA. RIFLESSIONI SULLE APORIE DEL NEOMATERIALISMO (<i>NEW MATERIALISM</i>) CONTEMPORANEO di Charles T. Wolfe	31
---	----

LA FILOSOFIA DEL GIARDINO PLANETARIO. IL PENSIERO DI JANE BENNETT di Enrico Monacelli	47
--	----

MATERIALISMO CINETICO. FILOSOFIA DEL PROCESSO E <i>NEW MATERIALISM</i> di Thomas Nail	67
---	----

PARTE II – NEO-MATERIALISMO NEGATIVO

UNA PRIGIONE ALL'APERTO. SUL MATERIALISMO DI Q. MEILLASSOUX di Ninetta Alogna	85
--	----

IL MATERIALISMO TRASCENDENTALE DI IAIN HAMILTON GRANT. LA PRODUZIONE DEL PENSIERO TRA FILOSOFIA DELLA NATURA E ONTOGENESI di Melania Mariconda	103
--	-----

L'INQUIETUDINE DEGLI OGGETTI. L'ECESSO E IL RITIRO NELLA OOO (NELLA CORNICE DELLA FENOMENOLOGIA) di Luca Pinzolo	121
--	-----

PARTE III – NEO-MATERIALISMO PERFORMATIVO

HARAWAY CON BARAD. PER UN NEOMATERIALISMO POSTUMANISTA
di Ilaria Santoemma 139

IL REALISMO AGENZIALE DI KAREN BARAD.
UNA LETTURA CRITICA DI *MEETING THE UNIVERSE HALFWAY*
di Marco Bernardini 159

ARCHIVIO

LA SALUTE, IL CONTROLLO E LE CONDIZIONI DI LAVORO AI TEMPI
DELLA QUARTA RIVOLUZIONE INDUSTRIALE
di Fabio Scolari 173

FELICITÀ PUBBLICA E RIVOLUZIONE. IL PENSIERO POLITICO DI HANNAH ARENDT
NEI MOVIMENTI DI LIBERAZIONE CONTEMPORANEI
di Michele Borra 197

DOCUMENTI

FONDATA SU NIENTE. INTERVISTA A QUENTIN MEILLASSOUX
di Kağan Kahveci e Sercan Çalci 217

RECENSIONI

RAÚL ZIBECHI, *TIEMPOS DE COLAPSO. LOS PUEBLOS EN MOVIMIENTO*
di Elena Fusar Poli 231

ANGELA BALZANO, ELISA BOSISIO, ILARIA SANTOEMMA (A CURA DI),
CONCHIGLIE, PINGUINI, STAMINALI. VERSO FUTURI TRANSPECIE
di Andrea Di Gesu 235

THE CARE COLLECTIVE, *MANIFESTO DELLA CURA.*
PER UNA POLITICA DELL'INTERDIPENDENZA
di Didier Contadini 241

KRISTIN ROSS, *LUSO COMUNE. L'IMMAGINARIO POLITICO DELLA COMUNE DI PARIGI*
di Didier Contadini 243

NEW MATERIALISM(S). UNA INTRODUZIONE¹

LORENZO D'ANGELO² E GIANLUCA POZZONI³

1. Introduzione

In un'intervista a Rosi Braidotti apparsa nel 2012, Rick Dolphijn e Iris van der Tuin attribuiscono a questa autrice il conio dell'espressione *new materialism*. Secondo Braidotti, infatti, a partire dagli anni '90 si era resa necessaria l'affermazione di un «nuovo» materialismo che aggiornasse, e allo stesso tempo superasse, il «vecchio» materialismo marxista. Per Braidotti, il marxismo, nelle sue varianti più creative, e soprattutto nel «materialismo aleatorio» di Althusser, aveva saputo adattarsi al mutare della realtà sociale del capitalismo avanzato, dialogando proficuamente con i più recenti sviluppi nelle scienze, e in particolare con la psicanalisi. In questo modo, il paradigma «materialista» aveva conservato la sua produttività anche all'interno delle correnti intellettuali post-strutturaliste. Tuttavia, secondo Braidotti, fu la «svolta linguistica» nell'ambito della «decostruzione» a imporre indirettamente, come reazione all'attenzione esclusiva riservata al piano discorsivo della produzione del soggetto, un ritorno alla «materialità» del soggetto incarnato in un corpo a sua volta immerso in relazioni di potere⁴.

Altrove, un uso precoce del termine – stavolta nella versione *neo-materialism* – viene attestato nell'opera di Manuel De Landa, che nel 1996 lo utilizza per riformulare alcuni passaggi di *Mille piani* di Deleuze e Guattari⁵. L'influenza del pensiero di Deleuze è in effetti un tratto comune tanto a Braidotti quanto a De Landa, e per entrambi rappresenta l'occasione per una rifondazione filosofica del materialismo in chiave post-marxista. Per quanto condividano un obiettivo comune, Braidotti e De Landa muovono, tuttavia, da esigenze diverse. Per Braidotti si tratta di partire dalle questioni ereditate dal cosiddetto «femminismo del punto di vista» (*standpoint feminism*), da cui deriva una particolare attenzione alla situazionalità e quindi alla corporeità del soggetto. Per De Landa, invece, una delle preoccupazioni centrali è dotarsi di una teoria sociale all'altezza dei rapidi svi-

1 La rassegna critica proposta in questo scritto è il frutto del lavoro congiunto dei due autori. Lorenzo D'Angelo ha contribuito alla stesura delle sezioni 2 e 3, Gianluca Pozzoni ha contribuito alla stesura delle sezioni 1 e 4. Le rimanenti sezioni 5 e 6 sono il prodotto di una scrittura a quattro mani.

2 Università degli Studi di Roma «La Sapienza», lorenzo.dangelo@uniroma1.it

3 Università degli Studi di Milano, gianluca.pozzoni@unimi.it

4 Cfr. *Interview with Rosi Braidotti*, in R. Dolphijn - I. van der Tuin, *New materialism: Interviews & cartographies*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2012, pp. 19-37.

5 Cfr. *Interview with Manuel De Landa*, in *ivi*, pp. 38-47.

luppi del complesso militare-industriale e della politica internazionale.

Questi orientamenti «neo-materialisti» si sono affermati di pari passo con il fiorire della produzione filosofica femminista e con lo sviluppo della filosofia cosiddetta «continentale», ma anche della filosofia delle scienze (soprattutto fisica e scienze della vita) e della filosofia politica, oltre che, a caduta, di molte altre discipline come l'arte o l'antropologia. In questo modo, si è imposto sempre più il termine inglese *new materialism*, spesso proposto come un modo di raggruppare, per quanto possibile, molte delle principali questioni che hanno via via animato, soprattutto, il dibattito intellettuale anglofono⁶ ma senza configurarsi mai come un effettivo paradigma unitario e coerente. Al contrario, la moltiplicazione dei diversi modi di intendere la «novità» del *new materialism* ha prodotto un caleidoscopio di approcci in ambiti differenti, con il risultato che si sono anche moltiplicate le reciproche contaminazioni, frustrando qualsiasi tentativo di sistematizzazione che abbia pretesa di esaustività e definitività.

Ancorché fortemente autobiografica, la caratterizzazione fornita da Braidotti coglie un punto fondamentale: il *new materialism* si configura effettivamente come risposta a ogni possibile tendenza «de-materializzante» in filosofia e nelle scienze umane. Così posta, questa caratterizzazione minimale e puramente *ex negativo* non è tuttavia sufficiente a dare conto del *new materialism* come prospettiva complessiva che nel tempo si è imposta con questa denominazione comune. Nel seguito, si proverà a definire meglio la natura delle diverse correnti, se così si possono definire, neo-materialiste, enucleandone tratti condivisi ed elementi di tensione, allo scopo di offrire un inquadramento generale a uso del pubblico italiano.

2. Questioni di definizione

Nonostante la difficoltà di rendere conto in modo unitario di tutte le posizioni all'interno del *new materialism*, non mancano tentativi come quello del politologo William E. Connolly, il quale ha individuato ben dieci principi cardine che vanno dal riconoscimento della dinamicità della materia, a una forma di monismo prometeico, a un'attenzione alla dimensione planetaria dei fenomeni sociali e naturali che tenga conto degli innumerevoli intrecci tra i diversi piani di analisi, dal regionale al globale⁷. Erika Cudworth e Stephen Hobden hanno successivamente raggruppato questi principi in tre gruppi di idee fondamentali, così sintetizzabili: 1) la centralità della materia e della sua capacità auto-organizzante; 2) un approccio speculativo-realistico; 3) un'etica della *cultivation*⁸.

Naturalmente, l'identificazione di criteri di questo tipo dipende da ciò che viene incluso o meno all'interno della categoria in oggetto. A Dolphijn e van der Tuin va attribuito l'indubbio merito di aver proposto una «cartografia» del *new materialism* a partire da

6 Come hanno notato Diana Coole e Samantha Frost, gli sviluppi nelle scienze naturali e le preoccupazioni etico-politiche derivanti dall'innovazione tecnologica hanno rappresentato due forze trainanti del ritorno al materialismo; cfr. *Introducing the new materialisms*, in D. Coole - S. Frost (eds.), *New materialisms: Ontology, agency, and politics*, Durham - London, Duke University Press, 2010, pp. 1-46.

7 Cfr. W.E. Connolly, *The «new materialism» and the fragility of things*, «Millennium» 41 (2013), 3, pp. 399-412.

8 Cfr. E. Cudworth - S. Hobden, *Liberation for straw dogs? Old materialism, new materialism, and the challenge of an emancipatory posthumanism*, «Globalizations» 12 (2015), 1, pp. 134-148.

interviste rivolte a suoi esponenti di spicco, ma di impostazione molto diversa: oltre a Braidotti e De Landa, di cui si è già parlato, occorre citare anche Karen Barad e Quentin Meillassoux. Per Dolphijn e van der Tuin, il *new materialism* si configura come un approccio trasversale ai vari ambiti di applicazione disciplinare, che mette in discussione dualismi consolidati, come quello tra pensiero e materia, all'insegna del monismo ontologico. Naturalmente, le differenze interne dipendono dal contenuto di cui la categoria astratta di «materia» viene riempita dai vari materialismi.

L'influente volume collettaneo curato da Diana Coole e Samantha Frost, *New materialisms* (2010), condivide la diagnosi di un ritorno di attenzione alla «materialità» che è trasversale alle scienze sociali: il rinnovato interesse per la cultura materiale, per lo spazio geopolitico, per il realismo critico, per la critica dell'economia politica internazionale, per la globalizzazione, per il materialismo femminista, queer o post-coloniale, sono tutti elementi che consentirebbero di parlare di un «nuovo» materialismo emerso nelle scienze politiche, nell'economia, nell'antropologia e nella geografia dopo che la svolta linguistica e culturalista aveva eclissato il «vecchio» materialismo di ispirazione marxista in favore del normativismo analitico e del costruttivismo radicale⁹. Coole e Frost ritengono però di dover rinunciare a tratteggiare in positivo i contenuti di questo nuovo materialismo proprio per la diversità degli approcci che lo compongono, preferendo individuare tre aree tematiche che, a loro modo di vedere, lo caratterizzano: un ripensamento dell'ontologia alla luce delle scienze naturali, con particolare attenzione al postumanesimo e al ruolo della *agency* della materia non umana; una conseguente attenzione alla biopolitica e alla bioetica; una critica dell'economia politica che riprenda e aggiorni quella proposta dal marxismo. Come si vedrà a breve, tuttavia, anche questi parametri sommari possono essere messi in discussione in base a ciò che si ritiene di poter includere nella categoria di *new materialism*.

Vale qui la pena di menzionare anche il volume curato nel 2008 da Stacy Alaimo e Susan Hekman e intitolato *Material feminisms*. Significativamente, in questo testo molto citato, l'espressione *new materialism* non viene fatta propria: sulla scorta di Myra J. Hird e di altre autrici, tra cui Braidotti e Barad, il *new materialism* viene preso in considerazione solo in relazione alla sua rilevanza per il pensiero femminista; per questo motivo, è il «femminismo materiale» che dà il titolo al libro (*material feminism*, da non confondersi con il «femminismo materialista» o *materialist feminism*, maggiormente legato alla tradizione marxista) a essere presentato come prospettiva innovativa che, in stretto dialogo con le scienze, indaga le possibilità di *agency* della natura non umana per superare il dualismo che la contrappone all'umano. Ne risulta un femminismo fondato su un'etica ri-naturalizzata e orientato a una politica sensibile alle questioni della tecnologia e dell'ambiente (quest'ultimo concepito in modo tale da includere elementi umani e non umani)¹⁰.

Come si può vedere, le varie caratterizzazioni circolanti del *new materialism* sembrano confermare il criterio classico della definizione, secondo il quale la precisione connotativa di un concetto è inversamente proporzionale alla sua copertura o estensione. I tratti caratteristici del *new materialism* appaiono infatti tanto più precisi quanto più sono circoscritti a un insieme limitato di nuovi materialismi, con l'esclusione di altri. In questo modo, il tentativo di fornire una definizione onnicomprensiva corre il rischio inverso

9 Cfr. D. Coole - S. Frost, *Introducing the new materialisms* cit., pp. 1-46.

10 Cfr. S. Alaimo - S. Hekman, *Introduction: Emerging models of materiality in feminist theory*, in S. Alaimo - S. Hekman (eds.), *Material feminisms*, Bloomington - Indianapolis, Indiana University Press, 2008, pp. 1-19.

di scontare una eccessiva vaghezza, o addirittura di risultare impossibile per l'assenza di tratti universalmente condivisi. C'è anche, però, chi rinuncia a cercare definizioni capaci di sintetizzare tutte le diverse posizioni sul tavolo e, rovesciando i termini della questione, parte dal riconoscimento di tale diversità proponendo di considerare il *new materialism* nei termini di un insieme di traiettorie distinte, parzialmente incompatibili, che condividono o convergono, almeno in parte, su alcuni punti essenziali, ma non necessariamente tutti sugli stessi punti¹¹. Questo modo di approcciare la questione è quello scelto da Christopher N. Gamble, Joshua S. Hanan e Thomas Nail, i quali affermano semplicemente che non c'è una unica e condivisa definizione di *new materialism*. Questi studiosi riconoscono tre traiettorie comunemente definite neo-materialiste: a) il *vital new materialism* o «neo-materialismo vitalista»; b) il *negative new materialism* o «neo-materialismo negativo», a sua volta distinto in i) «realismo speculativo» e ii) «ontologia orientata agli oggetti», detta anche «OOO»; c) il *performative new materialism* o «neo-materialismo performativo»¹².

Questa tripartizione ha degli indubbi vantaggi, primo fra tutti, la possibilità di sgombrare il campo da molta della confusione dovuta, in parte, all'evoluzione stessa di questo campo che è nato cercando di tenere insieme tendenze che si sono poi rivelate più distanti di quanto non apparissero inizialmente. Cosa più importante, questa tripartizione consente di direzionare i contributi e le critiche genericamente rivolte al *new materialism* ai filoni che effettivamente corrispondono a quelle potenziali critiche. Un fraintendimento ricorrente, ad esempio, è quello che identifica il *new materialism* con una delle sue specifiche forme, in particolare la versione formulata da Jane Bennett¹³. Di converso, questo approccio permette di valorizzare al meglio le linee di ricerca più promettenti e capire cosa c'è di veramente «nuovo» (o *new*) nel *new materialism* rispetto allo *old materialism*, la cui definizione è, a dire il vero, a sua volta problematica. Come minimo, infatti, si potrebbe discernere o raggruppare sotto questa espressione tanto il materialismo «antico» di pensatori come Epicuro e Democrito quanto il materialismo «moderno» di filosofi come Francis Bacon o René Descartes fino al «materialismo storico» associato al marxismo¹⁴.

In sintesi, parlare di *new materialism* significa fare riferimento a una sorta di finzione o convenzione che raggruppa sotto una stessa etichetta cose in parte diverse e, alle volte, fin troppo diverse per poter pensare che esista un filo rosso che le accomuni davvero tutte in maniera, per così dire, essenziale. Per questo motivo ci sembra necessario abbandonare del tutto l'approccio «tassonomico» che articola il *new materialism* in sottogeneri a partire da un genere che li raggruppi tutti in un insieme definito da tutti e soli quei tratti comuni a tutti gli elementi dell'insieme. Anziché da una congiunzione di tratti condivisi, il *new materialism* può essere definito dalla loro disgiunzione, cosicché non è più necessario che tutti vengano rinvenuti in ogni sua istanza: è sufficiente che ne sia presente

11 Uno di questi punti essenziali, cui in parte si è già accennato, è legato alla necessità di criticare gli assunti antropocentrici e costruttivisti di molte delle teorie filosofiche del Novecento.

12 Cfr. C.N. Gamble - J.S. Hanan - T. Nail, *What is new materialism?*, «Angelaki», 24 (2019), 6, pp. 111-124.

13 Cfr. il saggio di E. Monacelli in questo volume. Esempi di questa sovrapposizione più o meno consapevole si trovano nei saggi contenuti in D. Coole - S. Frost (eds.), *New materialisms* cit. Cfr. anche C. Develennes - B. Dillet, *Questioning new materialisms: An introduction*, «Theory, Culture & Society», 35 (2018), 7-8, pp. 5-20.

14 Cfr. C.N. Gamble - J.S. Hanan - T. Nail, *What is new materialism?* cit., pp. 113-116.

almeno uno. Il *new materialism* appare quindi come un «prototipo» che può essere caratterizzato ricorrendo alla nozione wittgensteiniana di «somiglianze di famiglia»¹⁵: come i membri di una famiglia, i vari filoni del *new materialism* condividono alcuni tratti, ma non necessariamente tutti gli stessi tratti. In questa ottica, ci sembra coerente usare la forma plurale e parlare di *new materialisms* o «neo-materialismi» per riferirsi all'insieme delle tre traiettorie qui considerate e che ora intendiamo esaminare più nel dettaglio seguendo la tripartizione proposta da Gamble, Hanan e Nail.

3. *Il neo-materialismo vitalista*

Come si è fatto cenno, in gran parte della letteratura sul *new materialism* vi è una tendenza diffusa, soprattutto nelle prime collettanee di lavori pubblicati nel primo decennio degli anni duemila, a confondere, o a far coincidere, questo movimento di idee con quella che si è rivelata, in realtà, una sua traiettoria specifica, ossia, il neo-materialismo vitalista (*vital new materialism*). Con ogni probabilità, la ragione di questa impropria sovrapposizione è da ricercarsi nel fatto che, come sostengono gli stessi Gamble, Hanan e Nail nel proporre la definizione, la versione «vitalista» è di gran lunga quella prevalente nel panorama neo-materialista¹⁶.

In apertura si è già detto di come una parte consistente del nuovo materialismo annoveri Gilles Deleuze tra le figure centrali da cui ha tratto ispirazione. Il *vital new materialism* prende le mosse in particolare dalla metafisica vitalista che Deleuze ha elaborato attraverso la rilettura di Bergson, di Nietzsche, di Leibniz e, soprattutto, di Spinoza. Interpretando la filosofia di quest'ultimo all'insegna della categoria di «espressione», Deleuze vi ritrova una concezione della natura come unità dinamica che si «esprime» attraverso una molteplicità di determinazioni materiali (gli «attributi» spinoziani), esaurendosi in esse. In virtù di ciò, secondo Deleuze, l'«espressione» deve essere intesa come «la vita stessa»¹⁷ della natura, cosicché l'intera metafisica spinoziana «costituisce l'indice storico di un vitalismo da sempre vicino al panteismo»¹⁸. La rilevanza che il neo-materialismo vitalista accorda a questa interpretazione di Spinoza all'interno della filosofia deleuziana è suffragata dalle parole dello stesso Deleuze: «tutto quello che ho scritto è vitalista, o almeno lo spero»¹⁹. È tale vitalismo naturalistico a costituire un elemento fondante di quel materialismo che una certa corrente di pensiero ha ritenuto di poter ravvisare nella filosofia di Deleuze, ed è in questo senso che Braidotti ha potuto sostenere che il *new materialism* (e in particolare il femminismo neo-materialista) abbia tratto da Deleuze una filosofia della differenza utile a pensare l'alterità – sia essa il femminile, il corporeo, l'inumano, o quanto di altro si ritiene sia stato trascurato dal «vecchio» materialismo – in senso positivamente vitalista²⁰.

15 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, §§ 66-67, tr. it. di R. Piovesan - M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1967.

16 Cfr. C.N. Gamble - J.S. Hanan - T. Nail, *What is new materialism?* cit., p. 119.

17 G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 87, tr. it. di S. Ansaldi, Macerata, Quodlibet, 1999, p. 77.

18 Ivi, p. 14, tr. it. cit., p. 13.

19 G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 196, tr. it. di S. Verdicchio, Macerata, Quodlibet, 2000, p. 190.

20 Si veda la già citata *Interview with Rosi Braidotti* in in R. Dolphijn - I. van der Tuin, *New materialism*, cit., pp. 19-37. Si vedano anche: R. Braidotti, *Patterns of dissonance: A study of women*

Per il neo-materialismo vitalista, sottolineare la vitalità della natura è anche e soprattutto un modo per contrastare il materialismo meccanicista che, dall'antichità alla modernità, ha trattato la materia «come l'oggetto passivo di forze esterne»²¹. Jane Bennett è la principale esponente di questa impostazione vitalista²². In *Vibrant matter* (2010), il suo libro più famoso e citato, la studiosa riconosce il suo particolare debito verso il *Trattato di nomadologia*, uno dei capitoli più densi della celeberrima opera di Deleuze e Guattari, *Mille piani* (1980). Bennett sottolinea come il suo interesse per le forme che assume la vitalità della materia derivi da un preciso intento politico a cui allude il sottotitolo stesso della sua principale opera: *A political ecology of things* («un'ecologia politica delle cose»). Occuparsi delle «cose» (*things*) con uno sguardo ecologico significa, infatti, avere a cuore la questione di come pensare modi di produzione e consumo che siano ecologicamente e materialmente sostenibili al di là degli specifici interessi umani. Significa anche pensare il potere e la giustizia, lo sfruttamento e l'oppressione a partire da una prospettiva che superi la divisione tra l'umano e il non umano²³.

Ma che cosa si intende con «vitalità»? Per Bennett, essa è «la capacità delle cose – di ciò che è commestibile, delle merci, delle tempeste, dei metalli – non solo di impedire o di bloccare la volontà o i piani degli esseri umani, ma anche di agire come quasi agenti o forze con proprie traiettorie, propensioni e tendenze»²⁴. In questa ottica, le «cose» di Bennett assomigliano agli «attanti» di Bruno Latour²⁵, come lei stessa riconosce: sono fonti di azione non necessariamente ed esclusivamente umana; hanno una loro efficacia o capacità di agire e di modificare altri attanti ed eventi attraverso una *agency* che può essere definita «distribuita»²⁶. Non ha pertanto senso, in questa prospettiva, distinguere una presunta specificità della *agency* umana rispetto ad una non umana. Il che non significa ovviamente che le «cose» o gli attanti non abbiano dei loro specifici e riconoscibili modi di agire. Più semplicemente, così come Latour cerca di abbattere ogni verticalità ontologica che separi o crei gerarchie tra l'umano e il non umano, Bennett predilige il piano dell'orizzontalità, un piano in cui le «cose» o gli attanti – umani e non umani –, per quanto ontologicamente diversi, cercano attivamente, assemblandosi, di stabilire alleanze facilitati dal fatto di essere fatti tutti, spinozianamente, della stessa sostanza²⁷.

Questo processo di «assemblaggio» degli attanti dà luogo a eventi, come possono essere un blackout o il semplice consumo quotidiano di un pasto. Per chiarire questo approccio, Bennett cita l'esempio di un blackout realmente accaduto nell'America del

and contemporary philosophy, Cambridge, Polity Press, 1991, tr. it. di E. Roncalli, La Tartaruga, Milano, 1994; R. Braidotti, *Teratologies*, in I. Buchanan - C. Colebrook, *Deleuze and feminist theory*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 156-172.

21 C.N. Gamble - J.S. Hanan - T. Nail, *What is new materialism?* cit., p. 119.

22 Cfr. *ibidem*. Per una prospettiva diversa su questo punto, cfr. il saggio di E. Monacelli in questo volume.

23 Si veda anche B. Washick - E. Wingrove - K.E. Ferguson - J. Bennett, *Politics that matter: Thinking about power and justice with the new materialists*, «Contemporary Political Theory» 14 (2015), 1, pp. 63-89.

24 «the capacity of things – edibles, commodities, storms, metals – not only to impede or block the will and designs of humans but also to act as quasi agents or forces with trajectories, propensities, or tendencies of their own» (J. Bennett, *Vibrant matter: A political ecology of things*, Durham - London, Duke University Press, 2010, p. vii).

25 Cfr. ad es. B. Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999, tr. it. di M. Gregorio, Milano, Raffaello Cortina, 2000.

26 J. Bennett, *Vibrant matter* cit., p. 23.

27 *Ivi*, p. x.

Nord nell'estate del 2003 e che interessò almeno 50 milioni di persone. La filosofa si sofferma ad esaminare la complessa rete causale che provocò questo evento, ritrovandosi a dipanare una complessa ed estesa matassa di connessioni tra componenti umane (es. utenti, *Federal Agency Regulatory Commission*, ecc.) e non umane (es. elettricità, cavi di trasmissione, generatori, ecc.). Ciascuna di queste componenti, a sua volta costituita da un insieme di attanti – per rimanere all'interno della terminologia latouriana fatta propria da Bennett – ebbe un qualche ruolo nel blackout, cosa che fu riconosciuta anche da un rapporto preparato dagli investigatori della *US-Canada Power Outage Task Force*. È evidente che la decisione della *Federal Energy Regulatory Commission* di tenere distinto, a livello legislativo e in linea con una politica economica neoliberale, la produzione dalla distribuzione, ebbe ripercussioni sul modo in cui fu progettata ed estesa la rete elettrica, con un conseguente incremento – per semplificare – dell'energia necessaria al suo stesso funzionamento e quindi con una maggiore esposizione al rischio di blackout. Ma anche l'elettricità stessa, questo attante non umano di cui non possiamo ignorare la presenza e capacità di agire, con le sue peculiari caratteristiche legate al comportamento degli elettroni, ha prodotto degli «effetti aleatori»²⁸ che hanno contribuito alla difficoltà di prevedere ciò che poi è effettivamente successo.

In questi frangenti, secondo Bennett, è difficile attribuire delle «colpe» o delle responsabilità lineari e univoche per ciò che è successo. Per Bennett occorre infatti tenere distinte le «cause» degli eventi dalla loro «origine», secondo quanto suggerito da Hannah Arendt – che pure rimane per Bennett legata ad una visione antropocentrica della storia e della politica. Se si vogliono individuare le *origini* del totalitarismo – ci mette in guardia Arendt²⁹ – non bisogna cercarne una *causa* pretendendo di tracciare un percorso lineare che risale a ritroso lungo una immaginaria concatenazione di eventi in cui l'uno è causa e spiegazione dell'altro. Occorre piuttosto pensare, fa eco Bennett, nei termini di «una complessa, mobile ed eteronoma imposizione di forze»³⁰ che, come le origini del totalitarismo, sono multiple e disgiunte prima di prendere forma e cristallizzare questa stessa forma in specifici eventi contingenti³¹.

Questo modo non-lineare di pensare la nozione di causalità nei termini di una complessa e multiforme interazione di forze agenti va di pari passo con il modo in cui è intesa da Bennett la questione della responsabilità politica. Per usare le parole di *Vibrant matter*: la «federazione degli attanti è una creatura a cui il concetto di responsabilità morale si adatta solo in senso lato e a cui non si può semplicemente addossare una colpa»³². Eppure, è proprio nell'assemblaggio tra l'umano e il non umano che, per Bennett, dobbiamo ricercare la responsabilità politica. Del resto, pensare l'umano separatamente dal non umano è una forzatura che non rende giustizia del fatto che l'essere umano si dota quotidianamente di componenti non umane per la sua stessa sopravvivenza, come ad esempio i microbi e i minerali di cui è composto il suo corpo³³. Con tutto ciò, il vitalismo

28 Ivi, p. 27.

29 H. Arendt, *On the nature of totalitarianism: An essay in understanding*, in *Essays in understanding 1930-1954*, New York, Harcourt Brace & Company, 1994, pp. 328-360, tr. it. di P. Costa, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 99-131.

30 «A complex, mobile, and heteronomous enjoiner of forces» (J. Bennett, *Vibrant matter* cit., p. 33).

31 Cfr. ivi, p. 34.

32 «This federation of actants is a creature that the concept of moral responsibility fits only loosely and to which the charge of blame will not quite stick» (ivi, p. 28).

33 Cfr. ivi, p. 36.

di Bennett offre una possibile esemplificazione di come si possa articolare concretamente un'ecologia politica delle cose che attribuisce capacità agenziali a ogni componente del dominio naturale e materiale, evidenziando, in aggiunta, tutto il corollario di implicazioni pratico-politiche che deriva da questa attribuzione.

4. *Il neo-materialismo negativo*

Per come viene caratterizzato e circoscritto da Gamble, Hanan e Nail, il neo-materialismo negativo ha una collocazione eccentrica nel panorama neo-materialista. La stessa definizione di «negativo» viene scelta perché, a differenza delle varianti vitaliste e performative, questa versione del neo-materialismo pone l'enfasi sulla reciproca estraneità di materia e pensiero, allo scopo di negare ogni dipendenza della prima dal secondo. Questo tratto caratteristico viene elaborato sulla base di presupposti anche molto diversi a seconda che il neo-materialismo negativo si declini come realismo speculativo o come ontologia orientata agli oggetti (OOO).

Queste due articolazioni individuate da Gamble e colleghi hanno infatti origini molto eterogenee tra loro e perseguono strategie che si trovano spesso in radicale opposizione l'una con l'altra. Sebbene la categoria di «realismo speculativo» contenga a sua volta delle problematichità, si può dire con buona approssimazione che la corrispondente proposta filosofica nasca essenzialmente con la pubblicazione del seminale libro *Dopo la finitudine* di Quentin Meillassoux (2006), sulla base del quale si è poi sviluppata la riflessione autonoma di Ray Brassier (*Nihil Unbound*, 2007). Diversamente, la cosiddetta «OOO» ha origine nella riflessione di Graham Harman (originariamente in *Tool-Being*, 2002), per poi trovare ulteriori sviluppi in autori come Ian Bogost (*Alien Phenomenology*, 2012), Timothy Morton (*Hyperobjects*, 2013) o Levi Bryant (l'autore di *The Democracy of Objects* del 2011, il quale ha anche coniato l'espressione *object-oriented ontology*). Ma mentre quest'ultima corrente ha trovato una sostanziale unità di vedute sotto una denominazione comune, il «realismo speculativo» ha contorni assai meno definiti; il già citato Brassier ha anzi espresso forte scetticismo nei confronti di questa etichetta, sostenendo che essa esista solo «nell'immaginazione di un gruppo di blogger» e ritenendo inaccettabile che un presunto «movimento» filosofico possa essere creato a tavolino su internet sfruttando l'entusiasmo del pubblico³⁴.

In effetti, come ricordano anche Alogna e Mariconda in questo volume, l'espressione «realismo speculativo» ha origine dal titolo di un celebre convegno tenutosi al Goldsmiths College di Londra nell'aprile 2007, a cui hanno partecipato, oltre a Meillassoux e Brassier, anche Iain Hamilton Grant e Graham Harman, esponente di quella che sarebbe divenuta nota come «OOO». La problematicità di questa denominazione collettiva si riflette nel fatto che essa non sia stata fatta propria dagli stessi partecipanti al convegno, i quali le hanno preferito espressioni come «materialismo speculativo» (Meillassoux), «materialismo trascendentale» o «idealismo speculativo» (Grant), «nichilismo speculativo» o «realismo trascendentale» (Brassier) e, appunto, «ontologia orientata agli oggetti» (Harman, il quale però ha anche accolto positivamente la denominazione comune di «realismo speculativo» per la sua capacità di catalizzare il dibattito interno alla

34 Intervista di Marcin Rychter a Ray Brassier originariamente apparsa in inglese sul blog della rivista polacca «Kronos» con il titolo: *I am a nihilist because I still believe in truth*.

filosofia continentale³⁵). In questa frammentazione si riflette anche una differenziazione di sostanza tra le varie prospettive, di cui l'aspetto più rilevante in questa sede è l'opposizione di Harman al materialismo, rivendicato invece da Meillassoux e da Grant³⁶.

In questo contrasto di atteggiamenti nei confronti del materialismo si trova il principale elemento di distinzione tra il realismo speculativo (così come viene inteso da Gamble, Hanan e Nail) e la OOO. Quest'ultima, infatti, muove dalla prospettiva «heideggeriana» che caratterizza la formazione filosofica di Harman, e che si ritrova nella sua concezione della realtà esterna al soggetto umano. Per Harman, la realtà appare popolata di oggetti che, heideggerianamente, si offrono al soggetto umano nella loro «semplice-presenza» (*Vorhandenheit*), ma che allo stesso tempo si «ritirano» (*zurückziehen*) da questa³⁷. La OOO di Harman interpreta questa fenomenologia heideggeriana degli oggetti come una metafisica dell'eccedenza, concependo l'intera realtà extramentale come costituita di enti caratterizzati da un'essenza ineffabile. È questa la prospettiva condivisa anche dalla «democrazia degli oggetti» di Bryant, dalla teoria degli «iperoggetti» di Morton e dalla «fenomenologia aliena» di Bogost. Di qui l'opposizione della OOO al materialismo, nella cui idea monistica di «materia» viene individuata una negazione dell'irriducibile essenza individuale di ciascun oggetto.

Al contrario, Meillassoux identifica positivamente il materialismo con la tesi della radicale eterogeneità della realtà materiale rispetto al pensiero, unitamente all'idea che il pensiero possa avere accesso diretto alla realtà materiale³⁸. In questo senso, il materialismo è contrapposto sostanzialmente all'idealismo, e in questa veste appare come un corollario di quella tesi sulla «necessità della contingenza» che Meillassoux ha condensato in *Dopo la finitudine*. Non è utile qui ripercorrere gli elementi distintivi del materialismo speculativo di Meillassoux, per i quali si rimanda al contributo di Alogna contenuto in questo volume, come pure all'intervista rilasciata da Meillassoux a Kağan Kahveci e Sercan Çalçı per la rivista turca «Baykuş», che qui appare per la prima volta in traduzione italiana. In questa sede, è importante piuttosto comprendere se, e in che modo, si possa parlare di un «neo-materialismo negativo» come branca specifica di un più ampio movimento neo-materialista.

Come ha scritto Ian Bogost, gli autori rappresentativi del «neo-materialismo negativo» riuniti al convegno londinese del 2007 non condividono tanto una posizione comune quanto un nemico comune³⁹ – nemico che Meillassoux ha definito, con una certa influenza, «correlazionismo», ossia «l'idea secondo cui noi abbiamo accesso solo alla

35 Cfr. G. Harman, *On the undermining of objects: Grant, Bruno, and radical philosophy*, in L. Bryant - N. Srnicek - G. Harman (eds.), *The speculative turn: Continental materialism and realism*, Melbourne, Re.press, 2011, pp. 21-40.

36 Al materialismo, Harman contrappone positivamente il realismo (cfr. *ibidem*). Nel contributo incluso in questo volume, L. Pinzolo mette in discussione anche questa auto-attribuzione di realismo da parte di Harman.

37 Il riferimento è alla discussione heideggeriana del «mezzo» (*Zeug*), e più ancora in particolare al §15 di M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2001, tr. it. di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 2005. Cfr. G. Harman, *Tool-being: Heidegger and the metaphysics of objects*, Chicago - La Salle, Open Court, 2002.

38 Cfr. *Interview with Quentin Meillassoux*, in R. Dolphijn - I. van der Tuin, *New materialisms* cit., pp. 71-81.

39 I. Bogost, *Alien phenomenology, or what's it like to be a thing*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 5. Sull'opposizione al correlazionismo come tratto unificante di questa corrente si veda anche G. Harman, *Speculative realism: An introduction*, Cambridge, Polity Press, 2018.

correlazione del pensiero e dell'essere, e in nessun caso ad uno dei due termini preso isolatamente»⁴⁰. È facile riconoscere qui l'assunto-cardine dell'idealismo trascendentale di Kant, ed è appunto in reazione alla (vera o presunta) dominanza di quest'ultimo nel dibattito filosofico contemporaneo che il «neo-materialismo speculativo» si sviluppa nell'ambito della cosiddetta «filosofia continentale».

Ecco allora che, in questa versione «negativa», il *new materialism* si propone sostanzialmente come realismo gnoseologico, ed è soltanto in opposizione all'*idealismo* trascendentale kantiano e post-kantiano che, in alcune formulazioni, esso si propone esplicitamente come *materialismo*. Come il materialismo speculativo di Meillassoux, infatti, anche il materialismo trascendentale di Grant si prefigge di superare il kantismo nella direzione di una concezione monistica della realtà che include, anziché presupporre, il soggetto che la pensa⁴¹. E nonostante la forte opposizione a queste tendenze espressamente monistiche e materialistiche, anche la OOO condivide l'approccio – che Gamble, Hanan e Nail definiscono «negativo» – nei confronti della presunta co-relazionalità intrinseca di pensiero ed essere, convergendo con il realismo speculativo verso la difesa dell'autonomia e della sussistenza di una realtà materiale rispetto al soggetto che la pensa. In questa variante, quindi, il neo-materialismo si declina su un piano eminentemente filosofico (quando non strettamente gnoseologico-epistemologico) e, a differenza di altri «nuovi materialismi», sostanzialmente impolitico⁴².

5. Il neo-materialismo performativo

La versione performativa del *new materialism* ha come opere di riferimento quelle di Vicki Kirby e Karen Barad⁴³. Queste autrici sono spesso trattate alla stregua di esponenti di un neo-materialismo vitalista del tipo analizzato in precedenza, in virtù di una comune interpretazione del materialismo come attenzione alla capacità agenziale dell'elemento non umano, e ciò a dispetto della cauta presa di distanza di Kirby dalla categoria stessa di *new materialism*⁴⁴. Nessuna delle due studiosse appare nella già citata e pionieristica collettanea di Coole e Frost del 2010, quando le sue studiosse avevano già pubblicato

40 Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, p. 18, tr. it. di M. Sandri, Milano, Mimesis, 2012, p. 17.

41 Su questo cfr. il contributo di M. Mariconda in questo volume.

42 Sebbene non manchino prese di posizione politiche da parte di esponenti del «neo-materialismo negativo», queste ultime rispondono spesso a sollecitazioni esterne e/o a esternazioni che hanno un nesso solo contingente con l'impianto teorico del *new materialism*: si veda, oltre alla già citata intervista riportata in questo volume, la *Interview with Quentin Meillassoux (August 2010)* condotta da G. Harman e inclusa da quest'ultimo nel suo *Quentin Meillassoux: Philosophy in the making*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, pp. 159-174; cfr. anche R. Brassier, *Concepts and objects*, in L. Bryant - N. Srnicek - G. Harman (eds.), *The speculative turn* cit., pp. 47-65; G. Harman, *Malabou's political critique of speculative realism*, «Open Philosophy» 4 (2021), 1, pp. 94-105. Più eccentrici rispetto al neo-materialismo negativo e maggiormente convergenti con gli aspetti anti-antropocentrici ed ecologici di altri neo-materialismi sono invece gli interventi più politici di T. Morton, tra cui i volumi *Being ecological*, London, Penguin, 2018, tr. it. di G. Carlotti, Bari-Roma, Laterza, 2018, e *Humankind: Solidarity with non-human people*, London - New York, Verso, 2017, tr. it. di V. Santarcangelo, Roma, Nero, 2022.

43 Cfr. C.N. Gamble - J.S. Hanan - T. Nail, *What is new materialism?* cit., p. 122.

44 V. Kirby, *Matter out of place: «new materialism» in review*, in V. Kirby (ed.), *What if culture was nature all along?*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017, pp. 1-25.

alcuni dei loro lavori più importanti. Nell'antologia curata da Stacy Alaimo e Susan Hekman, *Material feminisms* (2008) è invece incluso un saggio di ciascuna di queste due autrici in virtù del fatto che il loro materialismo permetterebbe di liberare le questioni di genere dal dominio della materialità e della naturalità inerte cui sarebbero state relegate dai dualismi comuni al «vecchio» materialismo e al postmodernismo discorso-centrico⁴⁵.

Paradigmatico in questo senso è il saggio *Telling flesh* (1997), nel quale Kirby muove dal primo principio della linguistica saussuriana, quello dell'«arbitrarietà del segno»⁴⁶ astratto dal sistema del linguaggio, per estendere tale arbitrarietà anche alla stessa realtà materiale cui i segni linguistici fanno riferimento. Questa consustanzialità di linguaggio e realtà è fissata da Jacques Derrida nel famoso adagio «*Il n'y a pas de hors-texte*» («*Non c'è fuori-testo*»)⁴⁷ – convenzionalmente inteso come asserzione dell'impossibilità di accesso diretto alla realtà fuori da ogni rappresentazione culturalmente e linguisticamente mediata, ma che Kirby rovescia invece in una metafisica «materialista»⁴⁸ secondo la quale è la natura che si presume «esterna» al linguaggio ad essere in sé costituita attraverso pratiche discorsive. Per Kirby, non è ipotizzabile concepire il corpo, la realtà, la donna, la morte – tutto ciò che è considerato «naturale» – come una fatticità esterna alla rappresentazione discorsiva; contrariamente a quanto concesso dal performativismo di Judith Butler⁴⁹, per molti versi convergente con la prospettiva di Kirby, per quest'ultima non c'è alcuna corporeità materiale che si sottrae e contrappone alla costruzione e alla significazione linguistica⁵⁰.

Che ciò debba essere inteso nel senso di un materialismo assoluto anziché di un idealismo e di un soggettivismo radicali è chiarito dalla stessa Kirby allorché afferma che il linguaggio stesso deve essere posto sullo stesso piano dell'oggetto materiale che esso costituisce, pena la ricaduta nello stesso dualismo linguaggio/realtà – o cultura/natura – che si intende superare. Perché il linguaggio possa essere realmente costitutivo della realtà materiale, sostiene Kirby, esso deve avere lo statuto di una «tecnologia» altrettanto materiale di ciò che costituisce il suo referente⁵¹. Con ciò si spiega non solo la rilevanza dell'opera di Kirby per la fondazione di una nuova metafisica femminista su base materialista, ma anche il modo in cui Karen Barad abbia potuto trarne ispirazione per la sua interpretazione performativista della pratica scientifica. In *Meeting the universe halfway* (2007), opera chiave per comprendere il neo-materialismo performativo, Karen Barad cerca di esplorare le conseguenze filosofiche della fisica quantistica, o meglio, le conseguenze di un certo modo di interpretare la fisica quantistica che fa capo al fisico danese Niels Bohr, fondatore della cosiddetta «Scuola di Copenaghen» nonché vincitore del premio Nobel nel 1922 per i suoi studi sulla struttura degli atomi.

Come evidenzia Bernardini in questo volume, l'ambizione di *Meeting the universe*

45 Cfr. S. Alaimo - S. Hekman, *Introduction* cit.

46 F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1922, pp. 100-102, tr. it. di T. De Mauro, Roma - Bari, Laterza, 1967, pp. 85-88.

47 J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 227, tr. it. di R. Balzarotti - F. Bonicalzi - G. Contri - G. Dalmasso - A.C. Loaldi, Milano, Jaca Book, 1969, p. 219.

48 L'attribuzione è stata suggerita da Karen Barad in *Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter*, «Signs» 28 (2003), 3, p. 829n.

49 Cfr. ad es. J. Butler, *Bodies that matter: On the discursive limits of «sex»*, New York - London, Routledge, 1993, tr. it. di S. Capelli, Milano, Feltrinelli, 1996.

50 Cfr. V. Kirby, *Telling flesh: The substance of the corporeal*, New York - London, Routledge, cap. 4.

51 Cfr. V. Kirby, *Natural convers(at)ions: or, what if culture was really nature all along?* In S. Alaimo - S. Hekman, *Material feminisms* cit., pp. 214-236; cfr. V. Kirby, *Matter out of place: «new materialism» in review*, cit.

halfway è contribuire a fondare «una nuova ontologia, epistemologia ed etica» in modo tale da poter comprendere più a fondo anche la natura delle pratiche scientifiche. La convinzione di Barad, costruita sui risultati raggiunti dalla ricerca scientifica e su un approfondimento della cornice filosofica ricavata da Bohr, è che ontologia, epistemologia ed etica siano inseparabili. Per esprimere questo nesso, e il conseguente superamento delle dicotomie concettuali tra umano e non umano, materiale e discorsivo, idealismo e materialismo, costruttivismo e realismo, la studiosa impiega il termine «realismo agenziale» (*agential realism*), termine con il quale cerca di far proprio, sviscerandolo fino alle sue ultime conseguenze, quello che ritiene essere il messaggio fondamentale della fisica quantistica: «siamo una parte di quella natura che cerchiamo di comprendere»⁵².

Un passaggio necessario per andare in questa direzione è fare i conti, una volta per tutte, con i residui antropocentrici e gli assunti rappresentazionali del post-strutturalismo, dei cosiddetti *science studies* e della stessa fisica⁵³. Gli approcci «performativi» sono l'alternativa a cui occorre affidarsi, secondo Barad, per compiere questo passaggio; con ciò, Barad ha senz'altro in mente la filosofia di Judith Butler, ma è ancora una volta nella «filosofia-fisica»⁵⁴ di Bohr che la studiosa ravvisa una sorta di resoconto proto-performativo delle pratiche scientifiche. Confrontandosi con il paradosso della duplice natura (corpuscolare e ondulatoria) della materia a livello quantistico, la quale si manifesta nell'uno o nell'altro modo a seconda delle circostanze di misurazione, Bohr perviene a una raffinata teoria dell'esperienza scientifica secondo la quale è impossibile differenziare in linea di principio un oggetto dalle condizioni della sua misurazione⁵⁵. Ma mentre Bohr è interessato soprattutto agli aspetti epistemologici di questo paradosso, Barad cerca di distillarne indicazioni di natura ontologica.

Uno dei mattoni fondamentali su cui Barad fonda la sua ontologia sono i *phenomena*. Questi ultimi sono l'unità ontologica primaria che non solo indica, come nella filosofia-fisica di Bohr, l'inseparabile unione di osservatore e osservato, ma il groviglio o, meglio, l'*entanglement* in cui si trovano inscindibilmente avvinghiate tutte le componenti umane e non umane «agenzialmente intra-agenti» (*agentially intra-acting*)⁵⁶. Il termine «intra-agenti» è un termine coniato da Barad per sottolineare la natura costitutivamente *entangled* o «aggrovigliata» di ciò che il termine «interazione» assume, invece, essere separato o separabile⁵⁷. In altri termini, i *phenomena* presuppongono l'«intra-agenzialità», il necessario e costitutivo *entanglement* delle diverse *agency*. Ecco allora che questo «realismo agenziale» dà luogo, per Barad, a un approccio autenticamente *postumano*, in cui il rifiuto dell'antropocentrismo non si traduce semplicemente nell'accordare pari capacità agenziali al soggetto umano e al suo oggetto, ma nel ritenere provvisoria ogni discontinuità ontologica tra questi⁵⁸. Nella prospettiva di Barad, infatti, ogni confine tra

52 «We are a part of that nature that we seek to understand» (K. Barad, *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*, Durham - London, Duke University Press, 2007, p. 26).

53 Ivi, p. 27.

54 A pag. 97, l'autrice giustifica l'uso di questa espressione sostenendo che filosofia e fisica fossero per Bohr «inseparabili».

55 Cfr. ivi, p. 114.

56 Ivi, p. 148.

57 Ivi, pp. 125-128. Nelle intenzioni di Barad, il neologismo «intra-azione» serve proprio a distinguere questa inseparabilità ontologica dall'atomismo implicito nella più comune idea di «interazione» tra elementi ontologicamente distinti (ivi, p. 127).

58 Per un approfondimento della questione del postumanesimo, con particolare riferimento a Barad,

i termini implicati nella «intra-azione» è costruito da pratiche «discorsive», intendendo con ciò ogni pratica performativa in grado di separare ciò che è di per sé indiviso; un esempio di tale pratica è proprio la conduzione di un esperimento scientifico, che permette ad esempio di isolare ora l'una ora l'altra natura di un fenomeno quantistico⁵⁹.

In virtù di questa impostazione performativista, l'approccio di Barad – che, come si può vedere, è debitore del performativismo di Kirby almeno quanto lo è della «filosofia-fisica» di Bohr – si presta anche ad esaminare questioni legate al tema della «performatività del genere», e dunque, per estensione, al tema biopolitico del potere. Pur evitando analogie semplicistiche e indebite trasposizioni di tesi scientifiche al di fuori del loro ambito di applicazione, la presentazione del «realismo agenziale» nei termini di una metafisica complessiva (più che nei termini più stretti di una filosofia della meccanica quantistica) permette a Barad di esaminare attraverso questo prisma anche lo statuto delle norme sociali che regolano l'uso dei corpi umani (dai ruoli di genere al loro disciplinamento nella produzione economica), individuandovi altrettante pratiche discorsive che si sovrappongono in modo performativo all'indeterminatezza ontologica che caratterizza il materialismo postumano da lei proposto.

Con riferimento a questi ultimi aspetti, Alaimo e Hekman ritengono l'opera di Barad «centrale» nella definizione di un nuovo *femminismo materiale* e «fondativa» per l'articolazione di quest'ultimo da parte delle altre autrici annoverate in questa corrente⁶⁰. Ma al di là dell'apporto fornito tanto da Barad quanto da Kirby in questa direzione, ciò che secondo Gamble, Hanan e Nail permette più di tutto di considerare separatamente l'opera di queste due autrici è l'attenzione da loro riservata ai processi con cui l'azione umana e non umana sono *reciprocamente costituite*, ciò che differenzia il loro «materialismo» (definito appunto *performativo*) sia dall'anti-antropocentrismo implicito in molto del neo-materialismo «negativo», sia dall'impostazione di fondo del neo-materialismo vitalista, generalmente teso a riconoscere semplicemente nell'elemento non umano una *agency* non dissimile da quella umana⁶¹.

6. *Un bilancio critico del new materialism*

Come si è detto, il merito principale della tripartizione appena esaminata è la rinuncia a individuare un improbabile denominatore comune in grado di definire il *new materialism* nella sua supposta interezza. È seguendo questa suggestione che, più sopra, abbiamo ritenuto più cauto postulare l'esistenza di «somialtanze di famiglia» che individuano una contiguità tra le varie correnti. In linea con la proposta di Gamble, Hanan e Nail, la nostra operazione decostruttiva capovolge i termini della questione, mostrando come la presunta unità di intenti del *new materialism* sia in realtà una forzatura polemica che ha le sue radici nella critica più che nella letteratura neo-materialista. Se si perviene a questa diagnosi, occorre allora chiedersi se l'etichetta stessa di *new materialism* possa essere mantenuta o se, invece, debba essere messa in discussione o addirittura abbandonata. La strategia più o meno esplicitamente perseguita da Gamble e colleghi in proposito è quella di provare a tracciare un possibile futuro per il *new materialism*, e in particolare del neo-

si rimanda al saggio di Ilaria Santoemma in questo volume.

59 K. Barad, *Meeting the universe halfway* cit., cap. 4.

60 S. Alaimo - S. Hekman, *Introduction* cit., p. 21.

61 Cfr. C. Gamble - J.S. Hanan - T. Nail, *What is new materialism?* cit., p. 122-123.

materialismo performativo, isolandone gli aspetti ritenuti da loro più promettenti. Ai fini del presente numero, a noi sembra piuttosto opportuno proseguire oltre nell'operazione di ricostruzione-decostruzione critica fin qui condotta. Se infatti l'etichetta di *new materialism* corrisponde più a esigenze di visibilità che alla realtà di un movimento intellettuale consapevolmente e attivamente organizzato, resta da chiarire di cosa si sostanzino quelle «somiglianze di famiglia» cui si è accennato.

Affrontare questa questione equivale a interrogarsi più nel dettaglio sulle esigenze a cui i vari «neo-materialismi» (al plurale) tentano di fornire una risposta e, quindi, sul loro rapporto con il «vecchio» materialismo, e in particolare con il materialismo storico. Come si è ricordato in apertura, infatti, è principalmente rispetto a quest'ultimo che il «nuovo» materialismo si è presentato come tale. Ora, è stato fatto notare come il *new materialism* abbia spesso ignorato o liquidato il materialismo storico con troppa facilità e sulla base di un sostanziale fraintendimento di quest'ultimo, in particolare per quanto riguarda la concezione di «materia»⁶². Sebbene il materialismo storico non si configuri come un paradigma unitario più di quanto non lo sia il *new materialism*, ci si potrebbe spingere fino a tracciare un'unità di intenti tra materialismo storico e nuovo materialismo su alcuni punti decisivi, primo fra tutti l'esigenza di superare il dualismo sclerotizzato tra «Natura» e «Società» (umana). Ciò non significa naturalmente che sia possibile armonizzare senz'altro il *new materialism* e il materialismo storico all'insegna di un unico materialismo antidualista. Al contrario, il distacco del *new materialism* nei confronti del materialismo storico aiuta a qualificare meglio la concezione di «materia» insita nelle sue diverse declinazioni, e pertanto fornisce l'occasione per un suo bilancio critico.

Si è già detto di come il neo-materialismo negativo abbia una natura essenzialmente impolitica, dato che la questione della «materia» si gioca eminentemente sul piano metafisico e ontologico. A questo proposito, Catherine Malabou ha parlato di un «vuoto politico» che affligge quello che qui è stato chiamato «neo-materialismo negativo»⁶³. Ciò detto, non sono mancati i confronti di questo con il materialismo storico. Nell'intervista riportata in questo volume, ad esempio, Meillassoux ribadisce, coerentemente con le posizioni espresse in *Dopo la finitudine*, la necessità di rifondare il materialismo su basi diverse da quelle hegel-marxiane, che a lui appaiono indissolubilmente legate alla dialettica di soggetto e oggetto e quindi viziata dal «correlazionismo», il rifiuto del quale caratterizza la prospettiva del neo-materialismo negativo nel suo complesso.

Più in generale ancora, è l'idea stessa di «contraddizione» che per Meillassoux mal si combina con la sua concezione di «materia», la quale si identifica per lui con l'assoluta contingenza di tutto ciò che esiste nella realtà al di fuori del pensiero e che pertanto non può essere regolata da principi, ivi incluso quello di contraddizione⁶⁴. In questa concezione di «materia», così distinta dalla materialità effettiva di ciò che esiste, non pare in effetti esserci spazio per una tematizzazione specifica dei rapporti sociali come invece era per il

62 Cfr. ad es. S. Choat, *Science, agency and ontology: A historical-materialist response to new materialism*, «Political Studies» 66 (2018), 4, pp. 1027-1042, e P. Rekret, *The head, the hand, and matter: New materialism and the politics of knowledge*, «Theory, culture, and society» 35 (2018), 7-8, pp. 49-72.

63 Cfr. C. Malabou, *Le vide politique du réalisme contemporain*, in C. Crignon - W. Laforge - P. Nadrigny (dir.), *L'écho du réel*, Milano, Mimésis, 2021, pp. 485-498.

64 Cfr. la già citata *Interview with Quentin Meillassoux (August 2010)* condotta da G. Harman; cfr. anche Q. Meillassoux, *L'inexistence divine*, tesi di dottorato discussa con Bernard Bourgeois alla Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

«vecchio» materialismo storico, al punto che Meillassoux esclude espressamente queste questioni dal campo della sua riflessione per consegnarle a quello della «militanza»⁶⁵. È in questo senso che può essere meglio compresa l'affinità professata da Meillassoux con il materialismo antico di stampo «naturalistico» rispetto a quello moderno. Su questo punto si innesta anche la critica di Malabou alla divaricazione arbitraria tra conoscenza dell'ordine delle cose e ordine politico sottesa al materialismo speculativo di Meillassoux, cui ella contrappone la possibilità di una sintesi tra materialismo antico e questione politica ravvisabile nel «materialismo dell'incontro» del tardo Althusser (la quale avviene proprio all'insegna dell'idea di «aleatorietà», alternativa a quella di «contingenza»)⁶⁶.

Poiché la critica di Malabou al «vuoto politico» del neo-materialismo negativo muove dalle questioni che si aprono a partire dal rifiuto del «correlazionismo», essa si estende ad altri esponenti del neo-materialismo negativo accomunati da questo rifiuto come, per esempio, Brassier e Harman. E nonostante Malabou non vada affatto nella direzione di una rivalutazione del materialismo storico *tout court* rispetto al materialismo contemporaneo, la sua critica fa il paio con quella che Slavoj Žižek ha recentemente mosso alla OOO, nella quale viene sostanzialmente riproposta, ma mutata di segno nel giudizio, la radicale alternativa tra rifiuto del «correlazionismo» da un lato e dialettica hegelomarxiana di soggetto e oggetto dall'altro⁶⁷. Ciò non significa, naturalmente, che questo nuovo materialismo sia del tutto insensibile alla materialità dei fenomeni sociali che era al centro delle preoccupazioni del materialismo storico (che, per inciso, in molte delle sue declinazioni si discosta dalla versione «hegeliana» difesa da Žižek). Tanto Harman quanto Bryant, ad esempio, hanno dedicato attenzione a questioni socio-politiche *a partire dal proprio materialismo*, in entrambi i casi sotto l'influenza del comune riferimento (ancorché critico) a Bruno Latour⁶⁸, mentre Morton ha presentato il suo libro *Humankind* (2017) come un'estensione del marxismo al dominio non-umano⁶⁹.

Sotto questo aspetto, si può dire che alcuni esponenti del neo-materialismo negativo hanno cercato di avvicinarsi alle istanze politiche di altri «nuovi» materialismi maggiormente vicini al femminismo, all'ecologia o alle prospettive queer. Questo avvicinamento aiuta a mettere a fuoco una questione centrale del rapporto critico tra «nuovi» materialismi e materialismo storico. Anche quando si muove nel solco di quest'ultimo, infatti, il *new materialism* ne denuncia alcuni limiti gravi che possono venire variamente declinati come «antropocentrismo» o «economicismo», ossia un'attenzione esclusiva ai rapporti di classe che mette in subordine ogni altro aspetto della realtà materiale⁷⁰. In questo senso, l'attenzione dedicata dal neo-materialismo alla corporeità, alla sessualità, al genere, alla biopolitica, all'animalità non-umana, alla *agency* del vegetale o addirittura

65 Cfr. *infra*, p. 220.

66 Cfr. C. Malabou, *Le vide politique du réalisme contemporain* cit.

67 Cfr. S. Žižek, *Marx reads object-oriented ontology*, in S. Žižek - F. Ruda - A. Hamza (eds.), *Reading Marx*, Cambridge - Medford, Polity, 2018, pp. 17-62.

68 Di Bryant si veda soprattutto *Onto-cartography: An ontology of machines and media*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014; di Harman si vedano ad es.: *Bruno Latour: Reassembling the political*, London, Pluto, 2014; *Object-oriented ontology and commodity fetishism: Kant, Marx, Heidegger and things*, «Eidos» 2 (2017), pp. 28-36; *Malabou's political critique of speculative realism* cit.

69 Cfr. T. Morton, *Humankind* cit., in part. p. 3 sgg, tr. it. cit., pp. 13 sgg.

70 Cfr. *ibidem*; cfr. anche i saggi contenuti in S. Alaimo - S. Hekman (eds.), *Material feminisms* cit., e in D. Coole - S. Frost (eds.), *New materialisms* cit. Si vedano anche K. Barad, *Meeting the universe halfway* cit., p. 226, e la prefazione di J. Bennett a *Vibrant matter* cit.

tura dell'inorganico ecc. deve essere intesa come un tentativo di superamento di questi limiti. In quest'ottica, può essere meglio compresa anche l'opposizione al marxismo che si può ritrovare in alcune figure che rappresentano o hanno ispirato i nuovi materialismi, come la critica di Jane Bennett alla sua concezione inerte della materia⁷¹ e, soprattutto, il rifiuto *en bloc* dell'approccio materialista-storico al capitalismo che si può ritrovare in Bruno Latour⁷² e Manuel De Landa⁷³.

Come dunque valutare, in assenza di una prospettiva unitaria, le proposte con cui il neo-materialismo si presenta come superamento del materialismo storico? Un concetto che si rivela particolarmente efficace a questo fine è quello di «ontologia piatta» (*flat ontology*), termine coniato da Manuel De Landa in riferimento alla propria prospettiva (post)deleuziana⁷⁴, ma che è stato utilizzato con un'accezione simile anche da Bruno Latour con riferimento alla propria *Actor-Network Theory*⁷⁵. Secondo questa prospettiva, in tutto ciò che esiste possono sussistere differenze di scala spazio-temporale ma non di statuto ontologico né, quindi, di capacità di produrre effetti. Questa prospettiva, affine per natura alla OOO, è stata esplicitamente sposata da suoi esponenti quali Levi Bryant⁷⁶, Graham Harman e Ian Bogost⁷⁷. Tuttavia, data la filiazione deleuziana del concetto, esso può essere adattato con buona approssimazione anche a quelle correnti del neo-materialismo vitalista che da Deleuze traggono ispirazione per la definizione di un materialismo post-antropocentrico. Per ragioni simili, seppur con le dovute sfumature, una «ontologia piatta» può essere ritrovata anche nelle correnti «postumane» del neo-materialismo performativo. Rifiuto dell'antropocentrismo e ontologia piatta sembrano, insomma, andare a braccetto.

A tal proposito, Cudworth e Hoben sottolineano come sia la *Actor-Network Theory* di Latour che il *vibrant materialism* di Bennett abbiano in comune una «tendenza all'orizzontalismo»⁷⁸. Detto in altri termini, nella loro ontologia non esiste un livello di realtà superiore o più vero o più reale di un altro; ogni cosa ha parimenti una *agency* per cui anche un oggetto apparentemente inerte ha una capacità, più o meno grande, di produrre degli effetti⁷⁹. Nell'articolazione della sua «ontologia piatta» in una prospettiva

71 J. Bennett, *The enchantment of modern life: Attachments, crossings, and ethics*, Princeton - Oxford, Princeton University Press, 2001, p. 114 sgg.; J. Bennett, *Vibrant matter* cit., p. 129 nota 51. Allo stesso tempo, in diversi passaggi della produzione di Bennett si trovano apprezzamenti per alcuni tratti del marxismo, soprattutto di quello althusseriano: cfr. ad es. *Vibrant matter* cit., p. 91; *A vitalist stopover on the way to a new materialism*, in D. Coole - S. Frost (eds.), *New materialisms* cit., p. 47 sgg.

72 Cfr. B. Latour, *Les microbes. Guerre et paix* suivi de *Irréductions*, Paris, A.M. Métailié, 1984, § 1.4.6 e *scolii*, § 3.5.3 *scolio*, tr. it. di A. Notarianni, Roma, Editori Riuniti, 1991. Per una discussione complessiva dell'anti-marxismo di Latour cfr. B. Noys, *The discreet charm of Bruno Latour*, in J. Habjan - J. Whyte (eds.), *(Mis)readings of Marx in continental philosophy*, London - New York, Palgrave Macmillan, 2014, pp. 195-210.

73 Cfr. M. De Landa, *Deleuze, materialism and politics*, in I. Buchanan - N. Thoburn (eds.), *Deleuze and politics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, pp. 160-177; cfr. anche la già citata *Interview with Manuel De Landa* condotta da Dolphijn e van der Tuin.

74 Cfr. ad es. M. De Landa, *Intensive science and virtual philosophy*, London, Bloomsbury, 2002.

75 Cfr. ad es. B. Latour, *Reassembling the social: An introduction to actor-network theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

76 Cfr. L. Bryant, *The democracy of objects*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2011, p. 245 segg.

77 Cfr. http://bogost.com/writing/blog/object-oriented_answers/

78 E. Cudworth - S. Hoben, *Liberation for straw dogs?* cit., p. 138.

79 Cfr. S. Choat, *Science, agency and ontology* cit., p. 5; si veda anche T. Ingold, *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*, New York - London, Routledge, 2011.

di OOO, Levi Bryant si è spinto fino a definirla una sintesi di prospettive diverse, che racchiudono quelle di autori come Ian Bogost, Manuel De Landa e Timothy Morton, ma anche di autrici ascrivibili al postumanesimo «vitalista» e «performativista», quali Donna Haraway o Karen Barad, secondo le quali l'universo è costituito da una pluralità di entità diverse ma irriducibili le une alle altre, come mammiferi, microbi, ricerche scientifiche, piante, attrezzature da laboratorio (nel caso di Haraway) o particelle, strumentazioni e onde (nel caso di Barad)⁸⁰.

Riconoscere la comune tendenza verso ontologie piatte non significa ovviamente ritenere che essa sia ciò che caratterizzi e definisca il *new materialism* nella sua supposta essenza, non più di quanto i membri di una famiglia possano essere considerati tali per il solo fatto di avere gli occhi dello stesso colore. Semmai, essa si limita a dare conto di uno dei principali elementi di novità del «nuovo» materialismo rispetto al «vecchio» materialismo storico – incentrato, quest'ultimo, sulla possibilità di trasformazione del mondo da parte della *agency* umana o, meglio, di una particolare porzione dell'umanità (tradizionalmente, la classe operaia o lavoratrice; più in generale, i gruppi subalterni⁸¹).

Su questa base, non sono mancate anche critiche a partire dalle implicazioni etiche e politiche che questo spostamento di prospettiva sembra portare con sé. Il *new materialism*, e in particolare la sua versione vitalista, è stata spesso associata a «una forma di politica radicale»⁸² e impegnata. Tuttavia, Slavoj Žižek mette in evidenza, con il suo consueto stile provocatorio, l'imbarazzo che scaturisce dall'affermare, con Bennett, che «la responsabilità politica risiede in un assemblaggio di umano e non umano»⁸³. Infatti, come fa notare il filosofo sloveno, anche Auschwitz può essere considerato un assemblaggio di diversi agenti umani e non umani: «i carnefici nazisti, ma anche gli ebrei, la complessa rete di treni, i forni a gas, la logistica del nutrire i prigionieri, separare e distribuire i vestiti, estrarre i denti d'oro, raccogliere i capelli e le ceneri e così via»⁸⁴. Dobbiamo attribuire la responsabilità politica di Auschwitz solo all'interezza di questo assemblaggio? Analogamente, quando Bennett esamina il caso di blackout che colpì l'America del Nord nel 2003, si trova costretta ad ammettere che, dalla sua prospettiva, è difficile dare tutta la colpa a degli individui specifici. Ne consegue che questa ecologia politica delle cose si trova, almeno parzialmente, disarmata nell'affrontare l'autodifesa delle *corporation* accusate di aver prodotto il blackout: quando la dirigenza di FirstEnergy afferma che «no one really is to blame», Bennett si trova costretta ad ammettere che essa non ha del tutto torto⁸⁵.

D'altro canto, le correnti del *new materialism* più attente alle declinazioni sociali del materialismo si caratterizzano proprio per aver posto la necessità di meglio comprendere i rapporti sociali, andando oltre i limiti dei materialismi precedenti. È in quest'ottica, forse, che deve essere intesa l'ammonizione di Bennett a tenere separata l'etica dal mo-

80 L. Bryant, *The democracy of objects* cit., pp. 247-248. Sul rapporto tra Haraway e Barad, vedi Santoemma in questo volume.

81 M. van der Linden, *Il lavoro come merce. Capitalismo e mercificazione del lavoro*, a cura di L. D'Angelo - C.G. De Vito, Milano, Mimesis, 2018.

82 C. Develennes - B. Dillet, *Questioning new materialisms* cit., p. 6.

83 «the locus of political responsibility is a human-nonhuman assemblage» (J. Bennett, *Vibrant matter* cit., p. 36).

84 S. Žižek, *Absolute recoil: Toward a new foundation of dialectical materialism*, London - New York, Verso, 2014, p. 8 n. 8, tr. it. di C. Salzani - P. Terzi, Firenze, Ponte alle Grazie, 2016, p. 508 n. 12.

85 J. Bennett, *Vibrant matter* cit., p. 37.

ralismo e a riconoscere l'importanza di trovare «guide per l'azione adatte a un mondo di forze vitali che si intersecano»⁸⁶. E se la sua posizione, come si è ricordato a più riprese sopra, non può certamente essere assunta come rappresentativa del *new materialism* nel suo complesso, la discussione precedente mostra il carattere preliminare di questi tentativi di passaggio oltre l'antropocentrismo. Come ha notato Paul Rekret tanto a proposito dell'ontologia piatta di Bennett quanto a proposito dell'impoliticità del materialismo di Meillassoux e dell'assoluta contingenza agenziale insita nella proposta di Barad, il *new materialism* rischia di tradursi in un volontarismo politico privo di quelle stesse guide auspiccate da Bennett⁸⁷.

Ci sembra dunque di poter dire, in conclusione, che la sfida lanciata dai «nuovi» materialismi al «vecchio» materialismo – ossia l'acquisizione di una prospettiva materialista che assuma il punto di vista della totalità sulla realtà sociale e non sociale – debba ancora essere raccolta. Per questo motivo, i saggi che compongono questo volume devono essere intesi principalmente come un invito al dibattito, e hanno perciò lo scopo primario di introdurre al pubblico italiano figure, opere o tematiche legate al *new materialism* che non hanno finora avuto, salvo alcune lodevoli eccezioni⁸⁸, ampia diffusione nella nostra lingua.

La parte monografica di questo numero è organizzata in tre sezioni che corrispondono a ciascuna delle tre traiettorie del *new materialism* sopra evidenziate. Ogni sezione contiene saggi che esaminano temi ed esponenti principali del neo-materialismo.

Il saggio di Charles T. Wolfe, che apre la prima sezione dedicata al neo-materialismo «vitalista» e, con essa, l'intero numero, si cimenta in una serrata disamina storico-critica del *new materialism*, ridimensionando, alla luce del materialismo moderno, la portata della pretesa neo-materialista di restituire vitalità alla materia. In una sorta di ideale contrappunto a questo, il saggio di Enrico Monacelli si propone invece di «rendere giustizia» al pensiero di Jane Bennett, e, sparigliando ulteriormente le carte del variegato pa-

86 «guides to action appropriate to a world of vital, crosscutting forces» (ivi, p. 38).

87 P. Rekret, *The head, the hand, and matter* cit.

88 Se si escludono le opere di Bruno Latour, Manuel De Landa e Rosi Braidotti, tangenziali al *new materialism*, le uniche edizioni italiane dei testi neo-materialisti qui presi in esame sono la già citata traduzione di *Dopo la finitudine* di Meillassoux a opera di M. Sandri, la traduzione di *Object-oriented ontology: A new theory of everything* di Harman (London, Pelican, 2018) a opera di O. Ellero (*Ontologia orientata agli oggetti. Una nuova teoria del tutto*, Milano, Carbonio, 2021), e un'antologia di scritti di K. Barad curata da E. Bougleux e tradotta da R. Castiello (*Performatività della natura. Quanto e queer*, Pisa, ETS, 2017). L'opera di Timothy Morton sembra invece aver conosciuto una fortuna autonoma e particolare in Italia. La casa editrice d'arte Nero ha pubblicato, all'interno della propria collana di controcultura «NOT» («Nero On Theory»), una traduzione di *Hyperobjects: Philosophy and ecology after the end of the world* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013) a opera di V. Santarcangelo (*Iperoggetti. Filosofia ed ecologia dopo la fine del mondo*, Roma, Nero, 2018), il quale ha tradotto anche il già citato *Humankind* per la stessa collana. Altri testi di Morton disponibili in italiano sembrano invece rispondere al recente interesse per le tematiche ecologiche: cfr. la già citata traduzione di *Being ecological* a opera di G. Carlotti e quella di *Dark ecology: For a logic of future coexistence* (New York - Chichester, Columbia University Press, 2016), a opera di V. Santarcangelo per la collana di teoria contemporanea «Intempo» di LUISS University Press (*Ecologia oscura. Logica della coesistenza futura*, Roma, LUISS University Press, 2021).

norama neo-materialista, ne mostra le inedite connessioni con il «realismo speculativo». Chiude la sezione un saggio di Thomas Nail, già co-autore di quella sistematizzazione del *new materialism* cui qui abbiamo fatto costante riferimento. Leggendo il *new materialism* attraverso la lente della «filosofia del processo», Nail ne individua le differenze interne – soprattutto tra vitalismo e ontologia orientata agli oggetti – sulla base di diverse concezioni della processualità, diagnosticando i possibili limiti di ciascuna posizione e tratteggiando una «filosofia del movimento» quale alternativa a queste.

Inaugurando la sezione dedicata al neo-materialismo cosiddetto «negativo», Ninetta S. Alogna propone una ricostruzione della filosofia di Quentin Meillassoux con l'obiettivo di comprendere la natura peculiarmente «speculativa» del «materialismo» da questi professato ma raramente articolato. Attraverso un approfondimento della genesi del pensiero di Iain Hamilton Grant, Melania Mariconda individua il suo materialismo nel tentativo di superare il trascendentalismo kantiano attraverso un recupero della *Naturphilosophie* di Schelling, che Grant legge come metafisica della produttività materiale in cui è possibile ricomprendere soggetto e oggetto a eguale titolo. Infine, Luca Pinzolo offre un'introduzione ad alcuni temi caratteristici della OOO, e segnatamente della versione datane da Graham Harman; mostrandone l'inconsapevole contiguità con i motivi teologici della fenomenologia di Jean-Luc Marion, il saggio di Pinzolo mette in discussione la pretesa di realismo avanzata da Harman per la OOO. Nel complesso, i tre saggi che compongono questa sezione contribuiscono a problematizzare la tematica del materialismo in riferimento alla «svolta speculativa» interna alla filosofia cosiddetta continentale.

Nella terza e ultima sezione, dedicata al neo-materialismo «performativo», Ilaria Santoemma prende in esame la questione del postumanesimo nel quadro del neo-materialismo femminista. Attraverso la lettura comparata degli scritti di Donna Haraway e Karen Barad, e della reciproca influenza di ciascuna autrice sull'altra, Santoemma chiarisce la peculiare declinazione del postumanesimo – che qui chiameremmo «performativa» – all'interno del «compostismo» di Haraway e del «realismo agenziale» di Barad. Completa questa sezione, e con essa la parte monografica di questo volume, la lettura critica di *Meeting the universe halfway* proposta da Marco Bernardini. Ripercorrendo il plesso epistemologia-ontologia-etica all'interno del realismo agenziale di Barad, il saggio di Bernardini valuta positivamente l'etica della responsabilità specificamente umana che emerge dalla prospettiva di Barad, pur ammettendo che la questione della responsabilità non-umana è taciuta più che espressamente negata da Barad.

Si segnalano infine due appendici ideali a questa parte monografica. Nella sezione «Documenti» viene proposta un'intervista a Q. Meillassoux condotta da Kağan Kahveci e Sercan Çalçı per la rivista turca «Baykuş: Felsefe Yazıları». Pubblicata qui per la prima volta in italiano, nella traduzione di Ninetta S. Alogna, questa intervista torna sulla questione del materialismo di Meillassoux, e in particolare sulle sue implicazioni etiche e politiche. Tra le «Recensioni», quella firmata da Andrea Di Gesu prende in esame il volume collettaneo *Conchiglie, pinguini, staminali. Verso futuri transpecie*, curato da Angela Balzano, Elisa Bosisio e Ilaria Santoemma (Roma, DeriveApprodi, 2022). La recensione di Di Gesu presenta questa antologia come un percorso che delinea la prospettiva di un neo-materialismo postumanista, e pertanto costituisce un ulteriore arricchimento del tema monografico trattato in questo volume.

PARTE I
NEO-MATERIALISMO VITALISTA

MATERIALISMO MECCANICISTA,
MATERIALISMO VITALISTA.
RIFLESSIONI SULLE APORIE DEL
NEOMATERIALISMO (*NEW MATERIALISM*)
CONTEMPORANEO

CHARLES T. WOLFE¹

Nel presente lavoro, la distinzione tra differenti forme di materialismo, comprese quelle che riposano su un'idea «attiva» o «vitalista» della materia in opposizione a un'idea «meccanicista», appare in maniera ricorrente nei differenti contesti che vengono esaminati soprattutto nell'ambito del materialismo dei secoli XVII-XVIII, con delle incursioni nelle filosofie della scienza e della mente del XX secolo, così come nell'analisi della «teoria dell'identità» degli anni '60.

Ci rivolgiamo adesso a una forma contemporanea di materialismo, detta *new materialism* in quanto esiste quasi unicamente nel mondo anglofono (anche se, come i *gender studies* o i *science studies*, viene da una linea francese e, più alla lontana, franco-tedesca, se si risale al di là del pensiero strutturalista e soprattutto «post»-strutturalista fino ad alcune anticipazioni della fenomenologia). Questo «nuovo materialismo» o «neomaterialismo» (privilegeremo questa seconda traduzione) complica un po' la possibilità di giudicare di una continuità o, al contrario, di una esplicita discontinuità nelle forme di materialismo, dato che, già dal suo nome, designa come minimo l'intento, presso i suoi partigiani, di differenziarsi da un materialismo «antico» o «classico»: quindi ci sarebbe effettivamente un dialogo, ancorché critico, una ripresa di alcune tesi anche se non di altre – qui, lo storico del materialismo vedrebbe ridiventare possibile e forse anche legittimo il suo lavoro.

Ma il neomaterialismo non è né un insieme di tesi ben delimitate, né una corrente di pensiero saldamente unificata. Nondimeno, ricorre con regolarità una caratteristica essenziale, ossia il riorientamento, nell'ambito del femminismo, verso temi di tipo «naturalista» come la biologia, il corpo vissuto, con una accentuazione marcata sulla nozione di *embodiment*², inteso in un senso diverso da quello strettamente costruttivista e – cosa ancor più sorprendente – della materia stessa, considerata su una sorta di piano di immanenza ontologico. Questa attenzione recata alla materia (sia come materiale tra-

1 Université Toulouse-Jean Jaurès, charles.wolfe@univ-tlse2.fr

2 Questo termine intraducibile – la lingua francese dovendo ricorrere a «incarnazione», a vantaggio di una certa tradizione (Merleau-Ponty, Henry, Nancy etc.) ma non di altre – potrebbe essere reso anche con «incorporazione»: il primo libro sull'approccio *embodied* della mente che includeva l'aggettivo nel titolo (*The embodied mind*), fu tradotto in francese come F. Varela - E. Rosch - E. Thompson, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, tr. fr. di V. Havelange, Paris, Seuil, 1993. Scriveremo «corporeo» quando si tratterà unicamente di sottolineare una dimensione corporea (di un processo mentale, dell'azione etc.), ma quando il senso è più complesso, ci serviremo, come fanno ad esempio molti testi di scienze cognitive, del termine *embodied*.

sformato dalla tecnica, sia come oggetto di una fisica fondamentale), si accompagna all'articolazione di una opposizione non sempre esplicita, ma ricorrente, tra una visione più antica di una materia puramente passiva alla quale la ricca trama qualitativa della realtà verrebbe ridotta, e la nuova visione di una materia dinamica, portata avanti dai teorici contemporanei. Secondo questa interpretazione, il vecchio materialismo era preso tra l'ossessione della fisica, una visione meccanicistica del mondo (mai ben definita all'occorrenza) e una sorta di riduzionismo impegnato a tradurre ogni fenomeno o entità di livello superiore (sentimenti, corpo, coscienza, etc.) in un semplice «giocattolo» del meccanicismo, per riprendere l'immagine assai irriverente del celebre vitalista di Montpellier Théophile de Bordeu, che alla metà del XVIII secolo ironizzava sull'ossessione meccanicista del secolo precedente:

Risparmiamoci dunque, una volta per tutte, queste fibrille, queste pressioni, questi globuli, questi ispessimenti, questi punti, queste linfe, questi martelli e tanti altri mobili da officina meccanica, da cui è stato riempito il corpo vivente e che furono, per così dire, i *giocattoli dei nostri padri*³.

Così tradotta, la materia non poteva essere animata, vivente o in altro modo dinamica: essa poteva solamente essere definita dalle proprietà elementari di grandezza, figura e movimento. Di contro a questo paesaggio completamente formalizzato, nel neomaterialismo, così come affermano alcuni dei suoi sostenitori, «la materia non è immutabile né passiva»; «Il neomaterialismo si è orientato da qualche tempo verso una concezione della materia come sistema aperto, complesso e soggetto a proprietà emergenti»; «le nuove ontologie materialiste abbandonano la terminologia della materia come una sostanza inerte sottoposta a forze causali prevedibili»⁴.

Che cosa succede quando uno storico del materialismo si confronta con queste affermazioni?

1. Neomaterialismo e storia del materialismo

Una difficoltà è che il neomaterialismo oscilla tra affermazioni strettamente teoriche e politiche (a proposito del presente) e affermazioni storiche, a proposito di Hobbes, Descartes, o Newton, per non parlare di Nietzsche, Bergson e altri ancora (da quanto abbiamo potuto giudicare, sorprendentemente, Spinoza manca da questo paesaggio concettuale, e questo malgrado i molteplici e fecondi dibattiti dagli inizi degli anni '70 circa il suo rapporto con un materialismo possibile, nonché le più recenti interpretazioni femministe del suo pensiero⁵). Le scelte teoriche e storiche che intervengono nell'artico-

3 T. de Bordeu, *Recherches sur l'histoire de la médecine*, in *Œuvres complètes*, Paris, Caille et Ravier, 1818, vol. II, p. 670, corsivo mio.

4 Rispettivamente, K. Barad, *Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter*, «SIGNS: Journal of Women in Culture and Society» 28 (2003), 3, p. 821, tr. it. di R. Castiello, in *Performatività della natura. Quanto e queer*, Pisa, ETS, 2017, p. 52; M. Hird, *Feminist matters: New materialist considerations of sexual difference*, «Feminist Theory» 5 (2004), 2, p. 226; D. Coole - S. Frost, *Introducing the new materialisms*, in D. Coole - S. Frost (eds.), *New materialisms: Ontology, agency, and politics*, Durham - London, Duke University Press, 2010, p. 9.

5 Jane Bennett, nel libro *Vibrant matter: A political ecology of things*, Durham - London, Duke University Press, 2010, fa, in effetti, riferimento a Spinoza, ma in genere, stranamente (e incon-

lazione di una dottrina sono, ovviamente, del tutto arbitrarie [*le fait du prince*]; sarebbe futile, per non dire grossolano, condannare Kant o Husserl per i loro giudizi un po' affrettati sull'empirismo, o credere nell'utilità di una dimostrazione degli errori commessi da Russell su Nietzsche: va riconosciuto, insomma, che ogni posizione teorica costruisce la sua storia. Ma per ciò che concerne le affermazioni storiche propriamente dette nel contesto del neomaterialismo – pensiamo non tanto ad affermazioni strettamente fattuali del tipo «la marchesa è uscita alle cinque», ma piuttosto a quelle che poggiano sulla logica interna dei sistemi di pensiero del passato, come quello di Descartes, o di materialisti autoproclamatisi tali come La Mettrie – è indubbiamente legittimo aprire un dibattito. Ci impegneremo anzitutto ad esaminare l'opposizione, entro il neomaterialismo, tra una visione passiva e statica della materia (che il neomaterialismo attribuisce al materialismo antico) e una visione attiva e dinamica della materia (rivendicata dal neomaterialismo).

La distinzione tra una forma passiva e una forma attiva di materialismo non è in sé stessa di tipo cronologico o «diacronico», poiché esiste chiaramente sotto forma sincronica: in altri termini, non si è dovuto aspettare Marx, Nietzsche, Freud o la fenomenologia – tutti riferimenti per i neomaterialisti, il che conferisce ai loro lavori un'atmosfera un po' stravagante [*«pattes d'éléphant»*] – per assistere, nell'ambito del materialismo, a dibattiti con vere e proprie tensioni tra una visione della materia come inerte, morta passiva e statica e quella di una materia animata, questa animazione essendo definita in modo diverso a seconda del contesto (teologico, medico, chimico, fisico, neurofisiologico, etc.). Come abbiamo sottolineato altrove, l'insistenza di John Toland nelle *Lettere a Serena* (1704) sull'attività come «essenza» della materia e, in seguito, l'elogio fatto da

sapevolmente) attraverso la mediazione di Deleuze: ad esempio quando parla di come «la vitalità è funzione (Spinoziana) della tendenza della materia ad aggregarsi o a formare dei raggruppamenti eterogenei» (p. xvii) o di come «Spinoza attribuisca ai corpi una peculiare vitalità» (p. 2). Trattare il *conatus* come un impulso vitale nella lettura di Spinoza, è, in tutta franchezza, un errore grossolano. Anche qui, così come in generale nel caso dei richiami storiografici del *new materialism*, il mio punto di vista è che il successo o il fallimento delle loro dottrine non riposa sulla loro validità: resta un giudizio filosofico. Equiparare il *conatus* di Spinoza al *wild* di Thoreau (pp. 2 e 21) è certamente possibile, così come, trent'anni prima, sarebbe stato possibile leggerlo come un *deep ecologist* (un movimento che, di per sé, strappa un bel po' di originalità dall'eco-animismo di Bennett) – ma ci impedisce di toccare con mano molto di ciò che nel suo sistema è originale, difficile e importante per il materialismo e in relazione al materialismo (segnatamente la sua enfasi «strutturalista» sulla relazione tra l'ordine delle idee e l'ordine delle cose, enfasi che, come tale, non si ritrova del tutto nella maggior parte della storia del materialismo, a meno che non si abbandoni l'ontologia per rivolgersi alla politica, in una direzione marxiana). La questione del materialismo di Spinoza viene esaminata in una cornice strettamente filosofica (interna) da M. Korichi, *Defining Spinoza's possible materialism*, «Graduate Faculty Philosophy Journal» 22 (2000), 1 (numero speciale: *The renewal of materialism*), pp. 53-69, ed esplicitamente marxista, anche se non negriana, da A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994. Cfr. anche V. Morfino, *Ontologia della relazione e materialismo della contingenza*, «Oltrecorrente» 6 (2002), pp. 129-144. L'interpretazione femminista è presente in particolare in M. Gatens (ed.), *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*, University Park, Penn State University Press, 2009. In quest'opera collettiva, H. Morrison Ravven nota che il femminismo poggia ancora su una nozione di libero arbitrio dagli accenti agostiniani e kantiani, mentre la critica spinoziana al libero arbitrio se ne era già sbarazzata. La neomaterialista S. Frost sottolinea, forse nel medesimo senso, che «rivolgendosi alla cultura per sfuggire al determinismo implicitamente associato al corpo biologico, le femministe ricapitolano il fantasma moderno della libertà, dell'autonomia, e dell'autodeterminazione che esse stesse, peraltro, avevano così accuratamente smantellato» (*The implications of the new materialisms for feminist epistemology*, in H. Grasswick (ed.), *Feminist epistemology and philosophy of science: Power in knowledge*, Dordrecht, Springer, 2011, pp. 76-77).

Diderot alla sensibilità come proprietà «universale» ed «essenziale» della materia, sono momenti caratteristici rispettivamente di un materialismo della materia attiva e di un materialismo vitalista⁶. Di fatto, non sarebbe difficile immaginare un'approvazione neomaterialista del pensiero di Francis Glisson, Margaret Cavendish o Diderot per la loro «buona» visione della materia come essenzialmente attiva in opposizione a una «cattiva» visione (quella, ad esempio, di un Hobbes o di un d'Holbach) di una materia passiva concepita unicamente secondo criteri meccanicistici. Tuttavia, un'opposizione del genere, che ricorda, tra le altre, *The death of nature* di Carolyn Merchant⁷, conduce, tutt'al più, ad un neopaganesimo (si ricordi che Merchant contrapponeva la visione meccanicista e totalizzante, per non dire totalitaria, della Rivoluzione Scientifica alla visione neopagana, femminista e «vitalista» della Natura): un curioso punto di arrivo per il materialismo, che tuttavia non dispiacerebbe a coloro per i quali «l'ontologia neomaterialista» è centrata sulle «propensioni dinamiche, costitutive, aleatorie e anche *immateriali* che caratterizzano i nuovi significati della materialità e della materializzazione»⁸. La nostra prima osservazione generale è dunque che l'opposizione tra materia passiva e materia attiva testimonia di una visione impoverita e obsoleta dell'età classica (o, più modestamente, che una tale opposizione era già impiegata all'epoca).

Da allora, gli appelli a un «neomaterialismo» che esprimerebbe adeguatamente la realtà vissuta del corpo, nella sua storicità, forse anche a un certo grado di agenzialità, implicata nella possibilità di autocostruzione – una sorta di «cyber»-materialismo, per così dire⁹ – sono anche comprensibili, quando si contrappongono a quel concetto di materialismo meccanicista, nel quale il corpo è concepito come «una statua o come una macchina di terra» secondo la celebre formula di Descartes nell'*Uomo*¹⁰, o come un sistema di pulegge, imbuti e setacci. Gli appelli neomaterialisti a prestare attenzione alla materialità, all'esperienza, alla dimensione dell'autocostruzione (non tanto nel senso della soggettività, quanto dell'agenzia del corpo) sembrano convincenti se confrontati con quella visione «cimmerica» dell'età classica nel corso della quale, come scrive Jonathan Sawday, «in quanto macchina, il corpo fu oggettivato; una fonte di curiosità intensa, ma interamente separata dal mondo del soggetto parlante e pensante»¹¹. E, in effetti, anche i neomaterialisti prendono come bersaglio la materia passiva di Descartes e la

6 Nella *V Lettera a Serena*, Toland afferma che l'«Attività deve entrare nella Definizione della Materia, e dovrebbe anche esprimerne l'Essenza» (*Letters to Serena*, London, B. Lintot, 1704, p. 165). Si veda, più in generale, C.T. Wolfe, *Varieties of vital materialism*, in S. Ellenzweig - J. Zammito (eds.), *The new politics of materialism: History, philosophy, science*, Abington - New York, Routledge, 2017, pp. 44-65.

7 C. Merchant, *The death of nature: Women, ecology, and the scientific revolution*, San Francisco, Harper and Row, 1980.

8 D. Coole - S. Frost, *Introducing the new materialisms* cit., pp. 14-15, corsivo mio. D'altronde è anche così che Jane Bennett presenta la sua opera dal titolo esplicito *Vibrant matter: A political ecology of things* cit.

9 Facciamo allusione al famoso *Manifesto cyborg* di Donna Haraway, arringa eloquente e influente a un tempo per un nuovo femminismo e per un «artificialismo» che non opporrebbe più natura e tecnica: D. Haraway, *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*, London - New York, Routledge, 1991; tr. it. parz. di L. Borghi, Milano, Feltrinelli, 1999.

10 R. Descartes, *Oeuvres*, a cura di Ch. Adam - P. Tannery, Paris, Cerfs, Vol. XI, 1909, p. 120; tr. it. di S. Agostini, in *Opere postume*, Milano, Bompiani, 2009, p. 363.

11 J. Sawday, *The body emblazoned: Dissection and the human body in Renaissance culture*, Abington - New York, Routledge, 1995, p. 29.

sua concezione del corpo come «non pensante»¹², trascurando, così, la spinosa questione dell'unione di anima e corpo e l'influenza tardiva di Elisabetta sulla sua concezione delle passioni. Ma è possibile che le loro intuizioni poggino su una letteratura secondaria piuttosto lacunosa, in un campo di ricerca che dovrebbe, quanto meno, essere riesaminato.

2. Engels, il primo neomaterialista?

Nel discorso marxista, questa visione di un meccanicismo impoverito ha preso spesso la forma del materialismo meccanicista. Anche in quel caso, si tratta di una costruzione destinata a valorizzare il suo opposto, ossia tanto un materialismo «non meccanicista» presente in Marx ed Engels, come vedremo tra poco, quanto, ed è il caso più frequente, una forma di spiritualismo o, almeno, di insistenza sull'autonomia della persona, sulla coscienza, l'anima, l'azione libera e così di seguito, da sempre contrapposte alla «necessità cieca» degli orologi e degli altri strumenti meccanici¹³. Ma se si esamina un po' più da vicino la realtà del materialismo dell'età classica, il concetto di materialismo meccanicista crolla, così come crolla la pertinenza di un neomaterialismo opposto a questo vecchio modello che si suppone statico e meccanicista, almeno per quanto riguarda il tentativo del primo di articolare l'opposizione tra il vecchio e il nuovo, il passivo e l'attivo, l'inerte e il dinamico (si ricordi la tesi secondo cui le ontologie neomaterialiste abbandonano ogni nozione della materia inerte e determinata causalmente, a profitto delle nozioni di caos, dinamismo ed emergenza; una digressione nel *De rerum natura* di Lucrezio avrebbe problematizzato questa opposizione tra un vecchio materialismo inerte e quello «nuovo», caotico e dinamico...¹⁴).

La seguente affermazione di Friedrich Engels – ben nota agli storici del materialismo, ma forse meno ai neomaterialisti – ne è una buona illustrazione:

Il materialismo del secolo scorso era prevalentemente meccanico, perché [...] soltanto la meccanica [...] era giunta a un certo risultato conclusivo. [...] pei materialisti del secolo XVIII l'uomo era una macchina. Questa applicazione esclusiva dei criteri della meccanica a processi che sono di natura organica e chimica [...] costituisce la ristrettezza specifica, ma in quel tempo inevitabile, del materialismo classico francese¹⁵.

12 S. Frost, *The implications of the new materialisms* cit., p. 72.

13 Non è possibile trattarle qui, ma la storia e la *Begriffsgeschichte* ideologica del concetto di neomaterialismo (o «nuovo materialismo») mostrano la loro ricchezza se si considera la maniera in cui la sua intuizione centrale evolve dall'antimaterialismo cristiano dei Platonici di Cambridge verso il marxismo-leninismo e, poi, verso il marxismo esistenzialista e umanista (ad es. il famoso *Materialismo e rivoluzione* di Sartre, del 1946), fino a certe branche della fenomenologia «incarnata» (*embodied phenomenology*), per esempio nell'influente volume di F. Varela - E. Rosch - E. Thompson, *The embodied mind* cit. e nelle scienze cognitive enattiviste, in particolare ispirate dalla *Struttura del comportamento* di Merleau-Ponty (il testo forse più rappresentativo di quest'ultima scuola è E. Thompson, *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*, Cambridge, Harvard University Press, 2007). Il neomaterialismo, a volte, ritaglia senza saperlo le tesi di queste scuole «corporee» della fenomenologia.

14 Una tale (ri)scoperta di Lucrezio con una finalità «neomaterialista» sarebbe facilitata dalla lettura di M. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, Paris, Minuit, 1977 (Serres fa di Lucrezio, per così dire, il primo neomaterialista).

15 F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1888), § II, in K. Marx - F. Engels, *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Band 21, 1982, p. 278; tr. it. di P. Togliatti,

Posizionamento di un nuovo materialismo di contro a un avatara più antico, contrapposizione tra un modello passivo e statico del materialismo a uno attivo e dinamico: sembra che Engels sia il primo neomaterialista o, quanto meno, che questo miscuglio di linguaggio normativo e affermazioni storiche prefiguri da vicino il momento, presumibilmente «nuovo», del neomaterialismo – ma non a vantaggio di quest’ultimo, tanto l’enunciato di Engels è problematico sotto molti aspetti.

Siamo, qui, messi a confronto con due modelli interpretativi: quello del concetto di materialismo meccanicista e, più in generale, del contenuto dell’opposizione tra materialismo «nuovo» e «vecchio» (il secondo dovrebbe includere la presunta forma meccanicistica del materialismo). Ovviamente, nulla impedisce al teorico contemporaneo della materialità, del sé e del corpo di qualificare la propria posizione come «neomaterialista», in conformità a quanto suggerito sopra circa la libertà del teorico; ma quando questa posizione passa da un argomento di tipo storico a un contenuto debole non solo storiograficamente, ma, soprattutto, filosoficamente, allora si è in diritto di valutare criticamente le sue tesi.

In che senso la nozione di materialismo meccanicista, inclusa la nozione di Engels, non sta in piedi fin dall’inizio? Occorre distinguere almeno tre aspetti.

Il primo: buona parte degli autori che impiegano questa nozione trascurano in modo sorprendente il grande abisso metafisico che separa il materialismo dal meccanicismo rappresentato, per esempio, da Descartes, Galilei e Boyle. È sconcertante leggere il modo in cui i neomaterialisti pongano come equivalenti il concetto cartesiano e quello newtoniano di materia – alcuni parlano anche di «concezione cartesiano-newtoniana della materia» (definita come «dominio sulla Natura»), o, ancora, delle «antiche concezioni cartesiano-newtoniane della materia» e delle idee «prometeiche corrispondenti: l’impero umano sulla natura»¹⁶ – perché Newton, in realtà, non avrebbe sottoscritto progetti di questo tipo (per non parlare dell’immensa differenza tra la concezione cartesiana della materia e quella newtoniana). Filosoficamente parlando, per quanto riguarda la natura di una «sostanza» fondamentale come la materia, i meccanicisti dell’età classica erano sia dualisti che agnostici. Non ci soffermeremo di più su questo punto, che sembra abbastanza noto (benché persista qualche confusione) e privo di particolari difficoltà.

Il secondo: quelli che maneggiano il concetto di materialismo meccanicista dimenticano – in uno stato di accecamento intellettuale o, quanto meno, di ampiamente condivisa angustia mentale – la presenza presso molti materialisti degli inizi del periodo moderno di un interesse pronunciato, esplicito e variegato per la dimensione propriamente corporea o incorporea, detto in altri termini, per la realtà del corpo vissuto, senza che ciò debba per forza essere inteso nel senso del primato del soggetto¹⁷. Un esempio di questo errore frequente è l’attuale tendenza a prendere alla lettera opere come *L’uomo macchina* di La Mettrie: malgrado il titolo provocatorio del suo lavoro, La Mettrie non compie mai la riduzione delle proprietà del corpo vivente a quelle della materia inanimata, o a quelle delle «macchine» (e, d’altra parte, di quali macchine? Dopo tutto, gli automi degli illu-

Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 36-37.

16 D. Coole - S. Frost, *Introducing the new materialisms* cit., p. 8 e 17.

17 Si veda C.T. Wolfe, *Materialism: A historico-philosophical introduction*, Dordrecht, Springer, 2016, cap. 4, e C.T. Wolfe, *Le corps matérialiste*, in G. Di Liberti - P. Léger (dir.), *La cognition incarnée*, Milano, Mimésis, 2022.

ministri non erano il frutto di un fascino nei confronti della vita?¹⁸), non riduce l'organico all'inorganico. *L'uomo macchina* è l'esempio ardito di un'argomentazione riduzionista che però, come abbiamo sottolineato altrove, concerne la relazione tra l'anima e il corpo.

Ci accontenteremo di accennare alla terza affermazione erronea di Engels, ossia l'ipotesi che la chimica sia apparsa improvvisamente nel XIX secolo (o, almeno, con Lavoisier): in realtà, gli specialisti del XVIII secolo, compresi quelli che lavorano sul materialismo, sono del tutto familiari con quella che si potrebbe chiamare l'«ossessione» per la chimica dei materialisti del periodo. L'idea, qui, non è, evidentemente, di affermare la «verità» scientifica di questo episodio, ma di attirare l'attenzione sul fatto che le entità materiali erano veramente concepite secondo i nuovi e mutevoli termini della chimica (di più: ciò si lega esplicitamente all'emergere del vitalismo nell'Illuminismo – un'altra parte di questa storia di cui non ci occuperemo qui)¹⁹.

3. *Materia attiva e materia passiva: due paradigmi materialisti*

Ci sembra più utile distinguere, più che tra un vecchio materialismo e il suo erede neomaterialista del XXI secolo, tra un materialismo fondato sulla nozione di materia *passiva* e un materialismo della materia *attiva*. Sotto la rubrica di un materialismo «attivo» si includerebbero i modelli che si occupano in particolare delle proprietà dinamiche e plastiche della materia, della sua capacità di trasformarsi, etc., come quando Toland insiste sul fatto che il movimento è una proprietà della materia e altri si spingono fino ad attribuirle la capacità di pensare – è, d'altra parte, la stessa contrapposizione che abbiamo ritrovato circa la natura del cervello. Questo insieme di proprietà di un materialismo attivo è precisamente ciò che i neomaterialisti descrivono come «nuovo», o, in ogni caso, «novecentesco», in un senso che non è strettamente storico-cronologico, perché include Bergson e Whitehead, ma non Collins, Diderot o Priestley (o Descartes, quando viene falsamente integrato nel materialismo antico). Dato che, come abbiamo già suggerito, la differenza tra forme passive e attive del materialismo non è di per sé cronologica o «diacronica», il materialista non ha affatto bisogno di fare appello all'ermeneutica del sospetto, all'energetica freudiana o alla fenomenologia del corpo perché il suo modello rifletta l'«attività», o, in ogni caso, possa rendere conto delle tensioni tra una materia inerte, morta, statica, passiva e, ad esempio, un concetto di materia vitale (sia essa animista, come in Glisson o Cavendish, o di tendenza riduzionista, come in Toland, La Mettrie o Diderot).

Così, uno dei problemi dell'opposizione tra materialismo nuovo e vecchio è l'esistenza di un materialismo «corporeo» nel corso dell'età classica e dell'Illuminismo. Ma questo non significa che il neomaterialismo sia già esistito qualche secolo prima sotto una forma predefinita: Margaret Cavendish può anche aver pensato che «l'anima della natura deve essere fisica, come il corpo...», che sia anche probabile che «Dio abbia dato alla materia il potere di muoversi da sé, che abbia fatto in modo che nessun'altra creatura la governi [...]. Infatti la natura non è un neonato né un bambino che avrebbe bisogno di una nutrice spirituale per insegnarle a camminare e a muoversi...», e che «se

18 J. Riskin, *The defecating duck, or, the ambiguous origins of artificial life*, «Critical Inquiry» 29 (2003), 4, pp. 599-633.

19 Si veda l'articolo *Chymie* di Venel nell'*Encyclopédie*, e F. Pépin, *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie*, Paris, Garnier, 2012.

la natura non fosse cosciente di sé, vivente e dotata di percezione, essa cadrebbe nella confusione»²⁰, tutto ciò non fa, tuttavia, di lei una neomaterialista. Allo stesso modo, il fatto che Toland e Diderot portino avanti dei concetti di materia attiva non fa di loro dei neomaterialisti *ante litteram*.

Benché la «novità» implicata nel «neomaterialismo» si riveli piuttosto come un ringiovanimento, tutto ciò non rende identici il materialismo antico e quello nuovo. La zona grigia *tra* questi due materialismi, etichettati dai neomaterialisti come il «vecchio» e il «nuovo», merita, quindi, che ci si soffermi ad esaminarli, come cartografi o archivisti, ma questo va oltre i limiti della nostra analisi. Per esempio, Democrito e Hobbes appartengono senza alcun dubbio al materialismo «antico», mentre Rosi Braidotti ed Elizabeth Grosz fanno parte di quello «nuovo», ma che ne è di Bergson o di Whitehead? Essi non sono veramente materialisti, ma potrebbero facilmente essere cooptati da un neomaterialista fortemente attaccato al concetto di «virtuale». Allo stesso modo, la dimensione antropologica in Feuerbach lo colloca ugualmente in entrambi gli schieramenti.

Nell'età classica, sul «lungo» periodo, il materialismo attivo, corporeo o vitalista ha preso diverse forme: ad esempio, si può distinguere tra forme più propense al riduzionismo (e, quindi, a spiegazioni che oggi qualificheremmo come *bottom-up*) e forme effettivamente più «spiritualizzanti». Pertanto, mentre La Mettrie e Diderot negano l'anima e cercano di costruire la complessità dal basso – stabilendo che le parti più piccole della materia siano a loro volta dotate di vita –, per parte sua Cavendish, filosofa spesso descritta, oggi, come materialista (benché ci sembri un uso assai impreciso del termine), attribuisce alla materia delle proprietà di livello superiore come l'«anima» (e nel farlo si impegola in definizioni circolari della materia come inanimata, sensibile o razionale, forme, queste ultime, della materia animata²¹). Il primo di questi due materialismi, quello «vitalista», nondimeno dotato di una dimensione riduzionista, non potrebbe accodarsi al neomaterialismo nel suo occasionale civettare con la fenomenologia e l'enattivismo, secondo i quali «La mente non utilizza il corpo, ma si fa attraverso di esso pur trasferendolo fuori nello spazio fisico» (Merleau-Ponty²²), una forma di dualismo che risale alla distinzione husserliana tra *Körper*, il «corpo» inteso come corpo tra gli altri nell'ambito di un vasto universo meccanicista composto da corpi, e *Leib*, la «carne» intesa come una soggettività che è il luogo dell'esperienza. Ci piacerebbe ritornare sui differenti modi dell'*embodiment* di fronte al materialismo, ma, nel caso in cui il contrasto tra un materialismo, ancorché «incarnato» o «vitalista», e il progetto di una fenomenologia «incarnata» non fosse abbastanza chiaro, leggiamo quanto scrive uno dei più rispettati teorici di quest'ultima scuola:

La vita non è fisica nel senso materialista corrente di struttura e di funzioni puramente esteriori. La vita produce una forma di interiorità, l'interiorità di sé e della produzione

20 M. Cavendish, *Observations upon experimental philosophy*, London, A. Maxwell, 1666, *Observations upon the opinions of some ancient philosophers*, I, 5 (questo trattato è oggetto di una impaginazione indipendente); M. Cavendish, *Philosophical letters, or, modest reflections upon some opinions in natural philosophy maintained by several famous and learned authors of this age, expressed by way of letters*, London, 1664, cap. II, 6; M. Cavendish, *Grounds of natural philosophy*, London, A. Maxwell, 1668, cap. VIII, 7.

21 M. Cavendish, *Observations upon experimental philosophy* cit., *To the Reader*; cfr. anche *Grounds of natural philosophy*, cap. XI e *passim*.

22 M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, p. 225; tr. it. di G.D. Neri, Mimesis, Milano, 2010, p. 227.

di significati. Non abbiamo bisogno di una nozione allargata del fisico per rendere conto dell'organismo o del vivente²³.

In realtà, questa «nozione allargata del fisico» è sempre stata presente; è, piuttosto, l'immagine impoverita del «senso materialista corrente» (che ricorda di nuovo Engels) che ha bisogno di essere rivista. Certo, il secondo tipo di materialismo «vitalista», ostile al riduzionismo (in questo senso si tratta più di un «vitalo-materialismo» che di un «material-vitalismo», per riprendere le espressioni di Wahl e di Belaval del 1950), e quello di Cavendish (e, forse, quello che ritroveremo all'inizio del XIX secolo in Goethe e Schiller, nelle loro varianti abbastanza poco distinguibili dal naturalismo²⁴), sarebbe forse più vicino alla visione neomaterialista del corpo e della vita, ma, contrariamente alle versioni più politicamente ricche di quest'ultima, in particolare di tipo femminista, non concede alcuna attenzione alla storicità o al progetto di un anti-essenzialismo.

Tuttavia, anche se la visione del «vecchio» materialismo in quanto strettamente legato al concetto di materia passiva sta a fianco di numerose caratteristiche dell'età classica, di modo che le obiezioni gemelle (formulate da Engels e dai neomaterialisti) non escono indenni da un esame più dettagliato del materialismo vitalista (ad esempio), questo non significa che tutti gli elementi del neomaterialismo siano semplicemente già presenti nell'età classica. Il concetto di soggettività ne è un esempio²⁵. Non perché consideriamo un indiscutibile progresso concettuale insistere sul primato della prima persona singolare con tratti fortemente antinaturalisti, come quando Husserl si pronuncia, in modo piuttosto fichtiano, affermando che «*soltanto se lo spirito recede da un atteggiamento rivolto verso l'esterno, soltanto se ritorna a sé e rimane presso di sé, esso può dar ragione di sé stesso*»²⁶. Ci sorprende che dei teorici «critici» continuino a sostenere delle distinzioni normative tra l'universo dell'esperienza privata, dell'interiorità, del sé e del valore da una parte, e, dall'altra parte, una presentazione puramente – e bassamente! – esternalista, scienziata e spaziale del mondo: tutto ciò implica, contro il sopracitato «materialismo corrente», un attacco enattivista che ci sembra fortemente tinto di ideologia (pur senza pretendere che esista una prospettiva corretta, oggettiva e senza alcuna dimensione ideologica). No: nel neomaterialismo esistono degli elementi nuovi e significativi.

4. Materialità femminista

Contrariamente agli appelli intuitivi e cripto-dualisti ad un mondo interiore più «autentico», contrapposto al mondo disumanizzato dell'esteriorità, l'attenzione portata alla materialità nel recente discorso femminista è nettamente meno dualista. Questo dualismo ha potuto essere presente, come si è visto in Merchant (una posizione difesa molto più recentemente da Lisa Sarasohn nelle sue analisi di Cavendish che sottolineano,

23 E. Thompson, *Mind in life* cit., p. 238.

24 A.J. Goldstein, *Sweet science: Romantic materialism and the new logics of life*, Chicago - London, University of Chicago Press, 2017.

25 C.T. Wolfe, *Diderot and materialist theories of the self*, in G. Boros - J. Szalai - O.I. Toth (eds.), *The self and self-knowledge in early modern philosophy*, Budapest, Eötvös Loránd University Press, 2020, pp. 37-52.

26 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 345-346; tr. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 1961, p. 356.

nel suo pensiero, la femminilità della Natura²⁷), ma è chiaramente assente nel lavoro di Karen Barad, che forse è l'esempio maggiore di quei *science studies* femministi che si richiamano al naturalismo. Barad è unica quando tenta di legare i *science studies* ad un'ontologia femminista nella quale il soggetto e l'oggetto sono, secondo le sue parole, «intra-attivamente costituiti» all'interno di pratiche specifiche. Il «realismo agenziale» di Barad afferma che noi siamo, metafisicamente ed eticamente a un tempo, indebitati con la materialità, con ciò che è materiale. Tuttavia, questo debito «non poggia su rappresentazioni di una realtà indipendente, ma sulle conseguenze reali, sugli interventi, sulle possibilità creative e sulle responsabilità dell'intra-azione (*intra-acting*) nel mondo»²⁸. Si tratta di una forma di neomaterialismo in quanto, con l'accento posto sull'«intra-azione», essa sottolinea che la materialità è una realtà agenziale²⁹, e come «*La materialità del corpo* – per esempio la sua anatomia e la sua fisiologia – *agiscono attivamente nel processo di materializzazione*»³⁰. Sottolineiamo, quindi, poiché è un punto importante nell'ambito del presente lavoro, che la visione di Barad non è un antinaturalismo, bensì è una visione «interazionista» dei rapporti tra scienza e natura, esperienza e strumentalità che non sarebbe dispiaciuta a Dewey.

Una differenza duratura, ci sembra, tra il materialismo vitalista e il concetto di «materialità» dei neomaterialisti, è che quest'ultimo è definito principalmente in termini di (ed è orientato verso) problemi di agenzialità, di auto-costruzione e di storicità, segnatamente in relazione al genere – anche se non appare chiaramente una convergenza tra le differenti analisi della «costruzione» e l'antiessenzialismo, in particolare in un contesto femminista³¹. In una presentazione di questo campo di studi si legge che, sotto molti aspetti,

L'attenzione accademica e teorica alla materialità del corpo non è una novità: da diversi decenni le femministe hanno denaturalizzato sia l'*embodiment* che gli oggetti materiali, analizzando e specificando le molteplici pratiche discorsive attraverso le quali corpi e materia sono resi intelligibili. Questi lavori si sono concentrati sulla delucidazione dei processi attraverso i quali le norme e i rapporti di potere sono incarnati (*embodied*) come

-
- 27 L.T. Sarasohn sottolinea che la Natura, in Cavendish, deve essere femmina: si veda *A science turned upside down: Feminism and the natural philosophy of Margaret Cavendish*, «Huntington Library Quarterly» 47 (1984), 4, p. 295. In uno studio più recente, essa scrive che non è casuale che solo una donna abbia sfidato le pretese e il potere della «nuova scienza» (*The natural philosophy of Margaret Cavendish: Reason and fancy during the scientific revolution*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2010, p. 197). Si riconosce l'influenza di Merchant quando Sarasohn parla di un universo vivente governato da uno spirito femminile che solo una «donna di scienza» poteva comprendere empaticamente (*A science turned upside down* cit., p. 290). Per un correttivo assai utile alle tesi di Sarasohn, si vedano i lavori di D. Boyle tra cui *Margaret Cavendish's non-feminist natural philosophy*, «Configurations» 12 (2004), 2, pp. 195-227.
- 28 K. Barad, *Meeting the universe halfway: Realism and social constructivism without contradiction*, in L.H. Nelson - J. Nelson (eds.), *Feminism, science and the philosophy of science*, Dordrecht, Kluwer, 1996, p. 188.
- 29 K. Barad, *Getting real: Technoscientific practices and the materialization of reality*, «differences» 10 (1998), p. 109. È una bella illustrazione del fatto che la verità del naturalismo non si riduce ad una visione «nomologica» della Natura come quella sostenuta dal Circolo di Vienna, poiché Barad (come, in un contesto differente, Dewey) riconosce l'interazione costitutiva tra l'esperienza, gli strumenti scientifici, le teorie scientifiche, il soggetto percipiente, etc.
- 30 K. Barad, *Posthumanist performativity* cit., p. 809, tr. it. cit., p. 38.
- 31 Si veda, su questo punto, il commento di S. Ahmed, *Imaginary prohibitions: Some preliminary remarks on the founding gestures of the «new materialism»*, «European Journal of Women's Studies» 15 (2008), 1, pp. 23-39.

forme di soggettività o materializzati nelle istituzioni, nelle pratiche culturali e nei fatti³².

Barad lo dice in modo molto netto con una formula incisiva: per i neomaterialisti, «la materia è già sempre un farsi storia» e «la stessa materialità è già-sempre un dinamismo desiderante, un processo iterativo di riconfigurazione, energizzato ed energizzante, che vive e che rende vivente»³³.

Anche se autori come Barad hanno cercato, in nome di una «ontologia relazionale», di assottigliare la frontiera tra questo concetto meno naturalistico di materialità e il mondo del vivente (nel senso della vita biologica), il primo ha anche poco a che fare sia con le analisi biomediche alle quali si riferiva il materialismo «vitalista», anche se solo su un piano speculativo, sia con la sua tendenza riduzionista e deflazionista: si tratta, qui, piuttosto, di uno «snaturamento», per riprendere l'espressione di Frost citata sopra³⁴. Nelle ontofanie neomaterialiste della materialità, a volte declinate come includenti «la vitalità, la relazionalità, l'auto-creazione, la produttività, l'imprevedibilità», non sono presenti né la forza delle spiegazioni riduzioniste, né il loro coraggio metafisico (nel senso di La Mettrie). La versione più oltranzista (o arrogante?) di questo neomaterialismo divenuto una sorta di neopaganesimo, è quella di Jane Bennett, che reinventa un «materialismo incantato» nel quale conferisce agenzialità a «fenomeni inorganici come la rete elettrica, il nutrimento o le deiezioni»³⁵, così come l'insistenza bergsoniana di Elizabeth Grosz sull'idea che «la vita trasforma la materia in arte»³⁶. Un materialismo nel quale tutto è vivo, una nozione di vivente e di virtuale che ne fanno delle istanze pienamente materiali: potremmo dire, seguendo una battuta crudele di Terry Eagleton, che a sua volta cita un noto teorico sloveno, che questa specie di materialismo è tale nello stesso senso in cui lo è la *Terra di Mezzo* di J. R. R. Tolkien: un mondo incantato, pieno di forze magiche...³⁷.

Se il neomaterialismo non è univoco, anche perché non possiede un insieme di tesi nette e tali da circoscrivere qualcosa di più che una comunità intuitiva, allora si può agevolmente citare Barad contro gli eccessi precedenti: «Il linguaggio conta. Il discorso conta. La cultura conta. È significativo che a non contare più sia proprio la materia»³⁸. Effettivamente, nell'attenzione portata alla «denaturalizzazione» e alla «storicità» – concetti che l'antinaturalismo del XX secolo, in particolare di tipo heideggeriano o sartriano, ha largamente sfruttato – non emerge il ruolo che giocherebbero i nostri ormoni, i mal di testa, le allucinazioni o, dal lato meno strettamente biologico, i nostri corpi aumentati, artificializzati, «cyborg». Come raccontava Kirby (citata da Ahmed per opporvisi – ma

32 S. Frost, *The implications of the new materialisms* cit., p. 70.

33 K. Barad, *Posthumanist performativity* cit., p. 821, tr. it. cit., p. 52; cfr. anche l'intervista di Barad in R. Dolphijn - I. van der Tuin, *New materialism: Interviews & cartographies*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2012, p. 59.

34 Frost parla di un «denaturalizzare», che noi, qui, traduciamo con «snaturare» nel duplice senso di un allontanamento dal naturalismo (il senso voluto da Frost) e di una distorsione o di una perdita del rapporto con ciò che concepiamo come un progetto materialista.

35 J. Bennett, *The enchantment of modern life*, Princeton, Princeton University Press, 2001, e J. Bennett, *Vibrant matter* cit.; D. Coole - S. Frost, *Introducing the new materialisms* cit., p. 9. Un dibattito meno intriso di cosmologia, di ontofania o di «metafisica razionale», per utilizzare un'espressione kantiana, è quello impostato da alcune femministe per sapere se la teoria femminista debba o meno appropriarsi della biologia: si veda N. Davis, *New materialism and feminism's anti-biologism: A response to Sara Ahmed*, «European Journal of Women's Studies» 16 (2009), 1, pp. 67-80.

36 E. Grosz, *Matter, life, and other variations*, «Philosophy Today» 55 (2011), p. 24.

37 T. Eagleton, *Materialism*, New Haven, Yale University Press, 2016, p. 9.

38 K. Barad, *Posthumanist performativity* cit., p. 801, tr. it. cit. p. 31.

possiamo separare la citazione dall'uso che ne fa Ahmed):

Sono stata spinta a domandarmi quale pericolo l'esclusione della biologia abbia permesso di evitare. A cosa si riferisce davvero il nome di corpo biologico o anatomico? [...] Quando ho posto questa domanda, ho incontrato una reazione segnata da un certo nervosismo. Giudicando, forse, che ero ancora dipendente da una comprensione precritica del corpo, la relatrice mi ha respinto con un gesto teatrale rivelatore: come per sottolineare la pura e semplice absurdità della mia domanda, si è pizzicata e ha aggiunto: «Ovviamente non sto parlando di *questo* corpo»³⁹.

Per di più, le teorie della materialità, neomaterialismo incluso, mettono in discussione l'essenzialismo del materialismo tradizionale e, a volte, il suo scientismo (spesso con una visione sorprendentemente obsoleta di Descartes, Newton e dei materialisti antichi, in quanto ideologi della dominazione e del possesso della natura, come abbiamo visto sopra). In realtà, le tendenze «vitaliste» e «corporee» all'interno del materialismo cosiddetto «antico» non rientrano nell'essenzialismo né nello scientismo (soprattutto non Diderot) e non privilegiano affatto la dimensione «soggettiva», contrariamente alle teorie della materialità:

La filosofia di tendenza materialista riconosce l'esistenza della realtà obiettiva esterna, e la sua indipendenza dal soggetto che la percepisce o la conosce. Riconosce che l'essere, il reale, esiste ed è anteriore alla sua scoperta, al fatto di essere pensato o conosciuto⁴⁰.

In che modo, quindi, lo storico del materialismo deve rispondere al neomaterialismo? Come è stato notato all'inizio, una difficoltà risiede nella mancanza di coerenza teorica tra differenti versioni di questa «posizione»: ad esempio, alcuni sono più vicini alla fenomenologia e all'enattivismo – quindi a una nozione forte di Soggetto – mentre altri sono decisamente postumanisti, a volte anche allineati sulla *Object-Oriented-Ontology*. Così Bennett, dopo essersi dichiarata materialista epicurea piuttosto che marxista o seguace della Scuola di Francoforte, dichiara: «sostengo il valore pubblico di seguire le tracce di una potenza cosale non umana, dell'agenzialità materiale dei corpi naturali e degli artefatti tecnologici»⁴¹ – una sorta di feticismo degli oggetti e dell'immanenza. Più sobriamente, ma sulla stessa linea, Frost parla della «materia o del corpo come dotati di un tipo particolare e distinto di agenzialità, un tipo che non è un prolungamento diretto o accidentale dell'intenzionalità umana, ma che ha, piuttosto, una sua propria dinamica e traiettoria»⁴². Nel caso delle versioni più soggettiviste del neomaterialismo, il contrasto con il materialismo «antico» è chiaro, dato che quest'ultimo, in quanto «pensiero del corpo», non abbandona mai le sue radici epicureo-lucreziane. Nel caso delle versioni

39 V. Kirby, *Telling flesh: The substance of the corporeal*, New York - London, Routledge, 1997, cit. in S. Ahmed, *Imaginary prohibitions* cit., p. 23. Certamente, circa la presa in carico della biologia, ci si può chiedere: di quale biologia? Quella di Oyama? Di Margulis? Di Roughgarden? etc.

40 L. Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 60; tr. it. di A. Pardi, Milano, Unicopli, 2001, p. 63. Il materialismo aleatorio di tipo lucreziano dell'ultimo Althusser sembra una strada più ricca per comprendere i concetti di antico e di nuovo all'interno del materialismo che il neomaterialismo, di tipo ontofanico come in Bennett o nelle versioni più storicizzate; ma, ad essere onesti, alcuni neomaterialisti hanno riconosciuto una parentela spirituale con Althusser, si veda D. Coole - S. Frost, *Introducing the new materialisms* cit., p. 35.

41 J. Bennett, *Vibrant matter* cit., p. xiii.

42 S. Frost, *The implications of the new materialisms* cit., p. 70.

iperontologiche del neomaterialismo, il contrasto non è così facile da stabilire. Sopra abbiamo suggerito che la presentazione del materialismo antico come passivo e meccanicista non resiste a uno studio storico dell'età classica e dell'Illuminismo; Engels e il neomaterialismo dovrebbero rivedere sia la loro storia, sia la loro opposizione teorica. Ma c'è un contrasto più globale che adesso va esplorato.

5. Il materialismo antico ha ancora i suoi artigiani

Una differenza netta tra i vecchi materialismi e quello nuovo è che i primi hanno un carattere esplicitamente provocatorio e destabilizzante – quello che fa dire a La Mettrie: «chi fa l'uomo oggetto del proprio studio deve aspettarsi di avere l'uomo per nemico»⁴³. Una frase del genere, sia detto di passaggio, va abbastanza vivacemente contro la vecchia idea, ad un tempo umanista e marxista, secondo cui il materialismo sarebbe semplicemente una sorta di spazialismo freddo e geometrico, che negherebbe i valori umani a vantaggio di un totale formalismo statico. Fare uno studio sull'uomo, mostrare che questi agisce meno liberamente di quanto pensi, descriverne gli affetti e le determinazioni sociali, se fatto alla maniera di La Mettrie e nel suo contesto storico, significa, quindi, «aspettarsi di avere l'uomo per nemico». Certo, il materialismo visto in questo modo non è la base su cui erigere una filosofia morale normativa – e la vicenda di La Mettrie, che tramite l'amico Maupertuis aveva ottenuto un contratto editoriale per redigere una biografia di Seneca, ma che, infine, produsse un capolavoro dell'immoralismo, l'*Anti-Seneca ossia discorso sulla felicità*, è piuttosto eloquente⁴⁴.

Ma non è neanche una sorta di livellamento o di eliminazione dell'umanità, come pretendono così tanti antimaterialisti, da Cudworth e More nel XVII secolo agli «antiepicurei» del XVIII secolo⁴⁵, fino ad autori più recenti che tutto separa ideologicamente, come Sartre, Mauriac o Raymond Ruyer. Ruyer denuncia il materialismo in nome della teleologia, dell'organismo e di altre specificità biologiche, addirittura umane (con accenti spiritualistici): «il materialismo è radicalmente falso, ed è falso in tutte le sue forme»⁴⁶. Sartre lo denuncia in nome della libertà umana: «il materialismo, scomponendo l'uomo in condotte concepite rigorosamente sul modello delle operazioni del taylorismo, fa il gioco del padrone; è il padrone che concepisce lo schiavo come una macchina»⁴⁷. Mauriac si colloca un po' tra i due, quando ritorna, per così dire, verso la questione dell'im-

43 J.O. de La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Fayard, vol. II, 1987, p. 269; tr. it. di G. Preti, in *L'uomo macchina ed altri scritti*, Milano, Feltrinelli, 1955, p. 153.

44 Si veda C.T. Wolfe, *La réduction médicale de la morale chez La Mettrie*, in S. Audidière - J.-C. Bourdin - J.-M. Lardic - F. Markovits - Y.C. Zarka (dir.), *Matérialistes français du XVIII siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Paris, PUF, 2006, pp. 45-60.

45 D. Masseau, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000.

46 R. Ruyer, *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Paris, F. Alcan, 1930, p. 42.

47 J.-P. Sartre, *Matérialisme et révolution* (1946), in *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 127-128. Agli occhi di Sartre il materialismo è, in fin dei conti, la filosofia del taylorismo: «una catena di cause e di effetti può spingermi a un gesto, a un comportamento che sarà a sua volta un effetto e che modificherà lo stato del mondo: essa non può far sì che io mi rivolga alla mia situazione per comprenderla nella sua totalità. In una parola: non può rendere conto della coscienza di classe rivoluzionaria», ivi, p. 120.

moralismo che due secoli prima era costato così caro a La Mettrie: «Se tutto è materia, non vedo in nome di che cosa, in effetti, dovremmo condannare l'operato di Stalin»⁴⁸. I neomaterialisti operano su un terreno discorsivo (e retorico, e affettivo) già in qualche modo etichettato da questo tipo di denuncia, il che non manca di creare delle aporie – così Frost, Coole e Barad vedono bene l'incoerenza che consiste nel reintrodurre una sorta di libero arbitrio umanista nel loro discorso.

Conclusioni

Se, in generale, il materialismo è certo un'ontologia, una tesi che riguarda la totalità dell'essere, nel caso del materialismo antico, queste ontologie tendono a costituirsi in ostilità alla filosofia morale normativa, all'anima immortale, al diritto divino dei re, etc. Al contrario, quando flirta con il virtuale⁴⁹, con l'immanenza e con l'ontologia piatta, che un critico ha recentemente qualificato come un progetto per «curatori del concreto»⁵⁰, il neomaterialismo non ha questo genere di nemici – come è stato osservato da molti di coloro che hanno contribuito al questionario «Materialismi» della rivista newyorkese *October* in un recente numero. In effetti, rapportandosi più o meno esplicitamente all'Ontologia Orientata agli Oggetti e al realismo di Latour – persino a profitto di questi – il neomaterialismo afferma spesso di effettuare una sorta di mutamento di paradigma «dell'epistemologia, in ogni sua relazione con la critica, verso l'ontologia, in cui l'essere delle cose è valorizzato allo stesso titolo di quello delle persone»⁵¹.

Bisogna ricordare che in Latour «mele, vaccini, metropolitane e stazioni radio» vengono presi sul serio in quanto temi filosofici – il che non sarebbe rivoluzionario se fossero presi in considerazione singolarmente, ma essi lo sono nella loro totalità; non si tratta di «semplici immagini che si librano davanti alla mente umana, non solo di aggregati disseccati su uno strato oggettivo di microparticelle reali, non di sterili astrazioni rivestite su un flusso o un divenire pre-individuale», ma, piuttosto, si tratta di «forze autonome da prendere sul serio, sguinzagliate nel mondo come folletti e lupi»; la filosofia non è relegata «alle fortune e disgrazie di una scialba correlazione uomo-mondo, essa ha come compagni tutti gli attori possibili: abeti, cani, aerei supersonici, sovrani vivi e morti, fragole, nonne, proposizioni matematiche e teoremi»⁵².

Allo stesso modo, però, dobbiamo ammettere che, se la nostra tesi fosse che i materialismi antichi e nuovi, presi come oggetti a-storici o sopra-storici, potrebbero essere messi a confronto, che il primo sarebbe più ammirevolmente provocatorio per il suo ateismo e per il suo scandaloso immoralismo rispetto al secondo e al suo elogio ontofanico della «vitalità della materia» (quindi un contrasto di dimensioni etico-politiche), ebbene, questa tesi si troverebbe esposta all'importante obiezione formulata in un recente articolo:

48 F. Mauriac, *Note de mars 1953*, in *Mémoires politiques*, Paris, Grasset, 1967, p. 433.

49 Alcuni teorici neomaterialisti, in particolare E. Grosz (*Matter, life, and other variations* cit., p. 18), sono innamorati del virtuale in quanto scintilla della vita. In questo senso, meriterebbero, piuttosto, la qualifica di «vitalisti» (senza bisogno di «neo» o «nuovi», che si riferirebbe alla teoria delle entelechie in Driesch).

50 *A questionnaire on materialisms*, «October» 155 (2016), p. 13. Ringrazio Brooke Holmes per avermi fatto conoscere questo testo.

51 Ivi, p. 3.

52 G. Harman, *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*, Melbourne, re.press, 2009, pp. 5-6 4 e 16.

La pretesa ad un secolarismo illuminista non ha, ai nostri giorni, il significato che aveva in Europa oltre 300 anni fa. Di conseguenza, quando si parla di materialismo vitalista – la ricerca del segreto della vita – oggi, o nella storia del pensiero occidentale, si parla di progetti retorici e intellettuali politicamente incommensurabili⁵³.

In effetti, forse altrove ci siamo resi colpevoli di una simile elisione di incommensurabilità⁵⁴, ma, qui, ci accontenteremo di reiterare l'opposizione tra materie e materialismi passivi e attivi, sottolineando le diverse maniere in cui questa polarizzazione funziona all'interno di questi due materialismi – antico e nuovo. In effetti, come con il vitalismo (oppure con l'impiego stalinista del concetto di materialismo meccanicista), il destino politico di queste idee ci può portare in una *Begriffsgeschichte* più lunga e più strana, come abbiamo inizialmente menzionato.

Ancora una volta, l'inventiva teorica non deve essere costretta entro nessun regolamento. Se si pensa che la «potenza cosale» sia liberatoria, è possibile che per qualcuno lo sia. Ma quando ci siamo interessati per la prima volta al materialismo (leggendo, sotto l'influsso di altre letture surrealiste, il marchese De Sade, grande ammiratore di La Mettrie), non è stato per imparare che il materiale è il virtuale, e che il bergsonismo è la forma più profonda di quella filosofia! Questa svolta recente non è priva di problemi, o di costi: istituisce, da una parte, un problema fondazionale (chi è abilitato a dire il Reale?) e, d'altra parte, un problema immanentista: se tutto è reale, livellato su un piano ontologicamente piatto – una notte in cui tutte le vacche sono nere, in cui tutto equivale a tutto, non solo Chilperico e Carlomagno, ma anche un biglietto dell'autobus e un teorema matematico, un tramezzino con asparagi e uova e un bosone di Higgs, un sogno ad occhi aperti e la barriera corallina... che dire di più? Come dice Eagleton, che è utile soprattutto per la sua ironia, quindi non molto per un progetto di materialismo possibile: «è difficile sapere come valutare l'affermazione che tutto si riferisce a tutto. Il Pentagono ha poco a che fare con un'improvvisa esplosione di gelosia sessuale, a parte il fatto che nessuno dei due sa andare in bicicletta»⁵⁵.

[tr. it. di Luca Pinzolo]

53 A. Willey, *A world of materialisms: Postcolonialist science studies and the new natural*, «Science, Technology & Human Values» 41 (2016), 6, p. 9.

54 Per esempio, nelle nostre riflessioni sul materialismo e la morale in *Materialism* cit., cap. 5, criticate proprio per questo nell'analisi, peraltro generosa, di J. Zammito, «*What is living and what is dead*» in *materialism?*, «Studies in History and Philosophy of Science Part A» 67 (2018), pp. 89-96.

55 T. Eagleton, *Materialism* cit., p. 7.

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).

MATERIALISMO CINETICO. FILOSOFIA DEL PROCESSO E *NEW MATERIALISM*

THOMAS NAIL¹

1. *Introduzione*

Sempre più a partire dalla fine del ventesimo secolo, i filosofi hanno risposto a un mondo fluido e in rapido cambiamento operando uno scarto concettuale rispetto a un modo di pensare il mondo in termini di sostanze, essenze e oggetti statici. Al suo posto, essi hanno preferito uno studio del mondo in termini di *processi, eventi e trasformazioni*.

Quel movimento che ora in filosofia viene chiamato *new materialism* è emerso nel corso degli ultimi due decenni a partire dalla tradizione europea della filosofia del processo. I *new materialists* ritengono che gli umani non siano il centro di significato dell'universo e che tutta la materia sia dotata di *agency*. I *new materialists* apprezzano la filosofia del processo perché, in generale, essa prende maggiormente sul serio la *agency* dei non-umani rispetto alla maggior parte delle altre filosofie antropocentriche. Ovviamente, ciò non costituisce una garanzia contro l'antropocentrismo, ma a mio parere rappresenta comunque un passo nella giusta direzione.

Ciò che mi sembra affascinante è come i dibattiti contemporanei tra i *new materialists* mettano in scena le differenze filosofiche tra i due maggiori filosofi del processo del Novecento: il filosofo francese Henri Bergson e il filosofo inglese Alfred North Whitehead. Pertanto, credo che questi dibattiti siano utili a distinguere e valutare entrambi.

Moltissimi studiosi usano oggi i termini *new materialism* («nuovo materialismo») e *object-oriented ontology* («ontologia orientata agli oggetti»); è facile confondersi su cosa si intenda con essi, quali autori ricadano in quale campo, e quale sia la posta in gioco nei dibattiti e nelle discussioni che li riguardano. Ecco perché insieme ai miei colleghi Christopher Gamble e Joshua Hannan ho compilato una rassegna comparativa della letteratura fino a oggi, che abbiamo intitolato *Che cos'è il new materialism?*². Con essa volevamo aiutare i lettori a comprendere chi fosse chi nel dibattito e come questo si stesse svolgendo; per una rassegna più ampia dei vecchi materialismi contrapposti ai nuovi, nonché delle loro varianti, si rimanda a quel saggio.

In questo articolo, intendo scavare a fondo nella differenza ontologica fondamentale tra le due principali correnti rivali del realismo contemporaneo: il nuovo materialismo

1 University of Denver, thomas.nail@du.edu.

2 C.N. Gamble - J.S. Hanan - T. Nail, *What is new materialism?* «Angelaki» 24 (2019), 6, pp. 111-134.

vitalista e l'ontologia orientata agli oggetti. Il mio obiettivo primario è di convincere i lettori che queste due filosofie sono in radicale opposizione e non devono essere confuse, come invece troppo spesso si fa.

I neo-materialisti e gli ontologi orientati agli oggetti si propongono come filosofi del processo non-antropocentrici dediti a studiare la *agency* della materia. Tuttavia, essi si distinguono significativamente per come concepiscono la materia e per la risposta alla questione se la materia sia continua, discontinua o entrambe le cose. Il ramo prevalente del *new materialism* è un neo-vitalismo che si rifà principalmente a Henri Bergson e Gilles Deleuze. I neo-materialisti vitalisti ritengono che tutta la materia, inclusa quella inorganica, sia dotata di capacità di agire e creare simili a quelle degli esseri viventi. Per questi filosofi, i processi sono trasformazioni qualitative continue dell'intero universo. Gli ontologi orientati agli oggetti sono invece più vicini alla tesi di Whitehead secondo cui il mondo consiste di oggetti non-vitalistici che cambiano in modo discontinuo insieme all'universo nella sua interezza. In questo articolo intendo esporre in dettaglio i principali punti di accordo e disaccordo tra Bergson, Whitehead e i loro epigoni neo-materialisti od orientati agli oggetti.

Lungo il percorso, intendo anche mostrare come la mia filosofia del movimento, o «materialismo cinetico», offra un modo nuovo di perpetuare la tradizione della filosofia del processo evitando assunti metafisici relativi alla continuità o discontinuità del cambiamento. Nello specifico, sostengo che il nuovo materialismo vitalista e l'ontologia orientata agli oggetti siano incompatibili con ciò che attualmente la scienza sperimentale ci dice riguardo alla natura della materia e del moto. Al contrario, il materialismo cinetico propone un materialismo non-metafisico del processo coerente con una visione sperimentalista del materialismo e dell'indeterminazione quantistica. L'auspicio è che, in futuro, il materialismo filosofico prenda maggiormente sul serio l'importanza dell'indeterminatezza materiale.

2. La filosofia del processo

La filosofia del processo è la tesi che la realtà sia costituita da processi, e non da sostanze od oggetti. Nel seguito intendo differenziare tra due tradizioni di filosofia del processo e operare una distinzione tra queste e la filosofia del movimento.

Non è questa la sede per una rassegna dell'intera storia della filosofia del processo, ma vorrei comunque osservare come, nella mia prospettiva³, essa non abbia avuto la sua prima espressione in Eraclito. Questi ha bensì sostenuto che «tutto si muove e nulla resta fermo», e che «non potresti entrare due volte nello stesso fiume»⁴, ma ha anche sostenuto che «con il fuoco si scambiano tutte le cose e il fuoco si scambia con tutto, come l'oro si scambia con le merci e le merci con l'oro»⁵, che «tutto è uno»⁶, e che «tutto

3 J.R. Hustwit, *Process philosophy*, in *Internet encyclopedia of philosophy*, 25 aprile 2020, <https://www.iep.utm.edu/processp/>.

4 Platone, *Cratilo*, 402a: «ἅπαντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει» καὶ [...] «δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης».

5 Traduzione alternativa: «Mutamento scambievole di tutte le cose col fuoco e del fuoco con tutte le cose, allo stesso modo dell'oro con tutte le cose e di tutte le cose con l'oro» (in G. Giannantoni (a cura di), *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari, Laterza, vol. I, 1969, p. 215).

6 Ivi, p. 208

accade secondo contesa»⁷. Eraclito definiva il processo come un cambiamento interno a un'unica *sostanza* unitaria e identica a sé stessa: il fuoco. Il fuoco non muta, nonostante il processo di cambiamento che lo modifica. Pertanto, la filosofia di Eraclito corrisponde a una logica monistica ed economica di equivalenza e scambio monetario. Eraclito considerava i processi e le differenze come *differenze rispetto a* una sostanza sottostante che rimane identica a sé stessa. Le due tradizioni di processo trattate più sotto rifiutano tutto ciò, così come rifiutano qualunque altra idea di sostanza.

3. La filosofia del processo continuo

La prima tradizione di filosofia del processo che vorrei prendere in considerazione è quella della *continuità*. Secondo questa tradizione, i processi sono continui e indivisibili. Il suo primo grande esponente è stato il filosofo francese Henri Bergson (1859-1941): piuttosto che uno stato fisso, Bergson descriveva una «massa fluida» in una «zona mobile». «Non ci sono cose, ci sono soltanto azioni»⁸. «Così definiti», egli scrive, «gli stati non sono elementi distinti, ma si prolungano gli uni negli altri in un incessante *fluire*»⁹; la natura è «una sola immensa ondata che corre sulla materia»¹⁰.

Al cuore della filosofia di Bergson vi è la distinzione tra la continuità della realtà e le percezioni discrete che ne hanno gli esseri umani. Ogniquale volta usiamo il linguaggio o i concetti per descrivere la realtà, trattiamo la «continuità di un progresso indiviso»¹¹ in termini discreti. L'intelletto crea illusioni di cose discontinue in un mondo di «continuità universale»¹². In ultima analisi, però, «[l]a materia si risolve così in vibrazioni innumerevoli, tutte solidali tra loro e che corrono in ogni direzione come altrettanti brividi»¹³. Per Bergson, la materia e lo spazio appaiono falsamente come corpi discreti per la nostra azione strumentale. Ma lo spazio, in realtà, «[n]on è il supporto su cui il movimento reale si pone; è il movimento reale, al contrario, che lo depone al di sotto di sé»¹⁴.

Bergson chiama questo processo o movimento continuo *élan vital*, slancio o spinta vitale, ma afferma esplicitamente che questa idea non deve essere intesa in senso metafisico¹⁵. Lo slancio vitale non è una forza trascendente che fluttua al di sopra e al di là del mondo naturale, quanto piuttosto una direzionalità immanente alla natura. Bergson contrappone un «ordine fisico [...] 'automatico'» e un «ordine vitale [...] analogo all'or-

7 Ivi, p. 213.

8 H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1907, p. 270, tr. it. di F. Polidori, Milano, Cortina, 2002, p. 204.

9 Ivi, p. 3, tr. it. cit., 9.

10 Ivi, p. 272, tr. it. cit., p. 205.

11 H. Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, G. Baillière, 1896, p. 130, tr. it. di A. Pessina, Roma - Bari, Laterza, 1996, p. 103.

12 Ivi, p. 219, tr. it. cit., p. 166.

13 Ivi, p. 232, tr. it. cit., p. 175.

14 Ivi, p. 243, tr. it. cit., p. 182.

15 «Se si tiene conto [dello 'slancio vitale'] si ha un'idea carica di materiale, ottenuta empiricamente, capace di orientare la ricerca» (H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932, p. 120, tr. it. di A. Pessina, Roma - Bari, Laterza, 1998, p. 83). «È seguendo il più precisamente possibile i dati della biologia che eravamo giunti alla concezione di uno slancio vitale e di un'evoluzione creatrice. Lo mostravamo all'inizio del precedente capitolo: questa concezione non aveva niente in comune con le ipotesi sulle quali si costruiscono le metafisiche; era una condensazione di fatti, un riassunto di riassunti» (ivi, p. 266, tr. it. cit., p. 181-182).

dine 'voluto'»¹⁶.

Lo slancio vitale è «essenzialmente creazione»¹⁷; esso «ignora la morte»¹⁸, è «ottimista»¹⁹. Bergson lo chiama anche «Dio»: «Dio, definito così, non ha niente di compiuto; è vita incessante, azione, libertà»²⁰. «La sovrabbondanza di vitalità [...] scorre da una fonte che è quella stessa della vita»²¹: «Dio, che è questa stessa energia»²². Questo slancio vitale non è materia ma ciò che immanentemente «attraversa» la materia²³.

La filosofia bergsoniana del processo come continuità vitale prosegue oggi nella forma del cosiddetto neo-vitalismo o neo-materialismo vitalista. La filosofa americana Jane Bennett fa espressamente sua la convinzione di Bergson che vi sia una immanente «continuità indivisibile della vita»²⁴:

Ciò che chiamo affetto impersonale o vivacità materiale non è un supplemento spirituale di «forza vitale» aggiunto alla materia che la ospiterebbe. Il mio non è un vitalismo nel senso tradizionale; io non postulo una forza separata che possa entrare in un corpo e abitarlo, semmai identifico l'affetto con la materialità. Il mio obiettivo, ancora una volta, è di teorizzare una vitalità intrinseca alla materialità in quanto tale, e di allontanare quest'ultima dal modello di una sostanza passiva, meccanicistica, o divinamente infusa. La materia vibrante non è materia grezza per l'attività creatrice di Dio o degli umani.²⁵

Sempre sulla scorta di Bergson, sostengono Diana Coole e Samantha Frost, vi è «un eccesso, una forza, una vitalità, una relazionalità o una differenza che rende la materia attiva, auto-creatrice, produttiva, imprevedibile»²⁶. Variazioni su questo tema si ritrovano in numerosi filosofi e filosofe del nuovo materialismo vitalista che utilizzano termini come «materia vibrante», «forze vitali» e «affetti»²⁷. Una differenza rispetto a Bergson, però, è che il neo-materialismo vitalista cerca in qualche modo di fondere l'idea di materia con quella di slancio vitale, laddove invece Bergson operava un'attenta distinzione tra le due.

16 H. Bergson, *L'évolution créatrice* cit., p. 252, tr. it. cit., p. 191.

17 «L'ordine 'vitale' è essenzialmente creazione» (ivi, p. 251, tr. it. cit., p. 190).

18 H. Bergson, *Les deux sources* cit., p. 145, tr. it. cit., p. 100.

19 Ivi, p. 147, tr. it. cit., p. 101.

20 H. Bergson, *L'évolution créatrice* cit., p. 270, tr. it. cit., p. 204.

21 H. Bergson, *Les deux sources* cit., p. 248, tr. it. cit., p. 169.

22 Ivi, p. 276, tr. it. cit., p. 188.

23 H. Bergson, *L'évolution créatrice* cit., p. 276, tr. it. cit., p. 208.

24 «indivisible continuity of life» (J. Bennett, *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham - London, Duke University Press, 2010, p. 92).

25 «What I am calling impersonal affect or material vibrancy is not a spiritual supplement or 'life force' added to the matter said to house it. Mine is not a vitalism in the traditional sense; I equate affect with materiality, rather than posit a separate force that can enter and animate a physical body. My aim, again, is to theorize a vitality intrinsic to materiality as such, and to detach materiality from the figures of passive, mechanistic, or divinely infused substance. This vibrant matter is not the raw material for the creative activity of humans or God» (ivi, p. xiii).

26 «an excess, force, vitality, relativity, or difference that renders matter active, self-creative, productive, unpredictable» (D. Coole - S. Frost. *New materialisms: Ontology, agency, and politics*, Durham - London, Duke University Press, 2013, p. 9).

27 J. Bennett, *Vibrant matter* cit., p. xiii; E. Manning, *Relationescapes: Movement, art, philosophy*, Cambridge, The MIT Press, 2012; «Vital matter is driven by the ontological desire for the expression of its innermost freedom (conatus)» (R. Braidotti, *A theoretical framework for the critical posthumanities*, «Theory, Culture & Society» 36 (2019), 6, p. 34).

4. Il movimento è continuo? Possiede uno slancio vitale?

Secondo la filosofia del movimento, la risposta è «no». I processi sono insidiosi da descrivere, e il nostro modo di esprimerci in termini di «continuo» e «discontinuo» implica un riferimento a *esseri* anche quando in realtà intendiamo parlare di eventi in divenire. Cosicché, quando Bergson scrive della «continuità indivisibile della vita», dobbiamo tenere a mente che egli non intende descrivere una singola *sostanza* in mutamento, alla maniera di Eraclito. Ciò di cui egli parla è un *processo in corso* che non è interrotto né diviso o discreto.

Per Bergson, il movimento è continuo. Persino la forza vitale, egli sostiene, «la si conosce, la si valuta soltanto tramite i movimenti che si presume produca nello spazio», ma essa è «solidale con questi movimenti»²⁸. La vitalità non è una qualche sostanza mistica o eterea, né una non meglio definita energia; per Bergson, essa non è altro che il *movimento stesso*. Anche il tempo o la durata sono per lui moto: «il tempo è mobilità»²⁹. «[La] mobilità», scrive Bergson, «o, ciò che è lo stesso, [la] durata»³⁰ è il divenire, ma il divenire non è un «divenire in genere» in quanto «luogo immobile»³¹ che le cose attraversano. Il divenire è la mobilità costante della realtà stessa: «la realtà è la mobilità stessa»³². In questo suo ultimo testo, Bergson non potrebbe essere meno ambiguo né più chiaro: «Se il movimento non è tutto, non è niente»³³. Qualunque primato egli sembrava aver assegnato alla cosiddetta spinta/forza vitale o al tempo/durata deve ora essere reinterpretato come *null'altro che il primato del moto stesso*.

La visione bergsoniana del moto ha avuto grande importanza per me, e altrove ho sostenuto che il movimento è un «processo continuo»³⁴, esattamente come Bergson. A differenza di Bergson, però, ho anche sottolineato come esso sia una continuità *indeterminata*. La differenza è cruciale: preso da solo, il termine «continuità» potrebbe sembrare riferirsi a qualcosa che rimane identico a sé stesso al di sopra o al di sotto del movimento stesso. Ma se esistesse qualcosa come una forza o una sostanza continua che si muove rimanendo ciò che era prima, allora il movimento non sarebbe più primario.

Il massimo che si può sperare di ottenere con l'espressione «processo continuo» è di evocare una sensazione di paradosso: come può un processo essere continuo se è permanentemente diverso da sé stesso? Persino i termini «diverso» e «sé stesso» sembrano presupporre qualcosa al fondo, che la filosofia del processo invece nega. E se non c'è nulla al di sotto del moto, non c'è nulla che continua. Ma i processi non sono «nulla». Sembrirebbe quindi che ci troviamo di fronte a un pernicioso binarismo tra essere e nulla. Come possibile via di uscita, io propongo di considerare il movimento come un processo *indeterminato*. Ciò significa che il movimento è un processo che non è né uguale né diverso da ciò che era prima, bensì «permanentemente indeterminato».

28 H. Bergson, *Matière et mémoire* cit., p. 216, tr. it. cit., p. 164.

29 H. Bergson, *Introduction (première partie) – Croissance de la vérité. Mouvement rétrograde du vrai*, in H. Bergson, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, Alcan, 1934, p. 3, tr. it. di G. Perrotti, Firenze, Leo S. Olschki, 2001, p. 6.

30 H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, «Revue de métaphysique et de morale» 11 (1903), p. 19, tr. it. di V. Mathieu, Bari, Laterza, 1971, p. 47.

31 Ivi, p. 18, tr. it. cit., p. 46.

32 H. Bergson, *La perception du changement*, in H. Bergson, *La pensée et le mouvant* cit., p. 167, tr. it. cit., p. 126.

33 Ivi, p. 161, tr. it. cit., p. 122.

34 T. Nail, *Being and motion*, New York, Oxford University Press, 2019, cap. 5.

La filosofia del movimento si distanzia da Bergson soprattutto perché il movimento è altro da ciò che egli chiama «continuità indivisibile della vita». Dal mio punto di vista, il movimento non è una forza vitale: esso non è ottimistico né creativo o contrapposto alla morte. E certamente non è Dio. Se ciò che Bergson intende con «continuità» è la continuità *della vita*, allora la filosofia del movimento non è una filosofia della continuità.

La vita organica è una minuscola proprietà emergente di un universo materiale in gran parte inanimato. Pertanto, non vi è ragione di vedere nello slancio vitale una potenza creatrice e organizzatrice del cosmo nel suo complesso. Ogni vitalismo è una proiezione della nostra biologia sul resto della natura. Se lo slancio vitale è esclusivamente creazione, da dove deriva la distruzione? Una tale filosofia riduce la morte a una negatività passiva o a una modificazione della vita. In definitiva, Bergson ha preso le distanze dal suo primo eroe filosofico, Lucrezio, proprio su questo punto. Egli riteneva che Lucrezio fosse eccessivamente «pessimista» a causa della sua credenza nella deviazione spontanea della materia. Lucrezio vedeva il mondo espandersi e deviare in direzione della morte.

Dal mio punto di vista, il privilegiare filosoficamente la vita è anche un rievocare la catena gerarchica dell'essere. Nella metafisica occidentale, la vita è superiore alla morte, e la creatività è superiore alla distruzione. Privilegiare storicamente un lato di questo binarismo rispetto all'altro comporta il rischio di *riaffermarne* la struttura binaria stessa anziché sbarazzarsene.

Una obiezione a cui danno voce i neo-vitalisti è che la loro definizione di «vita» è nuova e differisce dalle precedenti nella misura in cui include anche la materia inanimata e la morte. Ciò rappresenterebbe una rottura rispetto a Bergson, ma allora perché i vitalisti scelgono di usare il termine «vitale»? Se, come ammette persino Bergson, la vitalità e la durata non sono altro che moto, perché chiamare quest'ultimo «vita», «forza» e «creatività»? La vita non è un processo universale, ma se lo estendiamo fino ad includere la materia inanimata, non stiamo più parlando di *vita*; il termine diviene confusionario e inservibile. Dal mio punto di vista, la filosofia del processo e il materialismo non possono ricavare nulla dal vitalismo, dalle forze, o da «Dio»³⁵.

5. La filosofia del processo discontinuo

Il filosofo chiave di questa seconda tradizione è stato l'inglese Alfred North Whitehead (1861-1947). Per Whitehead, il processo è reale, ma il cambiamento e il moto non lo sono. Secondo lui, il cambiamento è solo «la differenza fra le occasioni reali comprese in un evento determinato»³⁶ ed è pertanto «impossibile attribuire il 'cambiamento' a qualche entità reale»³⁷. «Così un'entità reale non si muove mai: è dov'è e quello che è»³⁸.

Il cambiamento e il moto si riferiscono quindi a *differenze* tra entità reali in successione. Ogni entità è semplicemente «quello che è» e «diviene» allorché la realtà attraversa una successione di stati differenti, ma tecnicamente parlando nessuna entità cambia o si muove. Almeno uno studioso ha opportunamente osservato che questo tipo di cambia-

35 Si veda *What is new materialism?* cit. per una critica del vitalismo.

36 A.N. Whitehead, *Process and reality: An essay in cosmology*, New York, Harper, 1960, p. 114, tr. it. di N. Bosco, Milano, Bompiani, 1965, p. 172.

37 Ivi, p. 147. Si veda la teoria del cambiamento di Alfred North Whitehead nel suo *The concept of nature*, Cambridge, University Press, 1920, tr. it. di M. Meyer, Torino, Einaudi, 1948.

38 A.N. Whitehead, *Process and reality* cit., p. 113, tr. it. cit., p. 172.

mento è puramente logico – un cambiamento noto come «cambiamento di Cambridge», dal circolo dei logici con cui Whitehead collaborava. Lo stesso studioso ha osservato che quella di Whitehead «non è una transizione reale, non un flusso o uno scorrimento, e il cambiamento così inteso è semplicemente un fatto conseguente dall'esistenza successiva di una serie di differenti entità reali immutabili e statiche. *La nozione stessa di cambiamento è resa irrimediabilmente statica*»³⁹.

Casomai dovessero esserci ancora dubbi in proposito, ne *Il concetto della natura* Whitehead chiarisce che «[i]l moto presuppone la quiete. [...] Una teoria del moto e una teoria della quiete sono la stessa cosa vista da punti differenti, che mettono in rilievo ora l'uno ora l'altro aspetto»⁴⁰. Non c'è una «continuità del divenire», sostiene Whitehead, ma solo «un divenire della continuità»⁴¹. È l'esatto opposto della tesi di Bergson secondo cui l'immobilità presuppone la mobilità e tutto è in moto.

Per Whitehead, «l'entità reale 'perisce' nel passare del tempo, in tal modo che nessuna entità reale muta»⁴². Ciò «costituisce la sua vita statica»⁴³, «priv[a] di ogni indeterminazione»⁴⁴. L'universo di Whitehead è simile, secondo una caratterizzazione di Bertrand Russell, a una serie di istantanee che scorrono creando l'illusione cinematografica del movimento. «Io non ammetto assolutamente il mutamento in questo senso metafisico»⁴⁵ scrive Russell, «non esistendo niente di simile a uno stato di mutamento»⁴⁶. In questo modo, la filosofia del processo non implica necessariamente il cambiamento o il movimento ma solo una differenza tra stati discreti⁴⁷.

Whitehead, come Bergson, definisce Dio come «l'organo della novità»⁴⁸. Dio è un'occasione reale come le altre, ma guida anche l'universo verso l'ordine e lontano dal caos. Ogni cosa sussiste come una componente di Dio⁴⁹. Whitehead scrive che, «[s]enza l'intervento di Dio, non potrebbe esserci nel mondo nulla di nuovo e nessun ordine. Il corso della creazione sarebbe uno stato morto di inattività, dove ogni equilibrio ed intensità sarebbero progressivamente eliminati dalle correnti contrastanti dell'incompatibilità»⁵⁰. Dio, per Whitehead, «è il poeta del mondo, che lo guida con tenera pazienza per mezzo

39 «is not a real transition, not a flow or flux, and change so understood is merely a fact consequent upon the successive existence of a series of different unchangeable and static actual entities. *The very notion of change has been made incurably static*» (L.J. Eslick, *Substance, change, and causality in Whitehead*, «Philosophy and Phenomenological Research» 18 (1958), 4, p. 501; si veda anche le pp. 503-513).

40 A.N. Whitehead, *The concept of nature* cit., p. 105, tr. it. cit., pp. 96-97.

41 A.N. Whitehead, *Process and reality* cit., p. 53, tr. it. cit., p. 99.

42 Ivi, p. 222, tr. it. cit., p. 298.

43 Ivi, p. 126, tr. it. cit., p. 187.

44 Ivi, p. 44, tr. it. cit., 88.

45 B. Russell, *The principles of mathematics*, Cambridge, University Press, volume 1, 1903, p. 471, tr. it. di L. Geymonat, Milano, Longanesi, 1963, p. 639.

46 B. Russell, «Mathematics and metaphysicians», in *Mysticism and logic and other essays*, London, Longmans, Green, and Co., 1918, p. 81, tr. it. di L. Geymonat, Milano, Longanesi, 1970, p. 77.

47 Gli studiosi concordano sul fatto che Whitehead sia un pensatore della discontinuità radicale, della stasi, ma anche del divenire. Poiché ogni occasione reale è atomistica e auto-conchiusa, e poiché gli eventi si danno solo negli interstizi o passaggi tra queste, non vi è alcuna «continuità del divenire». Si veda K. Robinson, *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic connections*, Basingstoke - New York, Palgrave Macmillan, 2009.

48 A.N. Whitehead, *Process and reality* cit., p. 104, tr. it. cit., p. 162.

49 Scrive Whitehead: «La nozione di 'sussistenza' è semplicemente la nozione di come gli oggetti eterni possano essere componenti della natura primordiale di Dio» (ivi, p. 73, tr. it. cit., p. 125).

50 Ivi, p. 377, tr. it. cit., p. 480.

della sua verità, di bellezza e di bontà»⁵¹.

La filosofia del processo discontinuo ha oggi un seguito nella *Actor-Network Theory* e nella ontologia orientata agli oggetti⁵². Il filosofo francese che ha fondato la *Actor-Network Theory*, Bruno Latour, dichiara di rigettare una concezione «statica» delle cose, ma propone al suo posto la teoria di «fermi immagine in successione che documentino finalmente quel flusso continuo in cui un edificio sempre consiste»⁵³: esattamente la definizione di «cambiamento di Cambridge» così come proposto da Whitehead e Russell.

Questa frase di Latour coglie perfettamente il continuo perire degli oggetti discreti nel tempo. È ciò che Whitehead chiamava «continuo estensionale»: l'universo come luce stroboscopica che lampeggia sull'esistenza per poi perire senza mutare. È questo il motivo per cui Latour accetta espressamente l'etichetta di «occasionalista secolare»⁵⁴. La filosofia medievale dell'occasionalismo sosteneva che Dio fosse la causa diretta di tutto e che niente causasse niente; l'occasionalismo secolare sostiene che tutto sia causa di sé stesso, senza Dio⁵⁵.

Come nella prospettiva relazionale di Latour, anche l'ontologia orientata agli oggetti concorda che questi ultimi si connettano in un reticolo di relazioni mutevoli. Tuttavia, per gli ontologi orientati agli oggetti, questi ultimi non sono riducibili alle loro relazioni discontinue. Gli oggetti sono «discreti», «stabili», «inconoscibili», «cose-in-sé» con «confini e margini definiti»⁵⁶. Ciascun oggetto è «sigillato» a parte rispetto agli altri e contiene in sé il segreto di un'«essenza che si sottrae»⁵⁷, la quale è «singolare» per quell'oggetto soltanto⁵⁸. Graham Harman, fondatore e sostenitore di questa teoria, la descrive come una forma di kantismo senza soggetto: ogni cosa è un oggetto inconoscibile in-sé⁵⁹.

51 Ivi, p. 511, tr. it. cit., pp. 654-655.

52 Ma anche nella filosofia analitica del processo americana, la quale pure accetta l'ipotesi della discontinuità.

53 «successive freeze-frames that could at last document the continuous flow that a building always is» (B. Latour - A. Yaneva, «Give me a gun and I will make all buildings move»: *An ant's view of architecture*, in R. Gesier (ed.), *Explorations in architecture: Teaching, design, research*, Basel, Birkhäuser Verlag, 2008, p. 81.)

54 «And you say that if one is an occasionalist (and since you now give me this beautiful name I will accept it) then one has to be an occasionalist all the way» («E tu dici che se uno è occasionalista (e ora che mi hai attribuito questa bella denominazione la adotterò) allora deve esserlo fino in fondo»; G. Harman - B. Latour - P. Erdélyi. *Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE*, Winchester - Washington, Zero Books, 2011, p. 44).

55 G. Harman, *Buildings are not processes: A disagreement with Latour and Yaneva*, «Ardeth» 1 (2017), 9, p. 117.

56 «discrete», «stable», «unknowable», «things-in-themselves», «definite boundaries and cut-off points» (G. Harman, *Immaterialism*, Cambridge - Malden, Polity, 2016, pp. 13, 15).

57 «Object-Oriented Ontology» (OOO) è un termine coniato da Graham Harman. Esso indica un impegno teorico a pensare il reale al di là dell'esperienza umana. La realtà della materia in quanto tale non è mai antropocentrica, esperita o relazionale; essa è qualcosa che sempre «si sottrae». Ciò conduce Harman, come Badiou, a difendere quello che loro chiamano «un 'formalismo' di tipo nuovo» («a new sort of 'formalism'»; G. Harman., *Tool-Being: Heidegger and the metaphysics of objects*, Chicago - LaSalle, Open Court, 2002, p. 293). In modo simile, Timothy Morton argomenta contro l'idea di «un qualche tipo di sostrato o di materia non formata» e a favore di forme essenziali che si sottraggono infinitamente (T. Morton, *Here comes everything: The promise of object-oriented ontology*. «Qui Parle» 19 (2011), 2, p. 177, cit. in T. Lemke, *Materialism without matter: The recurrence of subjectivism in object-oriented ontology*, «Distinktion» 18 (2017), 2, p. 141. Cfr. anche C.A. Taylor, *Close encounters of a critical kind: A diffractive musing in/between new material feminism and object-oriented ontology*, «Cultural Studies» 16 (2016), 2, pp. 201-212.

58 Cfr. G. Harman, *Immaterialism* cit., p. 16.

59 Cfr. ivi, pp. 27-29.

L'ontologo orientato agli oggetti teme che definire l'oggetto esclusivamente attraverso le sue relazioni equivalga a spiegarlo per mezzo di *qualcos'altro*. Ciò significherebbe perdere l'«essenza reale» dell'oggetto in-sé dietro l'apparenza delle sue relazioni fluttuanti. In questa prospettiva, l'unico modo per proteggere l'oggetto è «sigillare» la sua «riserva inespressa» a parte rispetto alle sue relazioni con gli altri oggetti⁶⁰.

Come si dà conto dei cambiamenti degli oggetti secondo questa teoria? Harman divide l'oggetto in due parti; una parte cambia con il cambiare delle sue relazioni, mentre l'altra ha una «energia vulcanica nascosta che potrebbe ... portarlo a mutare in qualcos'altro»⁶¹. Ecco perché Harman critica le ontologie relazionali per la loro incapacità di dare conto del cambiamento. «A meno che la cosa tenga qualcosa in serbo al di là delle sue relazioni attuali, niente potrebbe mai cambiare»⁶², dice Harman. In quest'ottica, l'essenza dell'oggetto è la fonte di ogni cambiamento e movimento, ma solo di quando in quando. «La stabilità è la norma»⁶³ perché gli oggetti sono per la maggior parte «distaccati [e] non agiscono affatto: si limitano ad esistere, troppo poco relazionali per intraprendere una qualunque attività»⁶⁴.

Harman sostiene anche che le essenze degli oggetti non abbiano «un carattere eterno»⁶⁵ e possano essere «transeunti»⁶⁶. Ma a dispetto delle sue proprie obiezioni, in ultima analisi egli ammette che le parti nascoste degli oggetti «trascendono» il mondo e non compiono *alcuna* attività di sorta⁶⁷. Poiché il movimento, per come lo concepisco io, richiede un'attività di qualche tipo, la posizione ultima dell'ontologia orientata agli oggetti è di immobilità e stasi⁶⁸. Sebbene, dunque, Harman *afferma* che il cambiamento possa provenire da un qualcosa che non compie alcuna attività di sorta, questa credenza metafisica comporta la violazione di ogni legge della fisica conosciuta.

60 Cfr. G. Harman, *On vicarious causation*, «Collapse» 2 (2012), p. 211.

61 «hidden volcanic energy that could [...] lead it to turn into something different» (G. Harman, *Agential and speculative realism: Remarks on Barad's ontology*, «Rhizomes» 30 (2016), 22). Al suo interno vi sono «correnti sotterranee esplosive appartenenti unicamente alle cose individuali e sottratte a una loro piena espressione nel mondo» («explosive undercurrents belonging only to individual things, withdrawn from full expression in the world»; *ibidem*).

62 «Unless the thing holds something in reserve behind its current relations, nothing would ever change» (G. Harman, *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*, Melbourne, re:press, 2009, p. 187).

63 «stability is the norm» (G. Harman, *Immaterialism* cit., p. 15).

64 «aloof [and] do not act at all: they simply exist, too non-relational to engage in any activity whatsoever» (G. Harman, *Materialism is not the solution: On matter, form, and mimesis*, «The Nordic Journal of Aesthetics» 47 (2014), p. 100).

65 «an eternal character» (G. Harman, *Immaterialism* cit., p. 47).

66 «Everything has an autonomous essence, however transient it may be» («Ogni cosa ha un'essenza autonoma, per quanto transeunte essa sia»; *ivi*, p. 16).

67 Dichiaro Harman: «vorrei candidare la OOO a modello di ciò che loro [Bruno Latour e Albena Yaneva] chiamano architettura statica» («I would like to volunteer OOO to serve as a model of what they [Bruno Latour and Albena Yaneva] call static architecture»; G. Harman, *Buildings are not processes* cit., p. 116).

68 Latour e Harman sono «occasionalisti secolari» che ritengono che il cambiamento si verifichi in modo discontinuo senza movimento materiale. Per Latour a cambiare in modo discontinuo sono i reticoli, per Harman gli oggetti. «In this way, Bruno Latour is the first *secular occasionalist*: the founder of what I have called vicarious causation» («In questo senso, Bruno Latour è il primo *occasionalista secolare*: il fondatore di quella che ho chiamato causazione vicaria»; G. Harman, *Prince of Networks* cit., p. 115). Harman sostiene anche che il filosofo francese e fondatore del realismo speculativo Quentin Meillassoux sia «il più estremo occasionalista mai vissuto» («the most extreme occasionalist who has ever lived»; G. Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the making*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 144).

6. Il movimento è discontinuo? È occasionalista?

No; ma l'idea centrale di queste tradizioni è che non vi è alcuna sostanza mutevole al di sotto dei processi. Whitehead respingeva l'idea di un continuo bergsonianesimo perché non credeva che un processo continuo potesse avere un inizio o una fine, o dare origine a enti distinti; di conseguenza, egli iniziava la sua filosofia assumendo l'esistenza di enti discreti. Tuttavia, la discontinuità commette un errore opposto a quello di Bergson: non possiamo congelare i processi senza distruggerli. Pertanto, Whitehead risolve il problema del processo facendo costantemente perire le occasioni nel *tempo* e in *Dio*. Egli sostituisce la sostanza con il tempo e tenta di risolvere il problema del movimento semplicemente liberandosene: «un'entità reale non si muove mai». Al contrario, la filosofia del movimento è un tentativo distinto di risolvere il problema di come enti stabili possano emergere dai processi.

Come Whitehead, Latour ritiene che i cambiamenti nelle relazioni non abbiano origine dal movimento. Il cambiamento si verifica nella forma di una serie di improvvisi «fermi immagine» all'interno dei reticoli. L'ontologia orientata agli oggetti cerca di non ridurre gli oggetti a essenze immutabili. In ultima analisi, però, l'essenza di un oggetto trascende il mondo e ogni sua relazione con esso è recisa. La contraddizione centrale è che l'essenza degli oggetti è la fonte di ogni cambiamento, ma senza agire né muoversi in alcun modo. Pertanto, la *Actor-Network Theory* e l'ontologia orientata agli oggetti sono in ultima istanza filosofie dell'immobilità e della trasformazione statica⁶⁹.

Per cosa si distingue la filosofia del movimento? La differenza cruciale è che, anziché spiegare il movimento nei termini di qualcos'altro, la filosofia che io propongo parte dalla nostra conoscenza storica e fisica del fatto che tutto è in movimento. La scienza potrebbe sbagliarsi a riguardo, ma in questo caso sarei pronto ad abbandonare la mia posizione ed esplorare nuove conseguenze filosofiche.

Tuttavia, sono anche d'accordo con Harman (*contra* Latour) che non possiamo ridurre i processi alle loro parti o relazioni determinate. Per me, però, ciò dipende dal fatto che i

69 Non sono l'unico a descrivere la teoria del cambiamento di Harman come statica. Steven Shaviro scrive che «Harman dà conto del cambiamento richiamando l'emergere di qualità precedentemente sommerse nella profondità degli oggetti, ma non spiega come questi oggetti vengano alla luce, o come le loro proprietà nascoste siano divenute tali» («Harman accounts for change by appealing to the emergence of qualities that were previously submerged in the depths of objects; but he does not explain how those objects came to be, or how their hidden properties got there in the first place»); S. Shaviro, *The actual volcano: Whitehead, Harman, and the problem of relations*, in L. R. Bryant - N. Srnicek - G. Harman (eds.), *The speculative turn: Continental materialism and realism*, Melbourne, re.press, 2011, p. 285). Continua Shaviro: «Le entità di Harman, al contrario, non agiscono né decidono spontaneamente; esse semplicemente sono. Per Harman, le qualità di un'entità in qualche modo preesistono già; per Whitehead, esse sono generate in corsa. Harman, come abbiamo visto, relega le relazioni a inessenziali; la sua ontologia è troppo statica per ricomprenderle» («Harman's entities, in contrast, do not spontaneously act or decide; they simply are. For Harman, the qualities of an entity somehow already pre-exist; for Whitehead, these qualities are generated on the fly. Harman, as we have seen, discounts relations as inessential; his ontology is too static to make sense of them»; *ivi*, p. 287).

Per una critica della teoria del cambiamento della OOO cfr. anche C.J. Davies, *The problem of causality in object-oriented ontology*, «Open Philosophy» 2 (2019), 1, pp. 98-107; T. Lemke, *Materialism without matter: The recurrence of subjectivism in object-oriented ontology*, «Distinction» 18 (2017), 2, pp. 133-152. Ringrazio inoltre Christopher N. Gamble per aver discusso con me l'ontologia statica della OOO.

movimenti della materia comprendenti gli oggetti non sono fundamentalmente determinati. La materia, ovvero ciò che i fisici chiamano più precisamente «energia», consiste, al suo livello minimo, di «fluttuazioni indeterminate»⁷⁰. Queste fluttuazioni non sono particelle, sostanze od oggetti, e non possiamo osservarle o conoscerle direttamente. Non si tratta quindi di riduzionismo, perché non c'è un «qualcosa» di determinato al cuore della riduzione. Dire che i processi sono «riducibili» a energia indeterminata non ha alcun senso.

Il movimento è indeterminato, e lo sono anche le sue relazioni. Il movimento della materia, dal mio punto di vista, non ha una spiegazione causale al di sopra o all'esterno di esso, o perlomeno non se ne è avuta finora alcuna verifica sperimentale, neanche a livello indiziale. Ciò non vuol dire che non ci siano teorie interpretative che riescano a farne a meno, o che io non possa sbagliarmi⁷¹. Tuttavia, allo stato attuale, il movimento indeterminato è una caratteristica fondamentale della natura per come la conosciamo. Quando Lucrezio, nel primo secolo a.C., ha posto la deviazione indeterminata della materia al centro della sua filosofia, i suoi commentatori hanno titubato per secoli su quest'idea. Oggi, essa ritorna con forza, e la mia intenzione è di ravvivare questa tradizione.

Come replicherebbe a ciò un ontologo orientato agli oggetti? Graham Harman ha già risposto all'idea di indeterminazione quantistica in un articolo recente dedicato al lavoro della fisica Karen Barad. In questo testo, Harman scrive che «[la strategia intellettuale del] minare dal basso [*undermining*] tratta gli oggetti individuali come troppo poco profondi per rappresentare la verità e cerca di sostituirli con un micro-esercito di cose più piccole oppure con un grumo primordiale di flusso indeterminato»⁷².

Due cose si possono dire in risposta a ciò. Primo, per Barad così come per me, gli oggetti sono «veri» solo in quanto campi fluttuanti, e l'idea di sostituire una cosa con l'altra non ha alcun senso dal momento che gli oggetti *sono* campi metastabili. Secondo,

70 Per un valido resoconto di critico di molte popolari interpretazioni metafisiche della meccanica quantistica e della loro incapacità di accettare l'indeterminazione cfr. C. Rovelli, *Helgoland*, Milano, Adelphi, 2020, parte II.

71 Per un esempio di una tale interpretazione metafisica della meccanica quantistica si veda S. Carroll, *Something deeply hidden: Quantum worlds and the emergence of spacetime*, New York, Dutton, 2019, tr. it. di D.A. Gewurz, Torino, Einaudi, 2020. Per una interpretazione indeterminista della meccanica quantistica cfr. T. Nail, *Theory of the object*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2021, parte III; K. Barad, *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*, Durham - London, Duke University Press, 2007.

72 «undermining treats individual objects as too shallow to be the truth and seeks to replace them either with a micro-army of tinier things or a primordial lump of indeterminate flux» (G. Harman, *Agential and speculative realism: Remarks on Barad's ontology*, «Rhizomes» 30 (2016), p. 20). [N.d.T.: Il termine inglese *undermining*, che indica il minare qualcosa alle fondamenta (in senso figurato), è utilizzato da Harman in coppia con il neologismo *overmining*, costruito su un calco del primo termine. Si tratta di due «strategie» intellettuali, così come definite dallo stesso Harman, che combinate insieme danno origine a una duplice strategia definita appunto *duomining*. Nella prospettiva di Harman, queste strategie rappresentano un tentativo eliminativista di «minare», cioè dissolvere, l'irriducibilità metafisica degli oggetti. Restituendo il binomio *undermining-overmining*, i due termini sono stati tradotti rispettivamente con «minare dal basso» e «minare dall'alto» sia da Chiara Principe e Vincenzo Santarcangelo (G. Harman, *Concerning Stephen Hawking's claim that philosophy is dead*, «Filozofski vestnik» 33 (2012), 2, pp. 11-22, tr. it. di C. Principe e V. Santarcangelo, «Il Tascabile», 10 gennaio 2017) che da Olimpia Ellero (G. Harman, *Object-oriented ontology: A new theory of everything*, London, Pelican, 2018, tr. it. di O. Ellero, Milano, Carbonio, 2021). In questa sede, si è seguita questa convenzione rendendo l'originale *undermining* con l'espressione «minare dal basso».]

non potrebbe esserci nell'intero universo niente di meno (del tipo di un «grumo primordiale») del flusso indeterminato. Uno degli eventi cardinali della storia della scienza è stata la scoperta che la materia/energia *non è una sostanza e non ha proprietà fissate a priori*. I grumi sono indifferenziati, ma le fluttuazioni indeterminate sono i *processi di differenziazione* che creano e supportano tutte le differenze. A mio avviso, Harman non comprende l'indeterminazione quantistica e il flusso, e pertanto la sua obiezione non è valida. Tuttavia, prima di arrivare alla conclusione di questo articolo e procedere a illustrare i dettagli della prospettiva che sto proponendo, vorrei prendere in considerazione un'ultima posizione che tenta di risolvere la filosofia del processo continuo e la filosofia del processo discontinuo *combinando* le due.

7. La filosofia del processo dis/continuo

Il più grande filosofo del processo del tardo ventesimo secolo, a mio modo di vedere, è stato il francese Gilles Deleuze (1925-1995), che per decenni è stato per me fonte di ispirazione e di sconcerto. Deleuze leggeva Bergson e la tradizione vitalista insieme a Whitehead, cercando di unificarli entro un'unica filosofia del processo che fosse a un tempo continua e discreta. Il suo scopo era costruire la filosofia del processo definitiva, che egli definiva con la sua «formula magica [...]»: PLURALISMO = MONISMO⁷³.

Deleuze ritrovava in Spinoza un filosofo affine, per aver cercato di fondere l'unità della sostanza con la molteplicità dei suoi modi attraverso il *processo dell'espressione*⁷⁴. Si può certamente dire che la scrittura di Deleuze tenda alla continuità e alle forze vitali, cosa che si riflette nella letteratura secondaria su Deleuze. È altrettanto cruciale, però, vedere come egli abbia cercato di intrecciare insieme forze continue e discontinuità⁷⁵.

Per Deleuze, il processo significa continuità, materia e movimento tanto quanto esso significa differenza, pensiero e stasi. *Entrambe le cose sono in divenire*. Nelle intenzioni, il concetto deleuziano di «forza» avrebbe dovuto tenere insieme continuo e discreto insieme a mente e materia e insieme a tutto il resto. Per Deleuze, esiste una «forza del pensiero»⁷⁶ tanto quanto esiste una «forza della materia»⁷⁷. Ogni cosa diviene perché ogni cosa è una forza del divenire. Nel suo libro su Nietzsche, Deleuze è piuttosto esplicito riguardo al primato ontologico della forza, contro il materialismo di Marx e di Lucrezio.

73 G. Deleuze - F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 31, tr. it. di G. Passerone, Roma, Castelvecchi, 1997, p. 42.

74 Cfr. T. Nail, *Expression, immanence and constructivism: «Spinozism» and Gilles Deleuze*, «Deleuze Studies» 2 (2008) 2, pp. 201-219.

75 Si veda K. Robinson, *Deleuze, Whitehead, and the «process point of view» on perception*, manoscritto inedito, 2007: «Deleuze, seguendo Spinoza e Bergson, opta per la continuità radicale, e perciò tende al monismo più di Whitehead, la cui teoria quantistica degli eventi pone maggiormente l'enfasi sulla pluralità irriducibile» («Deleuze, following Spinoza and Bergson, opts for radical continuity, and hence leans towards monism more than Whitehead, whose quantum theory of events puts more of an emphasis on irreducible plurality»). Si vedano anche S. Shaviri, *Deleuze's encounter with Whitehead*, manoscritto inedito; A. Kleinherenbrink, *Against continuity: Gilles Deleuze's speculative realism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2019.

76 «In tal caso la vita sarebbe la forza attiva del pensiero e il pensiero la forza affermativa della vita» (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 115, tr. it. di F. Polidori, Milano, Feltrinelli, 1992, p. 129).

77 «Alla coppia materia-forma si sostituisce l'accoppiamento materiale-forze» (G. Deleuze - F. Guattari, *Mille plateaux* cit., p. 121, tr. it. cit., p. 143).

«L'atomismo», scrive Deleuze, «sarebbe una maschera del nascente dinamismo»⁷⁸. Anche lui, come Bergson, trova che Lucrezio sia eccessivamente pessimista e materialista.

Il dinamismo di Deleuze comprende *tanto il movimento quanto la stasi*. È questo il punto di partenza e l'innovazione principale della sua filosofia. Non si danno processi di movimento senza simultanei processi di stasi⁷⁹.

Il debito di Deleuze nei confronti di Whitehead è evidente. In *Differenza e ripetizione*, Deleuze definisce il libro di Whitehead «*Processo e realtà* uno dei più grandi libri della filosofia moderna»⁸⁰. Nello stesso libro, Deleuze subordina esplicitamente il movimento al tempo e al cambiamento formale statico, proprio come aveva fatto Whitehead. La terza sintesi, scrive Deleuze, è «necessariamente statica, in quanto il tempo non è più subordinato al movimento; forma del cambiamento radicale, anche se la forma del mutamento non cambia»⁸¹. Riecheggia qui la tesi di Whitehead secondo cui le occasioni non si muovono né mutano.

In *Logica del senso*, Deleuze subordina il movimento e la materia al tempo entro la sua teorizzazione di una «forma vuota del tempo, indipendente da ogni materia»⁸². L'intero capitolo sedicesimo è anch'esso dedicato a quella che Deleuze chiama «genesi statica e ontologica». Nell'*Anti-Edipo*, Deleuze e Guattari descrivono la società come un «motore immobile»⁸³ e arrivano a caratterizzare il concetto di «flusso», preso da Marx, come continuamente «interrotto». «Ogni 'oggetto'», scrivono, «presuppone la continuità di un flusso, ogni flusso la frammentazione dell'oggetto»⁸⁴. Il flusso e la stasi esistono l'uno a fianco dell'altra.

In *Mille piani*, Deleuze e Guattari scrivono che «[b]isogna quindi distinguere la *velocità* e il *movimento*: il movimento può essere rapido, non per questo è velocità. La ve-

78 Nel suo libro su Nietzsche, in cui Deleuze contrappone Nietzsche e sé stesso al materialismo cinetico di Lucrezio e Marx, la materia e il movimento vengono esplicitamente subordinati alla forza. «Solo la forza ha, per essenza, la possibilità di entrare in rapporto con un'altra forza. (Come dice Marx, interpretando l'atomismo: 'gli atomi hanno come proprio oggetto solo se stessi e possono entrare in rapporto solo con sé stessi...') Sorge tuttavia il problema di vedere se la nozione di atomo possa, nella sua essenza, dar conto de rapporto essenziale che ad essa fa capo. In effetti, questo concetto risulta coerente solo se al posto dell'atomo si concepisce la forza, in quanto la nozione di atomo non può contenere al proprio interno la differenza necessaria, una differenza nella e secondo l'essenza, affinché tale rapporto possa verificarsi. L'atomismo sarebbe così una maschera del nascente dinamismo» (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* cit., p. 7, tr. it. cit., pp. 36-37).

79 Sono molti i passaggi in cui Deleuze *sembra* accordare esplicitamente un primato al movimento. In *Mille piani*, ad esempio, Deleuze e Guattari scrivono che «il nomade soltanto ha un movimento assoluto, cioè una velocità, il movimento vorticoso o turbinante appartiene essenzialmente alla sua macchina da guerra» (G. Deleuze - F. Guattari, *Mille plateaux* cit., p. 473, tr. it. cit., p. 452). Il movimento assoluto è curiosamente definito tanto dal moto vorticoso che dalla velocità stessa. Il nomade sembra essere una figura del moto, ma Deleuze e Guattari chiariscono immediatamente che «è un errore definire il nomade per il movimento» (ivi, p. 472, tr. it. cit., p. 452.). La velocità, non il moto, è qui massimamente primaria per il nomade. Nell'opera di Deleuze si possono trovare numerosi esempi simili in cui il moto suona come primario in un dato passaggio che viene poi contraddetto altrove.

80 G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 364, tr. it. di G. Guglielmi - G. Antonello - A.M. Morazzoni, Milano, Cortina, 1997, p. 364.

81 Ivi, p. 122, tr. it. cit., 119.

82 G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 79, tr. it. di M. de Stefanis, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 61.

83 G. Deleuze - F. Guattari, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972/1973, pp. 14, 166, 171, 230, 390, 393, 404, tr. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1975, pp. 10, 156, 157, 161, 219, 223, 374.

84 Ivi, p. 12, tr. it. cit., p. 7.

locità può essere molto lenta, anche immobile, tuttavia è velocità»⁸⁵. Donde il «viaggio immobile»⁸⁶ del nomade.

Pertanto, Deleuze oscilla tra un' enfasi posta sul continuo del moto e una posta sulla discontinuità della stasi.

8. *Il movimento è dis/continuo?*

Nella filosofia del movimento, al contrario, il moto non è né continuo né discontinuo ma indeterminato. La sintesi di Deleuze, a mio parere, non risolve i problemi della continuità vitale e della discontinuità statica ma, anzi, li assomma a sé. Né la tradizione della continuità né quella della discontinuità assegnano un primato al movimento: Bergson lo riduce alla vita, Whitehead lo elimina.

Combinando le due tradizioni, Deleuze afferma in modo contraddittorio che ogni cosa è simultaneamente in moto e in stasi. La fisica contemporanea non supporta una tale affermazione del tutto speculativa. Gli scienziati possono rallentare i campi quantistici fino quasi a fermarli, ma nessuno ha mai raggiunto né potrà mai raggiungere lo zero assoluto. Ciò è dovuto in parte alle fluttuazioni quantistiche. Ma, finché non si avrà evidenza della stasi, non vedo ragione per postularne l'esistenza metafisica come fa Deleuze nelle citazioni riportate sopra. La realtà del processo è continua o discontinua? C'è un'ultima risposta a questa domanda da prendere brevemente in considerazione, anche se questa non viene generalmente ascritta alla tradizione della filosofia del processo. Si potrebbe infatti dire che il movimento non è né continuo né discontinuo, cosa che è tecnicamente vera e che ci avvicinerebbe alla reale alternativa alle filosofie del processo esistenti. A mio parere, però, dire soltanto questo non è sufficiente.

Questo tipo di risposta è quello che troviamo nella tradizione della teologia negativa. Dio non è alcuna cosa positiva che si possa dire di lui; egli trascende ogni essere e ogni divenire. Ma, se ciò può valere come descrizione critica di qualcosa di *trascendente*, altrettanto non vale per una cosa *immanente* quale è il movimento del mondo. Perché? Perché il movimento è un processo del divenire. Non possiamo dire che la natura non è né essere né processo, né movimento né stasi, senza minare le fondamenta della filosofia processuale del movimento. Ritengo, in altre parole, che la risposta «né... né...» possa condurci asintoticamente verso la trascendenza: essa non può costituire una filosofia del movimento.

Più precisamente: nel tentativo di fare un'affermazione puramente negativa, essa deve compiere cinematicamente un *atto* di negazione attraverso il pensiero o la parola. L'atto della negazione logica è, e deve essere, un processo immanente a un attore e a un mondo in moto. In questo modo, il processo e il moto non si possono evitare. La negazione può bensì distanziarci dalle prime tre tradizioni, il che è positivo. Ma la filosofia del movimento compie un ulteriore passaggio: essa afferma l'indeterminatezza cinetica e performativa dell'atto negativo stesso in una maniera diversa dalle tre tradizioni descritte sopra.

Il mio punto di vista su queste quattro tradizioni si può riassumere nella seguente figura:

85 G. Deleuze - F. Guattari, *Mille plateaux* cit., p. 473, tr. it. cit., p. 452.

86 Ivi, pp. 197, 242, 244, tr. it. cit., pp. 215, 254, 256.

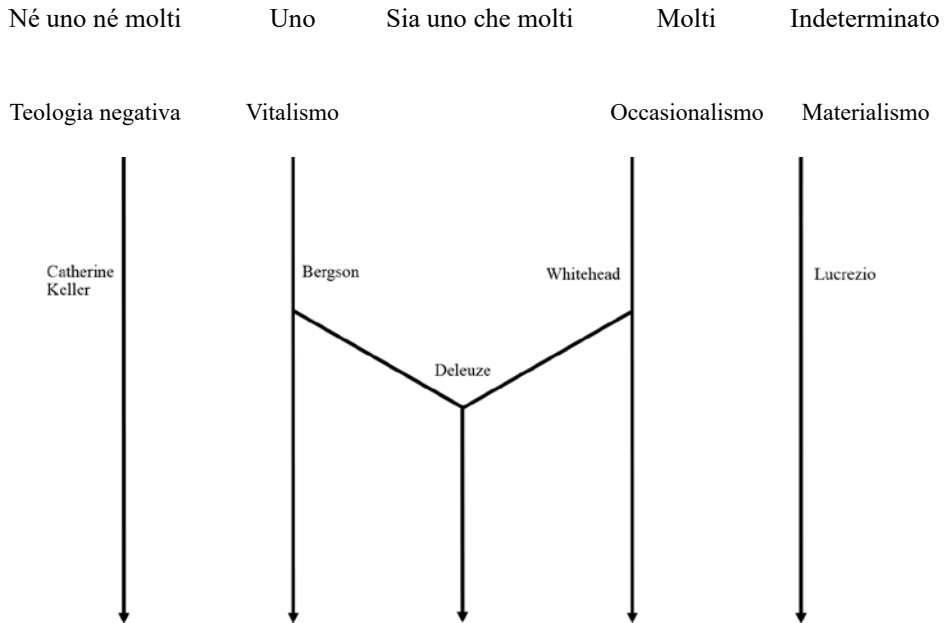


Figura 1.1: L'uno e i molti nella filosofia del processo

9. La filosofia del movimento

La filosofia del movimento è un ramo particolare della filosofia del processo; essa imputa la stabilità degli oggetti e delle loro forme a movimenti metastabili di durata variabile.

La filosofia del movimento mira a fare proprie le intuizioni della filosofia del processo spingendole allo stesso tempo in una nuova direzione, verso il *primato* del movimento. La filosofia del movimento è lo studio di tutto ciò che si muove in quanto si muove. Non si conosce nulla nell'universo che non si muova, pertanto la filosofia del movimento è molto ampia; essa è una cornice entro cui pensare ogni tipo di cosa all'interno della società, delle arti, delle scienze, dell'ontologia e del mondo naturale. La cosa che più la distingue dalle altre filosofie è che essa tratta il movimento come primario e irriducibile ad altro. Pressoché tutti i filosofi hanno qualcosa da dire riguardo al movimento, ma nella filosofia del movimento il moto gioca un ruolo analiticamente *primario*.

Questo approccio orientato al movimento è più raro di quanto si possa pensare. Quando le persone pensano al movimento, esse pensano in maggioranza a un corpo che si muove nel tempo e nello spazio da un punto A a un punto B. Tuttavia, questa definizione presuppone che lo spazio e il tempo siano primariamente uno sfondo immobile attraverso cui i corpi si muovono. Dalla prospettiva del moto, però, lo spazio e il tempo non sono immobili; essi sono solamente assetti relativamente stabili della materia in moto.

Tutto è in moto, ma tutti i moti sono relativi ad altri. Questo è un principio primario della fisica⁸⁷. Assegnare un primato analitico al moto non significa che non possiamo

87 Questa tesi potrebbe suonare ardita, ma all'inizio del ventunesimo secolo essa viene accettata

parlare dello spazio o del tempo, ma solo che il moto è una dimensione unica della realtà, irriducibile allo spazio o al tempo. Lo spazio e il tempo sono piuttosto proprietà emergenti di un universo in movimento.

Questa è la più ampia definizione possibile di filosofia del movimento. Si può leggere qualcosa di più a riguardo nei miei lavori già pubblicati, ma il modo più immediato per collocare il mio approccio è confrontarlo con i suoi parenti più prossimi descritti sopra e distinguerlo da questi⁸⁸. In questo articolo, ho inteso mostrare i punti su cui la filosofia del movimento prende le mosse e quelli in cui diverge da molte filosofie del processo, neo-materialismi, e ontologie orientate agli oggetti.

10. *Conclusion*

In questo articolo, ho voluto chiarire quale sia la novità apportata dalla filosofia del movimento rispetto alle tradizioni a essa più vicine. Per fare ciò, ho essenzialmente indicato i vari limiti e problemi insiti nella filosofia del processo e nel *new materialism*, sostenendo che queste tradizioni non rendono il movimento primario e, pertanto, non sono filosofie del movimento e sono incompatibili con la scienza sperimentale recente.

Le uniche affermazioni positive che ho sin qui fatto sul movimento sono state che esso è materiale e che è indeterminato. Mi sono finora trattenuto dal definire l'indeterminatezza e la materia perché ciascuna di esse richiederebbe opportuni articoli e inquadramenti per non essere fraintesa. Spero che il lettore perdonerà questa mia esitazione, ma per una trattazione completa devo rimandarlo ad altri miei lavori su questi argomenti.

In breve, ciò che ho sostenuto è che la filosofia del movimento è un ramo esclusivo della filosofia del processo che rende il movimento primario e irriducibile ad altri concetti. Le filosofie del processo considerano il movimento nei termini di forze vitali continue oppure di occasioni statiche discontinue, oppure ancora di entrambe le cose. Tutte queste impostazioni differiscono da ciò che io ho proposto e che possiamo sostenere sulla base dell'evidenza empirica.

[tr. it. di Gianluca Pozzoni]

pressoché universalmente da tutti i fisici che si occupano di cosmologia e di teoria quantistica dei campi. Si vedano S. Carroll, *The big picture: On the origins of life, meaning, and the universe itself*, New York, Dutton, 2016, tr. it. di D.A. Gewurz, Torino, Einaudi, 2021, e C. Rovelli, *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*, Milano, Cortina, 2014.

88 Non è questa la sede per mostrare come la storia della filosofia abbia affrontato il tema del moto e perché vari pensatori non lo abbiano considerato primario. Ho scritto una storia completa della filosofia del movimento altrove: cfr. *Being and motion* cit.

PARTE II
NEO-MATERIALISMO NEGATIVO

UNA PRIGIONE ALL'APERTO. SUL MATERIALISMO DI Q. MEILLASSOUX¹

NINETTA S. ALOGNA²

1. Introduzione

È ormai consuetudine identificare la giornata di studi intitolata *Speculative Realism: A One Day Workshop* tenutasi presso il Goldsmith College di Londra nell'aprile 2007, come l'atto ufficiale di nascita del realismo speculativo. Tra i maggiori rappresentanti di questa corrente filosofica vi è senza dubbio il filosofo francese Quentin Meillassoux. La pubblicazione del suo primo libro, *Dopo la finitudine*³, nel 2006 ha suscitato un successo immediato, in particolar modo tra le nuove generazioni di studenti e ricercatori. Le ragioni di questo successo vanno probabilmente cercate nel cuore argomentativo di questo testo che rimette in discussione l'impossibilità kantiana di accesso, e quindi di conoscenza, di un mondo indipendente dal soggetto. *Dopo la finitudine* si apre con un invito da parte di Meillassoux a riabilitare la separazione lockiana tra qualità primarie e secondarie⁴, ovvero tra quelle qualità che appartengono ai corpi indipendentemente dal soggetto, le primarie, e quelle che invece esistono solo nel rapporto sensoriale soggettivo con il corpo, le secondarie. In questa tesi, ormai desueta, Meillassoux rintraccia invece il coinvolgimento del pensiero all'«assoluto». Nella filosofia di Meillassoux, il termine «assoluto» assume un significato peculiare legato al tentativo del filosofo francese di elaborare una nuova fondazione del materialismo. In tale contesto, egli distingue esplicitamente tra due significati del termine⁵. Da una parte troviamo infatti ciò che egli chiama un «assoluto maggiore», ovvero Dio, mentre dall'altra quello che denomina un «assoluto minore». Quest'ultimo, che è propriamente l'oggetto della ricerca di Meillassoux, va compreso secondo il significato etimologico di *ab-solutum*, ovvero sciolto da ogni legame e, in particolar modo, come sciolto da ogni legame con il soggetto. Quest'assoluto è, secondo il filosofo francese, la cosa in sé a cui la filosofia critica avrebbe negato l'accesso. Come cercherò di chiarire, per Meillassoux, la tradizione materialista non è stata capace di giustificare razionalmente la pensabilità dell'assoluto minore, della cosa in sé, ed è proprio

1 Dove non espressamente segnalato, le traduzioni dei brani citati sono dell'Autrice.

2 EHESS/CéSor/CNRS, antonina.strano@ehess.fr

3 Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Édition du Seuil, 2012, tr. it. di M. Sandri, Milano, Mimesis, 2012.

4 Ivi, p. 13, tr. it. cit., p. 13.

5 Q. Meillassoux, *Reconstruire l'obstacle, esquisse d'une matrice de la corrélation*, convegno *L'Écho du Réel*, Cité de la Musique-Philharmonie de Paris, 14-15 febbraio 2019.

per questa ragione che, a partire da *Dopo la finitudine*, egli intraprende una rifondazione ontologica ed epistemologica del materialismo per poter confutare il veto kantiano della conoscenza della cosa in sé. Sempre per questa stessa ragione, Meillassoux non ha mai parlato del proprio pensiero nei termini di un realismo speculativo, ma al contrario lo ha definito letteralmente un «materialismo speculativo arcaico»⁶.

Ora, la filosofia di Meillassoux, come anticipato, è una reazione alla tradizione kantiana sviluppatasi in Europa dai primi dell'Ottocento fino ai nostri giorni. Ciò che potrebbe apparire come paradossale e che, invece, è la forza della proposta filosofica di Meillassoux, è che egli non abbandona questa tradizione. Al contrario, la ritiene così fondamentale per il proprio materialismo da renderla il punto di partenza per la dimostrazione della pensabilità dell'assoluto medesimo. Egli elabora il proprio processo dimostrativo attraverso la confutazione di ciò che egli considera la nozione per eccellenza di questa tradizione e che definisce, con un termine da lui coniato, «correlazionismo». Con questo termine dobbiamo intendere tutte quelle filosofie, anche precedenti alla filosofia kantiana, che negano la pensabilità dell'assoluto in favore della sola conoscenza del correlato tra pensiero e essere – qualunque forma esso possa prendere – negando, allo stesso tempo, la conoscenza di uno dei due poli indipendentemente dall'altro⁷. In *Dopo la finitudine*, il correlazionismo è presentato da Meillassoux in modo tale che esso appaia inconfutabile. Sarà in seguito, a partire da questa rielaborazione, che Meillassoux intraprenderà la dimostrazione che giunge ad affermare la pensabilità dell'assoluto. Il gesto filosofico compiuto dal filosofo francese ne dimostra l'originalità, poiché egli non parte direttamente dalla confutazione, ma rielabora e radicalizza il correlazionismo per portarlo a una tensione tale che, come una corda, si spezzi dal proprio interno per dare accesso, e quindi pensabilità, all'assoluto, ovvero alla cosa in sé indipendente dal pensiero, per fondare in questo modo la propria epistemologia materialista.

Per quale ragione Meillassoux sente la necessità di rifondare il materialismo a partire dalla confutazione del correlazionismo per affermare la pensabilità della cosa in sé indipendente dal soggetto? La risposta a questa domanda permette di chiarire per quale motivo Meillassoux, pur definendosi come un «materialista speculativo», possa essere accostato, seppur con le dovute distinzioni, al movimento del «realismo speculativo». Inoltre, vorrei proporre di non ricomprendere questo movimento sotto il nome di «realismo speculativo», ma di parlare in termini più generali di «svolta speculativa». Questa definizione permette di includere tutti i maggiori rappresentanti di questo movimento, Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman e Quentin Meillassoux, al di là della loro adesione o meno a una posizione realista, pur sottolineando la ricerca comune di un accesso alla cosa in sé in un contesto filosofico post-kantiano.

Ora, se torniamo al motivo per cui Meillassoux sente la necessità di confutare il correlazionismo e attraverso questa dimostrazione rifondare il materialismo, la risposta può

6 *Ibidem*.

7 «Noi chiameremo quindi *correlazionismo* ogni corrente di pensiero che sostenga il carattere insuperabile di questa correlazione. Diviene quindi possibile affermare che ogni filosofia che non intenda se stessa come un realismo ingenuo è divenuta una variante del correlazionismo», Q. Meillassoux, *Après la finitude* cit., p. 18-19, tr. it. cit., pp. 17-18. Sui diversi tipi di correlazionismo si veda in particolar modo il secondo capitolo di *Après la finitude* intitolato *Métaphysique, fidéisme, spéculation*, pp. 51-80, tr. it. cit., pp. 47-67; e Q. Meillassoux, *Spéculation et contingence*, in E. Cattin - F. Fischbach (éd.), *L'héritage de la raison. Hommage à Bernard Bourgeois*, Paris, Ellipses, 2007, pp. 341-365.

essere trovata in ciò che lo stesso Meillassoux dichiarò in chiusura di una conferenza nel 2019, quando a proposito della svolta speculativa disse quanto segue: «Il punto essenziale [...] è nondimeno capire che quello che è importante secondo me nella configurazione attuale di quello che si chiama realismo speculativo è di provare a mostrare che c'è una chiusura *negata* del pensiero»⁸. Per dimostrare come la filosofia post-kantiana sia rimasta chiusa nel correlazionismo, rimanendo quindi – si potrebbe dire inconsciamente – chiusa nel pensiero seppur nella convinzione di avere accesso a qualcosa di diverso dal pensiero stesso, Meillassoux intraprende una riattivazione del materialismo attraverso la sua rifondazione. Per questa stessa caratteristica, il materialismo speculativo di Meillassoux diventa oggetto di numerose incomprensioni e critiche⁹, ma, allo stesso tempo, esso si presenta anche come una riflessione gravida di conseguenze filosoficamente interessanti. Un pensiero post-kantiano che cerca di rivendicare un accesso a un *per sé* privo di relazioni con il soggetto, com'è il caso del materialismo speculativo del filosofo francese, sembra essere per definizione un tentativo ingenuo di riguadagnare la conoscenza di un mondo indipendente dalle categorie conoscitive del pensiero. Da ciò possono nascere effettivamente numerose incomprensioni che non permettono di approfondire i punti chiave e a partire dai quali è invece possibile comprendere la portata critica della proposta di Meillassoux. Chiarire questi aspetti permette tuttavia di andare al di là dell'adesione o meno alla proposta di Meillassoux e di cogliere la rara opportunità che esso ci offre di ripensare i limiti che il kantismo ha lasciato in eredità alla filosofia continentale.

Una delle ragioni principali che hanno permesso il generarsi d'incomprensioni nella ricezione di questo materialismo speculativo è senza dubbio la metodologia del procedimento argomentativo attraverso il quale Meillassoux giustifica le proprie posizioni. Tipico di questo procedimento è infatti il ricorso al paradosso, come per esempio avviene per l'argomentazione al cuore del suo pensiero: il materialismo, per essere coerente con sé stesso, e, in particolare, con la propria rivendicazione di ateismo e con l'affermazione dell'esistenza empirica della materia, deve postulare che quest'ultima si sia manifestata *ex-nihilo* e che continui a farlo in ogni sua manifestazione nel tempo. Diversamente, essa dovrebbe essere sottoposta al principio causale e richiedere un principio primo oppure un regresso all'infinito¹⁰. Come cercherò di illustrare nella seconda parte di questo articolo, la soluzione di questo paradosso, ovvero l'idea per la quale il materialismo non può pensare la manifestazione della materia senza presupporre la sua preesistenza, dimostrerà in che modo Meillassoux stia rifondando il materialismo e per quale motivo egli reputi che le diverse posizioni materialiste, in particolare a partire dall'epoca moderna, non siano riuscite ad essere coerenti con i propri presupposti.

L'argomentazione a partire dal paradosso si accompagna a un altro aspetto tipico dell'incedere filosofico di Meillassoux e per il quale egli ha ricevuto probabilmente le critiche più feroci¹¹. Infatti, caratteristico del suo metodo di dimostrazione è il proce-

8 Q. Meillassoux, *Reconstruire l'obstacle, esquisse d'une matrice de la corrélation* cit., corsivo mio.

9 Si veda in particolar modo la critica all'uso del principio di non contraddizione e del concetto d'identità in S. Žižek, *Less than nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism*, London - New York, Verso, 2012, p. 625 sgg., tr. it. di C. Salzani - W. Montefusco, Milano, Salani, Volume 2, 2013, p. 139 sgg.

10 A tal proposito, si veda per esempio Q. Meillassoux, *Matérialisme et surgissement ex-nihilo*, «MIR revue d'anticipation», 1 (2007), pp. 52-69.

11 Il riferimento è in particolar modo a P. Engel, *Le réalisme kitsch*, «Zilsen», 20 giugno 2015, <https://zilsen.hypotheses.org/2103>.

dimento secondo il quale le posizioni filosofiche che sono oggetto di critica devono essere rielaborate in modo tale che esse sembrino impossibili da confutare. È questo il caso del correlazionismo. Sebbene Meillassoux non lo dica mai esplicitamente, credo che questa tecnica argomentativa vada letta come una riappropriazione e rielaborazione della strategia dialogica platonica e forse anche – dato l'interesse di Meillassoux per lo sviluppo del metodo scientifico – della struttura del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* di Galilei. Entrambe queste strategie – il paradosso e la radicalizzazione delle posizioni secondo uno scambio dialogico – sono tipiche del filosofare di Meillassoux e presenti in quasi tutte le sue pubblicazioni e nei suoi corsi universitari. Inoltre, esse sono particolarmente importanti perché presenti nel quadro di quelle letture della storia della filosofia a partire dalle quali è dato il contesto storico-filosofico su cui sono presentate le nuove posizioni dell'autore. È infatti a partire da una di queste letture e interpretazioni che deriva la necessità di rifondare il materialismo.

Ritengo che per chiarire il tentativo di rifondazione del materialismo da parte di Meillassoux sia opportuno illustrare cosa egli intenda quando denomina il proprio pensiero come un materialismo speculativo arcaico. La definizione di ciascuno di questi termini permette infatti di mettere in luce per quale motivo egli reputi che una tale rifondazione sia necessaria. A tal fine, mi propongo di definire cosa egli intenda con «speculazione» e, in seguito, di precisare cosa sia il materialismo e chi sia il materialista per Meillassoux. Grazie a queste ultime definizioni sarà inoltre possibile cercare di chiarire cosa sia la materia nel contesto del materialismo speculativo e per quale ragione egli parli propriamente di un materialismo speculativo *arcaico*.

2. Materialismo speculativo

L'aggettivo «speculativo» nasconde degli indizi fondamentali per comprendere in che senso Meillassoux parli propriamente di materialismo e non di empirismo o di realismo, e per quale motivo, a torto o a ragione, un altro esponente della svolta speculativa, Graham Harman, sostenga che il materialismo speculativo di Meillassoux sia al limite dell'idealismo¹².

Meillassoux introduce una prima definizione esplicita di cosa sia un materialismo speculativo in *Dopo la finitudine* laddove egli scrive:

Ogni materialismo che pretendesse di essere speculativo – che assumesse quindi un certo tipo di *entità senza pensiero* come una realtà assoluta – deve consistere *sia* nell'affermare che il pensiero non è necessario (qualcosa può essere senza il pensiero), *sia* che il pensiero può pensare ciò che dev'esserci quando il pensiero non vi è¹³.

Da questa definizione scopriamo allora che un materialismo, per essere propriamente speculativo, deve essere capace da una parte di affermare la contingenza del pensiero e, dall'altra, di mostrare come il pensiero abbia la capacità di astrarre da se stesso per pensare un *per sé* che sia indipendente dalla sua stessa pensabilità. Se partiamo dalla prima

12 G. Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the making*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011. Si veda in particolare il quinto capitolo: *Reflections on Meillassoux's non-Euclidean philosophy*, pp. 172-207.

13 Q. Meillassoux, *Après la finitude* cit., p. 62, tr. it. cit., p. 52.

caratteristica della speculazione, ovvero dalla capacità di giustificare la contingenza del pensiero, capiamo allora sia la struttura del procedimento argomentativo del filosofo sia perché il suo primo libro, *Dopo la finitudine*, sia dedicato a una lunga catena argomentativa che dimostri la pensabilità dell'assoluta contingenza del tutto, tranne della contingenza stessa. Meillassoux, attraverso la confutazione del correlazionismo, cerca di dimostrare come solo la contingenza sia necessaria e come, quindi, il pensiero si riveli contingente pur essendo capace di pensare la necessità della contingenza del tutto. Questa dimostrazione parte da una posizione filosofica che assume la dualità cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*. Da questa si dipana in seguito una lunga catena argomentativa che procede a partire dal solo pensiero. Diversamente dal punto di partenza cartesiano che vede nel *cogito* il momento dal quale è possibile iniziare il procedimento di dimostrazione dell'esistenza stessa dell'io e in seguito dei corpi, Meillassoux parte da quella che egli denomina come una posizione «correlazionista», ovvero una posizione (neo-)kantiana per la quale è possibile pensare e conoscere solo la relazione tra il pensiero e l'essere, ma mai l'uno indipendentemente dall'altro. Sarà radicalizzando questa posizione, la quale viene declinata secondo le diverse sfaccettature che essa ha assunto a partire da Kant¹⁴, che Meillassoux cercherà di aprire una breccia per la pensabilità dell'assoluto.

In questo senso, si può anche chiarire per quale motivo Harman denunci come il materialismo di Meillassoux sia al limite dal trasformarsi in un idealismo. In *Dopo la finitudine* Meillassoux elabora solo la dimostrazione della capacità del pensiero di accedere a un assoluto indipendente dalla pensabilità, ma non dimostra la capacità del pensiero di accedere, pensare, descrivere una realtà fisica che sia indipendente dal pensiero. Inoltre, Meillassoux non ha mai istituito in modo esplicito l'identificazione tra assoluto e realtà fisica, sebbene il passaggio dall'una all'altra sembri effettivamente aver luogo in *Dopo la finitudine*, senza che tuttavia il passaggio stesso sia giustificato¹⁵. In effetti, la capacità del pensiero di descrivere una realtà fisica ad esso esterna e indipendente è un compito che Meillassoux assegna alle matematiche e, in particolar modo, al simbolo matematico privo di significato, ovvero ciò che egli denomina il «segno vacuo». Tuttavia, la dimostrazione delle capacità delle matematiche e dei simboli matematici privi di significato, quindi del segno vacuo, di descrivere una realtà fisica indipendente dal pensiero non è sviluppata in *Dopo la finitudine*¹⁶, ma accennata e non completata in un seminario intitolato *Iterazione, reiterazione, ripetizione*¹⁷ e in una conferenza intitolata *Principio del segno vacuo*¹⁸ presso l'ENS di Parigi nel 2016. Già nel 2011, Meillassoux rispondeva a una domanda di Harman riguardante la capacità del linguaggio matematico di descrivere la realtà fisica come segue:

14 Si veda la nota 5.

15 S. Žižek, *Less than nothing* cit., pp. 625-630, tr. it. cit., pp. 139-142.

16 In *Après la finitude* il problema delle matematiche è solo introdotto. A tal proposito Meillassoux scrive: «Che cosa permette a un discorso matematico di descrivere un mondo privo dell'elemento umano? [...] Ecco l'enigma che dobbiamo affrontare: la capacità delle matematiche di parlare del Grande Esterno» (*Après la finitude* cit., p. 37, tr. it. cit., p. 41).

17 Q. Meillassoux, *Iteration, reiteration, repetition: A speculative analysis of the meaningless sign*, intervento al seminario *Contemporary materialism, realism and metaphysics* del 20 aprile 2012 presso la Freie Universität di Berlino.

18 Q. Meillassoux, *Principe du signe creux*, intervento al ciclo di conferenze *Les lundis de la philosophie* organizzate e dirette da Francis Wolff presso l'École Normale Supérieure – PSL di Parigi, 11 marzo 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=Ic8h23MNVWU&t=2s>.

Il mio interesse è di dimostrare come la specificità del linguaggio matematico derivi dalla sua capacità di descrivere ciò che è indipendente da ogni pensiero. Ci sono tutte le ragioni del mondo per pensare che questa tesi sia paradossale, dato che non ne ho ancora pubblicato una dimostrazione, ma essa contiene lo scopo del mio progetto¹⁹.

A oggi, questa dimostrazione non è stata ancora completata, sebbene, rispetto al 2011, gli articoli citati precedentemente abbiano introdotto la nozione del segno privo di significato come caratteristica propria del linguaggio matematico. Tuttavia, se la dimostrazione della capacità del segno vacuo di descrivere una realtà fisica indipendente non dovesse essere ulteriormente sviluppata o giustificata, non si potrebbe fare a meno, con gli elementi a cui abbiamo accesso oggi, di definire il pensiero di Meillassoux come vicino all'idealismo: fino a questo momento, infatti, non è mai stata dimostrata la capacità del pensiero di descrivere una realtà fisica completamente indipendente dalla sua pensabilità, ma solo la capacità di pensare qualcosa che sia indipendente dal pensiero stesso, senza che questo qualcosa sia definito come una realtà *fisica*.

La nozione di realtà fisica offre l'occasione di spiegare in che senso il pensiero di Meillassoux sia un materialismo e non un empirismo. La posizione dualista di partenza, nella doppia prospettiva lockiana e cartesiana, e il tentativo di trovare un modo di accedere a un assoluto indipendente partendo dal pensiero, fanno sì che la definizione di materialismo speculativo possa essere identificata nel tentativo di dimostrare *secondo l'uso della pura ragione* la possibilità di accedere alla *pensabilità* dell'assoluto. Dunque, il materialismo speculativo non può essere associato a nessuna forma di empirismo a causa della natura stessa dell'impostazione filosofica da cui parte, ovvero quella posizione per la quale nessuna realtà fisica è direttamente implicata nella deduzione dell'assoluto da parte della ragione. L'obiettivo di partenza è dunque di dimostrare la sola pensabilità dell'assoluto e non la sua realtà fisica, quindi di provare come il pensiero sia capace di pensare qualcosa che sia da esso completamente indipendente senza da ciò dedurre che l'assoluto pensabile abbia una realtà fisica. È soltanto in seguito, una volta dedotto il principio di fattualità, nome con il quale Meillassoux denomina la necessità della contingenza, ovvero l'assoluto pensabile, che sarà possibile attraverso le matematiche e il segno vacuo fare – sebbene non sappiamo ancora bene come – delle affermazioni che implichino l'esistenza reale degli enti fisici particolari presi in questione.

Nonostante Meillassoux non affermi la pensabilità dell'assoluto come realtà fisica, ma solo la possibilità del pensiero di pensare l'assoluto, e nonostante egli definisca quest'ultima come l'elemento caratterizzante la propria speculazione, si potrebbe comunque pensare che ciò che sta proponendo sia in fin dei conti una forma di dogmatismo oppure una metafisica dei principî assoluti. Consapevole di queste possibili conseguenze, in *Dopo la finitudine* Meillassoux si premura di rifiutare e confutare entrambe le posizioni. Secondo il filosofo è infatti possibile una forma di speculazione che sia allo stesso tempo non dogmatica e non metafisica e quindi una speculazione che possa evitare di assumere o una o più entità assolute, com'è il caso del dogmatismo, o che eviti una metafisica speculativa quale, secondo Meillassoux, sarebbe quella kantiana²⁰ – in cui l'assoluto esiste come cosa in sé non conoscibile. Per il filosofo, una speculazione che eviti entrambe queste derive deve dimostrare che l'assoluto, ovvero la contingenza, è la struttura stessa

19 G. Harman, *Quentin Meillassoux* cit., p. 216.

20 B. Woodard, *Speculative materialism*, in P. Gratton - P.J. Ennis (eds.), *The Meillassoux dictionary*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014, p. 159.

della fatticità e partendo da ciò affermare la particolarità di un ente attraverso la sua descrizione – matematica – e non attraverso la sua fondazione o la sua essenza. Da una parte quindi la posizione di Meillassoux si salverebbe dal dogmatismo perché deduce l'assoluto e non lo pone come un'entità, e dall'altra eviterebbe di essere una metafisica perché il principio di fattualità, la deduzione della contingenza in quanto assoluto, non sarebbe fondativa, ma descrittiva. A partire da quanto è stato detto, l'aggettivo «speculativo» deve essere quindi compreso generalmente come il metodo filosofico secondo il quale un pensiero deve giustificare razionalmente la pensabilità dell'assoluto.

3. Materialismo e materia

Vorrei cercare di chiarire ora per quale ragione Meillassoux stesso consideri il proprio progetto come innovativo rispetto a tutto il pensiero precedente e per quale ragione la dimostrazione della pensabilità dell'assoluto diventi fondamentale per il suo progetto di rifondazione del materialismo. Per cercare di fare luce su questo punto, intendo in primo luogo definire che cosa intenda Meillassoux con il termine «materialismo», poiché una definizione di questo termine nei limiti del possibile, ossia nei limiti delle pubblicazioni di questo autore accessibili sino a oggi, è necessaria per comprendere in quale modo egli si proponga come alternativa sia al correlazionismo che al «soggettualismo» (*subjectalism*²¹), vale a dire a quei due approcci filosofici nei quali egli include tutte quelle filosofie che hanno assolutizzato il correlato o, detto altrimenti, la relazione tra essere e pensiero. Una volta chiarito ciò, sarà anche possibile comprendere per quale ragione egli consideri cruciale per il proprio materialismo giustificare la possibilità di una speculazione che non sia necessariamente legata alla metafisica, vale a dire giustificare l'assunto secondo il quale dalla metafisica segua necessariamente la speculazione, ma non necessariamente il contrario. Allo stesso modo, questa definizione diviene essenziale, come ricordato precedentemente, per capire in che senso quello del filosofo francese sia propriamente un materialismo e non un empirismo praticato sulla scorta del dualismo lockiano tra mondo delle quantità e mondo delle qualità.

Nel febbraio del 2019, durante il convegno *L'Écho du Réel* alla Città della Musica di Parigi, Meillassoux tenne un intervento intitolato *Ricostruire l'ostacolo: schizzo di una matrice della correlazione*²² nel quale propose per la prima volta in termini relativamente semplici – e attraverso una rappresentazione sensibile – una definizione di (cosa e) chi fosse per lui un materialista. In quell'occasione, Meillassoux presentò due esempi: il primo ripreso dalle arti plastiche, l'installazione *Untilled (Liegender Frauenakt)* dell'artista Pierre Huyghe; il secondo dal mondo cinematografico, la serie televisiva *Il Prigioniero* di Patrick McGoochan andata in onda in Gran Bretagna tra il 1967 e il 1968. Entrambe le opere rappresentano la condizione di prigionia in un mondo apparentemente aperto. Nel caso dell'installazione, essa esponeva una statua al centro di un giardino a prima vista incontaminato, ma che era stato in realtà fortemente rimodellato dall'artista attraverso l'aggiunta di una serie di blocchi di cemento e di spazzatura che davano l'impressione di un luogo abbandonato e non intenzionalmente costruito. In questo modo, i blocchi di

21 Con questo termine Meillassoux propone una crasi tra l'idealismo come assolutizzazione del soggetto e il vitalismo. Si veda la nota 7.

22 Q. Meillassoux, *Reconstruire l'obstacle* cit.

cemento si alternavano alla vegetazione lasciando credere al visitatore di essere immerso in un giardino lasciato da tempo alla mercé dei fenomeni naturali. Questa installazione fu presentata in occasione della manifestazione d'arte contemporanea *documenta (13)* che si tenne a Kassel, in Germania, nel 2012. La statua, posta al centro del giardino, rappresenta una donna nuda, stesa supina e appoggiata sui gomiti la cui testa è nascosta e completamente coperta da un gigante alveare di api vere. *Il Prigioniero* è invece la storia di un uomo che si risveglia, dopo aver dato le proprie dimissioni dai servizi segreti britannici, in un villaggio in cui tutto fa pensare che si conduca una vita assolutamente normale ma in cui il protagonista è, appunto, prigioniero. La differenza rispetto ad altri film a tema «realtà simulata» come *The Truman Show* o *The Matrix*, per citare solo i più conosciuti, è che il prigioniero ha coscienza sin dall'inizio di trovarsi in un luogo dove non ha scelto di essere e dal quale non riesce a fuggire nonostante i numerosi tentativi intrapresi.

Al contrario della serie televisiva che immerge lo spettatore in uno stato di angoscia e ignoranza delle ragioni per cui il prigioniero è rinchiuso nel villaggio, l'installazione di Huyghe trasmette serenità e tranquillità. E ciò perché, secondo Meillassoux, la statua è apparentemente aperta a un mondo percepito come naturale: la testa è racchiusa in un alveare pieno di vita, il corpo nudo è a contatto con la vegetazione che la circonda e nessuna barriera limita il giardino in cui la statua è stata posizionata. Fuor di metafora, ciò che Meillassoux sta dicendo è che la filosofia, sin dalla modernità – ma in particolare nel XX secolo, sia nel suo versante analitico che in quello continentale – è, come la statua dalla testa di alveare, apparentemente aperta al mondo e convinta di avervi accesso, quando invece si sta cullando in una tranquillità che non le lascia intravedere la gabbia nella quale è rinchiusa e di cui non ha coscienza. È a tal proposito che Meillassoux ha individuato l'importanza della svolta speculativa contemporanea nel tentativo di mettere in luce una «chiusura *negata* del pensiero».

Su un versante a parte vanno messi invece i materialisti che, diversamente dalle altre correnti filosofiche, sono stati dei prigionieri coscienti dei limiti che li separano dal mondo esterno. Come il protagonista de *Il Prigioniero*, i materialisti hanno messo in atto tutti gli sforzi possibili per accedere a questo mondo senza che tuttavia i loro tentativi abbiano mai dato dei risultati validi. Il materialista, per il filosofo francese, è colui che è cosciente dell'impossibilità di conoscere un mondo privo di soggetto e che tuttavia non cessa di cercarlo. In questa stessa occasione, Meillassoux aggiunse quanto segue in riferimento a sé stesso: «Il fascino che provo per questa immagine (la statua) e il disagio di fronte a essa, derivano dal fatto che mi riconosco in questa immagine perché sono chiuso nella correlazione. Lo sguardo esterno su sé stessi è stato reso impossibile sin dalla modernità e il materialista cerca di uscire da sé stesso e non è per niente sicuro di riuscirci»²³. La stessa idea è stata ribadita più recentemente in un'intervista pubblicata nel Maggio 2021, nella quale Meillassoux dichiara:

Descriverei quindi il materialismo dell'epoca moderna come segue: il materialista è colui che si sente imprigionato all'*Aperto*. È qualcuno che desidera scappare da uno o dall'altro di quei vincoli apparentemente infrangibili che legano la soggettività all'essere o al divenire, per raggiungere e pensare il punto cieco della modernità che è la *materia morta*, e rompere finalmente con l'antropomorfismo permanente che ci fa vedere il reale solamente attraverso il prisma della nostra stessa psiche, qualunque forma essa possa prendere²⁴.

23 *Ibidem*.

24 K. Kahveci e S. Çalıcı, *Founded on nothing: An interview with Q. Meillassoux*, tr. ing. R. Mackay,

Il materialista, dunque, non è colui che accetta criticamente o meno la conoscenza della materia indipendente dal soggetto, ma colui che è cosciente di poterlo fare sempre e solo secondo le proprie categorie epistemologiche, le quali non permetterebbero di conoscere il mondo così com'è senza soggetto e che cerca allora di sottrarsi alla schiavitù di tali categorie per accedere, pensare e conoscere questa materia priva della relazione epistemologica con il soggetto. Meillassoux aggiunge tuttavia che non è possibile avere nessuna rappresentazione sensibile di ciò che c'è senza di noi²⁵. In che senso allora Meillassoux può rivendicare la conoscenza della materia se nessuna rappresentazione sensibile di essa è possibile? Cosa possiamo pensare o conoscere di questa materia morta? La risposta di Meillassoux è che possiamo conoscere la sua contingenza assoluta non sottoposta al principio di ragion sufficiente, ovvero ciò che il filosofo denomina il *Principio di fattualità*. La dimostrazione della possibilità di questo accesso e del Principio di fattualità, come anticipato, sono il cuore argomentativo di *Dopo la finitudine*. Non intendo riprendere la lunga catena dimostrativa che compone questo testo, ma vorrei piuttosto chiarire in che senso Meillassoux parli di materialismo e per quale ragione, dato che il Principio di fattualità è un principio ontologico e speculativo, egli insista sul materialismo per allontanare i fantasmi della metafisica. In effetti, se fino a questo momento è stato chiarito solo chi sia il materialista, sebbene solo attraverso un'immagine, resta da chiarire ora che cosa sia la materia. Qui le cose diventano effettivamente più complicate e confuse, anche perché tentare di definire cosa sia la materia per Meillassoux si intreccia inesorabilmente con il ruolo della Rivoluzione scientifica del XVII secolo nel suo pensiero, ma anche con ciò che il filosofo definisce l'imbarazzo del materialismo di fronte al metodo scientifico, o l'*aporia del galileismo*²⁶, e con la filosofia dualista di Descartes. Quest'ultimo, infatti, secondo Meillassoux, è stato l'unico a trarre le conseguenze rigorose del cambiamento di paradigma epistemologico messo in atto con lo sviluppo delle scienze dure e della nuova fisica nel corso della prima metà del 1600.

Per cercare di dare una definizione il più possibile chiara di materia, farò riferimento in particolar modo a una conferenza che Meillassoux tenne presso l'École Normale Supérieure (ENS) di Parigi nel 2006 e a un articolo dal titolo *Materialismo e manifestazione ex-nihilo*, apparso l'anno seguente, che riprende chiaramente gli argomenti affrontati nella prima. La conferenza era intitolata *Tempo e manifestazione ex-nihilo*, ma già l'anno seguente l'articolo apportava un cambiamento notevole con la sostituzione di «tempo» con «materialismo»²⁷. Il titolo dà quindi un suggerimento chiaro di ciò che verrà sostenuto in seguito, ovvero il postulato secondo il quale la materia si manifesta ex-

«Urbanomic Documents» 42 (2021), p. 5, pubblicata online all'indirizzo <https://www.urbanomic.com/document/founded-on-nothing/>, tr. it. di N.S. Alogna, *infra*, p. 222, corsivo mio.

25 Per quanto riguarda la negazione della rappresentazione sensibile dell'assoluto sarebbe interessante indagare, piuttosto che le influenze della filosofia moderna, le affinità tra il materialismo speculativo e quello degli atomisti antichi, in particolar modo con l'atomismo di Democrito così come tramandato nei frammenti commentati da Sesto Empirico (*Contro i logici*, Libro VII, 135-140) nei quali si afferma l'incapacità della rappresentazione di accedere alla verità senza tuttavia negarne l'accesso in termini assoluti. Sull'interpretazione del materialismo antico come un materialismo speculativo e contro l'interpretazione aristotelica dell'atomo come corpo, si veda H. Wismann, *Les avatars du vide. Démocrite et les fondements de l'atomisme*, Paris, Herman, 2010.

26 Q. Meillassoux, *Matérialisme et surgissement ex-nihilo* cit., p. 56.

27 Q. Meillassoux, *Temps et surgissement ex-nihilo*, intervento al ciclo di conferenze *Les lundis de la philosophie*, École Normale Supérieure, 24 Aprile 2006; e Q. Meillassoux, *Matérialisme et surgissement ex-nihilo*, cit.

nihilum nel tempo senza che vi sia alcuna ragione precedente per la sua stessa manifestazione. In termini generali, possiamo dire che la materia, così come sembra essere assunta nella conferenza e nell'articolo (ma a dir la verità, anche nelle dichiarazioni posteriori, come nel caso dell'intervento alla *Cité de la Musique* di Parigi nel 2019) sia allora ciò che è stato precedentemente definito come «materia morta», o meglio come ciò che non è correlato con un atto del pensiero.

Da quanto detto risulta evidente che si presenta in questo modo un dualismo netto i cui poli sono il pensiero da una parte e la materia dall'altra. Tuttavia, non è chiaro se la coppia pensiero-materia possa essere tradotta nella coppia pensiero-essere, sebbene questa sembri essere la tesi sostenuta in *Dopo la finitudine*²⁸. Ora, su questa definizione di materia vi è un'influenza importante della filosofia greca antica, in particolare di Epicuro e della sua ricezione in Lucrezio. Il materialismo antico e, in particolare, l'epicureismo e la sua versione lucreziana sono i riferimenti a partire dai quali Meillassoux introduce la materia nel proprio pensiero. Non è certamente un caso che questi autori, insieme a Democrito, siano anche – e soprattutto – lo sfondo teorico a partire dal quale la nuova fisica del XVII secolo si è sviluppata. E se è a partire dalla filosofia antica che Meillassoux elabora il proprio materialismo, è dalla rivoluzione scientifica che egli eredita la speculazione.

Secondo Meillassoux, esiste una linea interpretativa comune che vede un'alleanza e una reciproca influenza tra lo sviluppo del metodo scientifico – e della scienza in generale – nel XVII secolo e il rifiorire del materialismo tra il XVII e XVIII secolo durante l'epoca dei Lumi. Il paradosso è che le cose non potrebbero essere più diverse da questa interpretazione perché, a ben guardare, il materialismo, lungi dall'essere in armonia con la rivoluzione scientifica (e in particolare con lo sviluppo della fisica), avrebbe vissuto invece uno dei momenti più complicati della sua storia e dei principi che ne guidano la ricerca, al punto da rimettere in discussione il suo stesso statuto. Per Meillassoux, le conseguenze della rivoluzione scientifica sul materialismo, conseguenze che si estendono sino a oggi, sono la causa principale della diffusione della posizione filosofica che nega al soggetto la possibilità della conoscenza di un mondo da lui completamente indipendente. È a partire da questa prospettiva che il materialismo deve quindi essere rifondato, e in questo contesto non solo il ruolo di Kant, che resta pur sempre centrale, deve essere ridimensionato e posto tra le conseguenze delle difficoltà del materialismo di rispondere a una nuova fisica completamente matematizzabile, ma viene anche ammesso, come ho anticipato precedentemente, che l'unica soluzione davvero rigorosa, una volta accettate le premesse del nuovo metodo, è il dualismo cartesiano tra *res extensa* e *res cogitans*, ovvero tra mondo matematizzabile e mondo non riducibile a una descrizione formale. Come giustifica Meillassoux questa inversione di prospettiva storico-filosofica? In cosa consiste allora l'imbarazzo dei materialisti di fronte al cambiamento di paradigma della nuova fisica?

Secondo Meillassoux, l'imbarazzo del materialismo, o l'aporia del galileismo, nascerrebbero dall'inconciliabilità delle posizioni materialiste che vedono fondamentalmente il mondo sotto la lente di una sola sostanza²⁹ in cui sono inclusi gli aspetti qualitativi e

28 Q. Meillassoux, *Après la finitude* cit., p. 18, tr. it. cit., pp. 17-18.

29 Ad eccezione di Democrito che, secondo i commentari di Sesto Empirico (*Contro i logici*, Libro VII), presenta già una differenziazione tra una conoscenza vera del mondo – quella degli atomi – e una conoscenza dovuta ai sensi e che, quindi, con un anacronismo, potremmo dire introduce già nel materialismo antico la divisione lockiana tra qualità primarie e secondarie. Tuttavia, a mia

quantitativi, la materia, e le conseguenze rigorose a livello filosofico del modello della rivoluzione scientifica che, per essere davvero tali, devono abbracciare un mondo dualista, ovvero un mondo diviso e senza linea di continuità tra due sostanze, da una parte quella delle quantità matematizzabili, dall'altra quella delle qualità soggettive. Per Meillassoux, questa prospettiva renderebbe impossibile per il materialismo spiegare in che modo da un mondo quantitativo possa nascere un mondo qualitativo, ovvero come dall'irrazionale possa nascere il razionale. Con la rivoluzione scientifica è stato possibile ridurre la natura a caratteri matematici escludendo le qualità e dimostrare in questo modo che la natura non perde nulla della sua verità ontologica nel momento in cui le qualità ne sono escluse. A partire da ciò diventerebbe allora impossibile per un materialista spiegare in che modo il pensiero qualitativo possa essersi manifestato da una causa, la sostanza quantitativa, che per natura è completamente diversa dal suo effetto presupposto, il pensiero.

Naturalmente, questo tipo di problema sarebbe risolvibile attraverso un riduzionismo materialista che veda nelle qualità secondarie il risultato di processi fisici quantitativi (chimici o meccanici). Tuttavia, Meillassoux, come la maggior parte della filosofia continentale, non è disposto a dismettere il mondo delle qualità come prodotto di un riduzionismo chimico quale è quello proposto, ad esempio, da Daniel Dennett³⁰. Rifiutando questo tipo di riduzionismo, il filosofo francese rintraccia piuttosto nel dualismo cartesiano la filosofia più coerente con i risultati della rivoluzione scientifica del xvii secolo³¹. Per poter giustificare la *res cogitans*, Descartes è costretto a introdurre un garante, ovvero Dio. È solo grazie all'introduzione del garante, che – nel quadro del modello scientifico – diventa possibile spiegare la manifestazione del mondo qualitativo. Meillassoux ritiene dunque che con la rivoluzione scientifica, il materialismo sia stato incapace di contrastare due posizioni fondamentalmente contrarie al materialismo stesso, da una parte quella di un mondo che si presenta secondo due sostanze e quindi secondo due ordini che non sembrano permettere di far derivare l'uno dall'altro, ma anche la giustificazione di un ritorno al fideismo dato da un mondo diviso ontologicamente tra qualità e quantità. Il legame tra un mondo diviso secondo due ordini ontologici e il rinascere della religiosità non è tuttavia così evidente. Per capire in che senso Meillassoux ritenga che la separazione del mondo delle qualità, o della mente in termini cartesiani, porti necessariamente all'impossibilità del materialismo di spiegarne la manifestazione senza ricorrere alla postulazione dell'esistenza di Dio, è necessario tornare a un principio che guida il materialismo sin dalla sua antichità. In effetti, i materialisti, come anche Descartes, aderiscono al principio fisico secondo il quale niente si crea e niente si distrugge, ma tutto si trasforma³².

conoscenza, Meillassoux non cita il materialismo di Democrito, ma solo quello epicureo e lucreziano.

30 D.C. Dennett, *Consciousness explained*, Boston, Little, Brown and Company, 1991, tr. it. di L. Colasanti, Milano, Laterza, 2009.

31 Meillassoux, riferendosi allo statuto ontologico della natura che non ha bisogno di includere le qualità affinché la sua essenza resti intatta e quindi al dualismo radicale di Descartes, scrive: «Che cosa significa allora questa divisione nella mente di Descartes? Credo che si possa dire che significava la verità ontologica della nuova scienza, ovvero l'idea che la scienza, escludendo le qualità dal suo discorso sulla natura, non perdeva nulla di essenziale di questa natura, proprio perché precisamente le qualità non esistevano in essa, ma erano proprie della nostra, mente», Q. Meillassoux, *Matérialisme et surgissement ex-nihilo* cit., p. 57.

32 Si veda in tal senso per esempio la *Lettera a Erodoto* di Epicuro in cui viene affermato che «niente

Questo principio implica due corollari fondamentali: da una parte esso implica il principio di ragion sufficiente, ma dall'altra richiede anche a chi lo assume, dato il primo corollario, una scelta tra creazione o eternità del pensiero e della materia. Possiamo anticipare allora che ciò che hanno in comune Descartes e i materialisti è la conseguenza principale che deriva dall'accettare il principio per il quale niente si crea o si distrugge e i suoi corollari, poiché da ciò deriva che essi devono necessariamente negare la possibilità di una radicale emergenza *ex-nihilo* del mondo affinché il principio di conservazione e quello di ragion sufficiente restino validi.

Il principio di conservazione non pone problemi se si assume una sola sostanza, ma una volta che con la rivoluzione scientifica le qualità sono state separate ontologicamente dalla natura, il materialista non può più farle derivare con il principio di ragion sufficiente da una materia quantitativa increata perché, sebbene sotto altre forme, quest'ultima è sempre esistita senza qualità. Quindi, come può il materialismo spiegare la manifestazione del pensiero senza ricorrere a un garante? Secondo Meillassoux, se il materialismo mantiene i presupposti dati dal principio di conservazione, allora non può che rimanere nell'*impasse* tra un mondo delle qualità garantito da Dio e l'esistenza di un mondo delle qualità che non può essere spiegata secondo il principio di ragion sufficiente. In entrambi i casi, il materialismo rimetterebbe in questione uno dei propri principi. Questa è l'aporia del materialismo e il motivo per cui Meillassoux sente la necessità di rifondarlo. Per poterlo fare, secondo Meillassoux, è necessario negare il principio di conservazione e i suoi corollari in favore di una pura manifestazione *ex-nihilo*. Ovvero, riprendendo le parole di Meillassoux, è necessario «mostrare che esiste un modo razionale di pensare la manifestazione della sfera soggettiva, qualitativa, a partire da una materia rigorosamente priva di qualunque coscienza, di qualunque vita, di qualunque esperienza dei *qualia*³³. Detto altrimenti, bisogna dimostrare che si può razionalizzare³⁴ la nozione di manifestazione *ex-nihilo*, in modo tale da eliminare del tutto l'apparente mistero per il quale i *qualia* inerenti all'esperienza del vivente emergono nel passato da una materia della quale noi postuliamo che non avesse nessuna sensazione³⁵. Questa dimostrazione deve passare per una ricompressione del tempo che permetta di rendere intelligibile l'idea di una manifestazione pura»³⁶.

L'unico modo per evitare l'aporia del galileismo è quindi che il materialismo prenda seriamente in considerazione una manifestazione *ex-nihilo* che comprenda il niente come veramente tale e neghi in questo modo il principio di ragion sufficiente. Da ciò deriva l'importanza nel pensiero di Meillassoux della confutazione del principio di ragion sufficiente per dimostrare la necessità assoluta della contingenza³⁷. Sempre per questo stesso motivo, il termine «manifestazione» va collocato nel tempo, poiché in questo caso Meillassoux sta proponendo di applicarlo a tutte le manifestazioni dell'essere, ovvero sta negando che per ogni manifestazione nel tempo ci sia una causa necessaria della sua manifestazione, affermando al suo posto l'assoluta contingenza. A tal proposito Meil-

nasce da niente» proprio perché se questo principio non fosse valido, allora si dovrebbe ammettere che tutto potrebbe nascere da tutto senza bisogno di alcun seme, ovvero di nessuna causa.

33 Con il termine *qualia* si indicano tutti gli aspetti qualitativi dell'esperienza.

34 Razionalizzare per Meillassoux significa dedurre, e quindi dimostrare, con l'uso della sola ragione.

35 Ovvero nessuna proprietà qualitativa.

36 Q. Meillassoux, *Temps et surgissement ex nihilo* cit., p. 8.

37 Si veda in particolare il quarto capitolo di *Après la finitude: Le problème de Hume*, cit., pp. 111-154, tr. it. cit., pp. 103-138.

lassoux aggiunge: «Tutti i passaggi da A a B, sia che questi passaggi rispettino le leggi della fisica, come quella della conservazione dell'energia, sia che sembrino infrangerle attraverso la manifestazione di nuove qualità, tutti i passaggi temporali da una situazione a un'altra, sono tutti ugualmente privi di ragione e devono dunque essere affidati a una scienza descrittiva ed esplicativa, ma non fondativa»³⁸.

La negazione del principio di causalità è giustificata in *Dopo la finitudine* con l'introduzione del problema di Hume³⁹ e attraverso la critica del pensiero probabilista che nega la contingenza delle leggi naturali perché altrimenti le cose cambierebbero continuamente, mentre le leggi di natura ci mostrano la loro regolarità. Per Meillassoux, invece, sostenere che le leggi naturali siano contingenti e non necessarie non implica negarne la stabilità e la regolarità, come invece potrebbe sostenere un pensiero probabilista. Attraverso un procedimento controintuitivo, Meillassoux critica la teoria delle probabilità per riuscire a dimostrare la contingenza delle leggi naturali negando che questa contingenza porti alla loro instabilità. Grazie a questa dimostrazione, di cui non posso riprendere in questa sede tutto il procedimento argomentativo, Meillassoux stabilisce sia la validità del discorso scientifico fondato sulla contingenza sia la regolarità delle leggi naturali. Il punto fondamentale è che la contingenza e la negazione del principio di ragion sufficiente non implicano necessariamente l'irregolarità delle leggi.

Ora, postulare grazie al Principio di fattualità, ovvero la pura contingenza, un'emergenza *ex-nihilo* del mondo delle quantità e delle qualità che sia priva di una ragione, permette secondo Meillassoux di superare l'aporia del galileismo e di giustificare per il materialismo la validità del discorso matematico come ontologicamente vero, spiegando oltretutto allo stesso tempo la manifestazione del mondo delle qualità senza giungere alla postulazione di un dio. Ciò vuol dire che, se da una parte nel materialismo speculativo di Meillassoux viene negata la possibilità di avere una conoscenza del mondo in sé basata sulla rappresentazione sensibile, dall'altra viene affermata invece questa stessa conoscenza dell'assoluto, ma a livello descrittivo, attraverso il discorso matematico. Da un lato abbiamo quindi la matrice epicurea del materialismo secondo la quale il pensiero accede a un mondo indipendente dal soggetto, ma dall'altro troviamo la speculazione che deriva dalla rivoluzione scientifica e dalla matematizzazione di un mondo indifferente al pensiero – la materia morta – al quale abbiamo appunto accesso.

Tuttavia, bisogna fare attenzione a non confondere o avvicinare il materialismo speculativo di Meillassoux a un materialismo antico, e ciò nonostante Meillassoux stesso definisca il proprio pensiero come un materialismo speculativo *arcaico*. Con l'aggettivo arcaico, ritengo che egli si riferisca esclusivamente all'attitudine dei materialisti antichi, in particolar modo a quella di Epicuro e Lucrezio, per i quali era possibile pensare una realtà facendo astrazione dalla presenza del pensiero stesso. È per questa ragione che alla definizione che è stata riportata nella sezione precedente a proposito di cosa sia la speculazione per il materialismo, Meillassoux fa seguire la seguente precisazione:

Il materialismo, se adotta la via speculativa, è quindi costretto a credere che sarebbe possibile pensare una realtà data anche astraendo del fatto che noi la pensiamo. Così

38 Q. Meillassoux, *Temps et surgissement ex nihilo* cit., p. 16.

39 Il problema di Hume è trattato da Meillassoux in altri articoli e seminari, come per esempio nel corso di una conferenza che tenne all'università di Montpellier nel 2004 e di cui esiste solo una traduzione inglese del 2012 intitolata *The contingency of the laws of nature*, pubblicata in «Environment and Planning D: Society and Space», 30 (2012), pp. 322-334.

avviene per l'epicureismo – paradigma di ogni materialismo – il quale pretende che il pensiero possa avere accesso, attraverso le nozioni del vuoto e dell'atomo, alla natura assoluta di tutte le cose, pretendendo anche che questa natura non sia necessariamente correlata a un atto del pensiero, dato che il pensiero in quanto tale esiste solo in modo aleatorio, per il tramite di composti atomici contingenti (anche gli dei sono divisibili), vale a dire non coesenziali all'esistenza delle nature elementari.⁴⁰

A partire da ciò, non credo sia possibile istituire ulteriori similitudini tra il pensiero di Meillassoux e quello dei materialisti antichi, anche perché l'introduzione di Epicuro in questo contesto ci dà anche la possibilità di specificare in che modo Meillassoux ritenga che il proprio materialismo sia differente da tutte le forme di materialismo che lo hanno preceduto. Per Meillassoux, il proprio materialismo si distingue da quello di Epicuro per la differente concezione dell'«aleatorio». Secondo il filosofo francese, infatti, il caso, così come presentato in Epicuro, è aleatorio perché sottoposto a delle condizioni specifiche. Proprio per questa ragione, esso non sarebbe allora il frutto della mancanza totale di cause così come teorizzato nell'assoluta contingenza del materialismo speculativo. Infatti Epicuro, come Lucrezio e i materialisti moderni, aderisce al principio di conservazione⁴¹. Tuttavia, invece di proporre una soluzione come quella leibniziana, che attribuisce alla scelta divina la manifestazione di questo mondo (impossibile per un materialismo), i materialisti antichi attribuivano tale manifestazione al caso. Ovvero, essi sostenevano che la manifestazione della materia fosse il risultato aleatorio dell'unione degli atomi grazie alla deviazione casuale.

Il *clinamen*, ovvero la deviazione casuale che secondo Lucrezio permette agli atomi di incontrarsi e aggregarsi, non può tuttavia essere paragonato alla contingenza assoluta poiché, secondo Meillassoux, l'aleatorietà del materialismo antico non è una casualità pura. Infatti, affinché una deviazione casuale dell'atomo abbia luogo, si deve presupporre che le leggi regolanti l'atomo siano necessarie, eterne e precedenti all'aggregazione stessa. Il *clinamen* è possibile perché è un'eccezione derivante dalle proprietà necessarie degli atomi, la cui esistenza deve essere presupposta insieme alle loro proprietà affinché la deviazione possa intervenire. Dunque, il materialismo antico presuppone che almeno le leggi riguardanti le proprietà dell'atomo siano necessarie partendo dal presupposto che l'esistenza degli atomi precede la loro aggregazione. La contingenza assoluta del materialismo speculativo – se vuole invece essere una contingenza assoluta e quindi non essere sottoposta a nessuna necessità, nemmeno a quella delle leggi naturali (in questo caso, le leggi regolanti gli atomi) – non può accettare nessuna esistenza che preceda la realtà e deve quindi postulare una pura emergenza *ex-nihilo* per non cadere nell'aleatorietà «debole» del materialismo antico. In questo modo, secondo Meillassoux, il materialismo si libera dall'aporia del galileismo e può sostenere che non c'è nessuna contraddizione nell'affermare che dal niente assoluto si manifesti *senza ragione* prima la materia quantitativa e, in seguito, quella qualitativa. In questo modo il materialismo eviterebbe sia il problema della derivazione di una sostanza dall'altra, sia la postulazione di un principio garantista. Ne consegue, come scrive Meillassoux stesso, che:

40 Q. Meillassoux, *Après la finitude* cit., p. 50, tr. it. cit., p. 52.

41 Persino gli dèi per il materialismo di Lucrezio sono un aggregato di atomi e, in quanto tali, soggetti alla distruzione. M. Conche, *Épicure. Lettres et maximes*, Paris, PUF, 1987, cit. in Q. Meillassoux, *Après la finitude* cit., p. 50, tr. it. cit., p. 52.

La manifestazione *ex-nihilo* delle qualità soggettive a partire dalle configurazioni materiali determinate, il fatto – per dirlo in modo veloce – che alcune disposizioni materiali e organiche producano invariabilmente, nel nostro mondo fisico, sotto la condizione che le nostre leggi rimangano le medesime, delle combinazioni coscienziali, tutto ciò smette di essere specificamente misterioso, non appena sia dato un tempo che sia contemporaneamente razionale [...] e non sottomesso al divieto lucreziano della manifestazione pura⁴².

Questo è il punto più lontano al quale si può giungere nel tentativo di definire che cosa siano il materialismo e la materia nel pensiero di Meillassoux. Lo stesso autore, infatti, pur parlando di materialismo, non si avventura mai in una definizione di materia che ne stabilisca caratteristiche e limiti. Da quanto è stato detto, tuttavia, sembrano presentarsi due possibili vie di definizione: da una parte la materia sembra apparire come una forma minima di relazione tra pensiero ed essere⁴³, ovvero, detto con un paradosso: ciò che possiamo pensare quando non c'è il pensiero. Dall'altra parte, però, la materia sembra avvicinarsi piuttosto a una forma di empiria che non si trasforma in un vero e proprio empirismo, bensì in un materialismo, solo grazie all'intervento della speculazione derivante dalla giustificazione del linguaggio scientifico-matematico. Sarebbe allora questo tipo di linguaggio che permetterebbe di conoscere il mondo così com'è senza pensiero: fondamentalmente, sostiene Meillassoux, le matematiche ci permettono di pensare la materia, e questa materia è quella priva di un pensiero razionale, ovvero, secondo le parole del filosofo, la materia morta e le sue possibilità secondo il principio di non contraddizione. Ciò non toglie tuttavia che la distinzione tra materia e realtà fisica resti alquanto confusa⁴⁴ se essa non è stabilita esplicitamente, cosa che Meillassoux non fa direttamente. Essa è implicitamente comprensibile attraverso la riappropriazione da parte di Meillassoux di un materialismo antico per il quale l'uso di termini come «vuoto» o «atomi» sono propriamente speculativi e lontani dall'attribuzione di realtà fisica come avviene invece con l'affermazione delle scienze sperimentali tra il XIX e XX secolo⁴⁵.

Prima di concludere, vorrei far notare come nel corso dell'ultima sezione sia stato presentato implicitamente un ulteriore paradosso. Mi riferisco sia al modo in cui sono stati usati i concetti di vita e morte sia a come i loro significati siano invertiti rispetto alle prospettive di valore che sono generalmente attribuite loro nel materialismo. Diversamente dal materialismo classico per il quale la morte è, si potrebbe dire, l'emblema dell'impossibilità della conoscenza, Meillassoux inverte la prospettiva e identifica nella vita la prigione che impedisce la conoscenza e nella morte il mondo reale. Ora, questa prospettiva, anche per il materialismo, non sarebbe sorprendente in un contesto esistenzialista (in senso lato) – pensiamo per esempio alla morte come liberazione dal dolore – ma lo diventa in un contesto prettamente epistemologico. Il paradosso che vede nella

42 Q. Meillassoux, *Temps et surgissement ex nihilo* cit., p. 16.

43 N. Brown, *Materialism*, in P. Gratton - P.J. Ennis (eds.), *The Meillassoux dictionary* cit., pp. 111-113.

44 Questa affermazione va letta alla luce della nozione di «arcifossile» introdotta in *Dopo la finitudine*. L'arcifossile, lungi dall'essere un esperimento mentale, è presentato da Meillassoux – e dalle scienze dure – come una realtà fisica che porrebbe, proprio perché assunto come una realtà empirica, dei seri problemi epistemologici alla fenomenologia. Q. Meillassoux, *Après la finitude* cit., pp. 13-38, tr. it. cit., pp. 13-42.

45 Da notare che almeno fino a Hegel, anche il resto della tradizione filosofica, fatta eccezione probabilmente per il materialismo del XVIII secolo, usava generalmente questi termini nella loro eccezione speculativa e non di realtà fisica.

vita la prigione che non permette di accedere alla conoscenza del mondo reale è raffigurato dalla statua di Huyghe; essa è l'emblema della prigione dell'apertura alla vita. La testa, metafora del pensiero, è formata da un alveare, metafora della vita, che chiude il pensiero al proprio interno. La conoscenza del mondo reale, ciò che è al di fuori della statua, le è dunque preclusa proprio perché la statua è aperta alla vita. L'unico modo per uscirne, ed è per questo che Meillassoux apre il proprio percorso filosofico in *Dopo la finitudine* con la confutazione del correlazionismo, è che il pensiero riesca ad astrarsi da sé stesso, dall'alveare-vita, per pensare ciò che c'è quando non c'è vita. La statua di Huyghe è quindi la rappresentazione sensibile perfetta di ciò di cui parla Meillassoux quando dice che la cosa più interessante della svolta speculativa è la presa d'atto del fatto che il pensiero si è illuso di essere aperto al mondo, quando in realtà è rimasto, anche per i materialisti, ripiegato su se stesso.

4. Conclusioni

Ho cercato fin qui di chiarire che cosa intenda Meillassoux denominando il proprio pensiero come un materialismo speculativo. Ciononostante, molti punti critici non sono stati presentati e numerose domande che sorgono da quanto esposto precedentemente non hanno trovato una risposta in questa sede. Penso in particolar modo alla dimostrazione della capacità delle matematiche di accedere all'assoluto, ma anche alla fondazione stessa delle matematiche come assoluto. Infatti, a differenza di Badiou, che in *L'essere e l'evento*⁴⁶ trasforma l'identificazione delle matematiche e dell'ontologia in un assioma, Meillassoux cerca di darne una fondazione e quindi una dimostrazione razionale⁴⁷. Da qui le domande che nascono sono fondamentali e molto numerose, come per esempio: le matematiche sono «inscritte» nell'essere in senso platonico? È stata forse istituita una corrispondenza tra pensiero ed essere/materia che permetta di parlare delle matematiche come il linguaggio dell'essere⁴⁸? Il Principio di fattualità è abbastanza forte per farsi

46 A. Badiou, *L'être et l'évènement*, Paris, Éditions du Seuil 1988, tr. it. di P. Cesaroni - M. Ferrari - G. Minozzi, Milano, Mimesis, 2018. Si veda anche Q. Meillassoux, *Nouveauté et évènement*, in C. Ramond (éd.), *Alain Badiou. Penser le multiple*, Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 39-64.

47 Questa differenza tra Badiou e Meillassoux è estremamente interessante perché essa sembra suggerire nuovamente come Meillassoux tenti di andare al di là delle differenze intercorse tra filosofia analitica e continentale. Infatti, se da una parte Meillassoux mette un accento sulla verità delle matematiche come avviene nelle correnti realiste della filosofia analitica della matematica, dall'altra non esclude, ma al contrario mette in primo piano, il problema di come noi accediamo a queste verità. Quest'ultimo aspetto si traduce nel problema della corrispondenza tra conoscenza matematica e conoscenza della natura che spesso viene relegato a problema di secondo piano dai realisti analitici. Da questo punto di vista, sarebbe molto interessante fare un parallelo tra la concezione realista di Putnam, in cui le matematiche sono concepite come affermazione del possibile e dell'impossibile, e l'ontologizzazione del principio di non contraddizione in Meillassoux. Per le matematiche come logica modale in Putnam, si veda H. Putnam, *What is mathematical truth*, in *Mathematics, matter and method: Philosophical papers volume 1*, Cambridge, Cambridge University Press 1975, pp. 60-78, tr. it. di G. Criscuolo, Milano, Adelphi, 1993, pp. 80-98; mentre per il problema del rapporto e della corrispondenza tra conoscenza matematica e teorie fisiche, si veda H. Putnam, *Philosophy of logic*, New York, Harper and Row, 1971, tr. it. di D. Cagnonin, Milano, ISEDI, 1975; M. Steiner, *The applicability of mathematics as a philosophical problem*, Cambridge, Harvard University Press 1998; M. Steiner, *The application of mathematics to natural science*, in «The Journal of Philosophy», 86 (1989), 9, pp. 449-480.

48 Su tale questione si veda per esempio l'articolo ormai classico di P. Benacerraf, *Mathematical*

garante di tale corrispondenza? Tutte le forme di dialettica portano necessariamente a un pensiero correlazionista? La speculazione non è già una forma minima di dialettica? Quali conseguenze ha il principio di fattualità in ambito etico e morale⁴⁹?

Potrei aggiungere ancora moltissime domande, e a molte Meillassoux ha effettivamente tentato di rispondere. Tuttavia, la sua è una riflessione ancora *in itinere* e sebbene alcuni testi presentati pubblicamente sembrano lasciar intravedere la direzione del suo pensiero e le risposte ad alcune domande sopra elencate, rimane comunque l'impressione che ancora molto debba essere detto. Ciò che è certo è che questo autore presenta un livello di complessità filosofica di cui qui si è potuta scalfire solo la superficie; al di là del suo materialismo speculativo, infatti, ciò che Meillassoux si sta proponendo è di riprendere a lavorare rigorosamente in ambito ontologico ed epistemologico per riattivare la ricerca di un assoluto fondato razionalmente che inverta la tendenza frammentaria della filosofia continentale francese avviata, in particolar modo, dal postmoderno nella seconda metà del XX secolo.

truth, «The Journal of Philosophy», 70 (1973), 19, pp. 661-679.

49 La ricerca di un assoluto deducibile razionalmente permetterebbe di avere degli argomenti importanti contro le posizioni fideistiche intese in senso largo (si veda il corso di Meillassoux dell'anno accademico 2017-2018 in Sorbona e la critica sviluppata in tal contesto nei confronti della teologia analitica di R. Swinburne). Non è un mistero che molti argomenti di Meillassoux siano rivolti contro questo tipo di posizioni e ne è una dimostrazione importante anche la critica nei confronti del materialismo e alla sua incapacità di rispondere alle conseguenze della rivoluzione scientifica. Tuttavia, nonostante la maggior parte degli scritti di Meillassoux siano di natura ontologica o epistemologica, credo che in realtà una delle preoccupazioni principali del filosofo francese sia piuttosto di ordine etico. A tal proposito, non è un caso che una delle deduzioni del principio di fattualità sia la possibilità che persino un Dio possa sorgere in futuro e come da ciò derivi un possibile conforto nei confronti della morte dell'altro. Il breve articolo dedicato a questo argomento è intitolato *Lutto futuro, Dio futuro* (Q. Meillassoux, *Deuil à venir; Dieu à venir*, «Critique», 704-705 (2006), 1-2, pp. 105-115) e mette in relazione il lutto con la speranza, fondata dalla contingenza assoluta, della possibilità che un dio possa eventualmente emergere in futuro. Tuttavia, le possibilità aperte dalla contingenza assoluta sono molto più ampie della sola possibilità divina e fondano anche, se la deduzione di Meillassoux fosse accettata, una speranza razionale nella possibilità che un mondo migliore possa manifestarsi. Ed è quest'ultima possibilità che mi porta a chiedermi, se non sia questa la strada attraverso la quale Meillassoux renderà forse esplicita un giorno l'influenza di Marx sul suo pensiero.

IL MATERIALISMO TRASCENDENTALE DI IAIN HAMILTON GRANT. LA PRODUZIONE DEL PENSIERO TRA FILOSOFIA DELLA NATURA E ONTOGENESI¹

MELANIA MARICONDA²

1. *Prima «rivoluzione materialista»*

In una delle poche occasioni in cui Iain Hamilton Grant parla del proprio apprendistato filosofico, alla domanda dell'intervistatore «in che modo hai iniziato con la filosofia?»³ egli risponde, un po' sorprendentemente: con «l'arte e i materiali»⁴. Prima ancora di decidere di addottorarsi in filosofia a Warwick, Grant aveva infatti intrapreso un percorso da *performer* artistico, continuamente immerso nello studio delle potenzialità dei materiali utilizzati. In questa sorta di racconto autobiografico, sembra che il lavoro di saldatura del metallo abbia rappresentato, in modo particolare, una sorta di primissimo «momento platonico»⁵ in cui la materia, «'la più oscura di tutte le cose', rivelava la sua capacità di trasformarsi a scapito della sua apparente solidità e della sua massività tridimensionale»⁶. Retrospectivamente, Grant avrebbe attribuito a quella sorta di epifania il significato già compiutamente realista di un'apparenza perforabile sorretta da una realtà tanto più impalpabile, quanto sempre concretamente attuale⁷. L'idea alla base di questo platonismo⁸ un po' rozzo era piuttosto semplice: «il concetto penetrava più a fondo nella realtà, e più rapidamente, di quanto un saldatore ad arco penetrasse attraverso la materia»⁹, e il parallelismo tra la filosofia e l'uso dei materiali riguardava dunque la possibilità di scalfire la graniticità dell'apparenza ricorrendo al segreto della sua manipolabilità.

Nonostante sia ricordato essenzialmente per la partecipazione al *workshop* del 2007 che andava a inaugurare il cosiddetto movimento del *realismo speculativo* e per la sua

1 Dove non espressamente segnalato, le traduzioni dei brani citati sono dell'Autrice.

2 Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, melania.mariconda@studio.unibo.it

3 I.H. Grant - L. Niemoczynski, *Physics of the idea: An interview with Iain Hamilton Grant*, «Cosmos and History» 9 (2013), 2, p. 32.

4 *Ibidem*.

5 *Ivi*, p. 33.

6 «the 'darkest of all things', revealed its capacity to become at the expense of its apparent solidity, its secure three-dimensional massiveness» (*ibidem*).

7 Cfr. *ibidem*.

8 Grant rivendica l'ascendenza e l'ambizione platonica della sua opera in moltissimi luoghi, spesso anche a costo di raffazzonamenti e forzature. Qui, per esempio, egli paragona la scalfibilità e la malleabilità dell'apparenza a ciò che avviene nel mito della caverna nel momento in cui si rivela la natura prodotta dell'apparenza in questione, cfr. *ibidem*.

9 *Ivi*, p. 33.

produzione successiva, molto del lavoro di Grant si sviluppa seguendo un'ispirazione teoreticamente meno definita e autonoma rispetto alle elaborazioni degli altri autori generalmente legati al nuovo realismo di area anglofona. Ben prima del 2007, infatti, e pochi anni dopo aver abbandonato il progetto da *performer* artistico, Grant approda a Warwick e comincia a tradurre *Economia libidinale*¹⁰ di Lyotard e *Lo scambio simbolico e la morte*¹¹ di Baudrillard, ma soprattutto ha l'occasione di conoscere Nick Land, che nel 1994 aveva fondato insieme a Sadie Plant la *Cybernetic Culture Research Unit* (CCRU), una sorta di gruppo di ricerca interdisciplinare, o più propriamente un collettivo sperimentale ossessionato dalla filosofia di Deleuze e Guattari, dagli *happening* sciamanici, dalla fantascienza, dalla cabala e dalla cultura rave. Proprio come affiliato alla CCRU Grant inserisce le proprie suggestioni sulle potenzialità dei materiali e sulla modificabilità delle apparenze all'interno di una più generale riflessione sul ruolo della rappresentazione all'interno della filosofia kantiana. Che l'interesse per il destino delle apparenze potesse coniugarsi con lo studio del kantismo è evidentemente un risultato quasi scontato, ma il fatto che questo interesse sia stato guidato da un'esplicita presa in carico della questione della materia e dei materiali appare forse meno ovvio. Tuttavia, la congiunzione può essere facilmente spiegata tramite l'influenza degli scritti di Land sulle prime elaborazioni filosofiche di Grant: nei lavori degli anni '90, principalmente pubblicati sulla rivista dell'Università di Warwick¹², Land aveva mostrato un interesse quasi elettivo per i problemi kantiani, operando tuttavia su di essi una sorta di riconversione in chiave materialista e fortemente legata all'eredità deleuzo-guattariana. Ray Brassier, altro ex affiliato alla CCRU e considerato autore-chiave del realismo speculativo, ha sintetizzato questa tendenza a leggere Kant materialisticamente insieme a Deleuze e Guattari parlando esplicitamente di una «metafisica materialista» del primo Land:

Ciò che Nick propone di mantenere di Kant è soprattutto l'enfasi sull'efficacia della sintesi [...]. Per Land si tratta della potenza auto-sintetica di quella che lui chiama materialità intensiva (ad alta intensità). Questa diventa la parola chiave. Ed è una spiegazione brillante dell'operazione concettuale che gli stessi Deleuze e Guattari compiono confrontandosi col kantismo ne *L'Anti-Edipo*. La materia non è nulla se non produzione macchinica, auto differenziazione, e la binarietà fondamentale che organizza questa metafisica materialista è quella tra la materialità intensiva, identificata con il corpo senza organi, e la morte [...]¹³.

L'idea, in sostanza, è quella di unire la lettura de *L'Anti-Edipo* a una lettura materialistica del kantismo, in cui, in breve, «le condizioni ideali della rappresentazione della materia» sono convertite in «condizioni materiali della rappresentazione ideale»¹⁴, il che

10 J.-F. Lyotard, *Économie libidinale*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, tr. ing. di I.H. Grant, *Libidinal economy*, London, Continuum, 1993.

11 J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1977, tr. ing. di I.H. Grant, *Symbolic exchange and death*, London, Sage, 1993.

12 Gli scritti di Land sono ora raccolti in un unico volume: N. Land, *Fanged noumena: Collected writings 1987–2007*, Falmouth - New York, Urbanomic - Sequence Press, 2011. La rivista dell'Università di Warwick è la rivista «Pli», su cui anche Grant ha pubblicato diversi articoli.

13 R. Brassier, trascrizione di un intervento senza tit. al simposio su *Accelerationism* tenutosi alla Goldsmiths University of London il 14 settembre 2010, <https://moskvax.wordpress.com/2010/09/30/accelerationism-ray-brassier/>, tr. it. di A. Longo, in «FuoriTesto», 8 aprile 2018, <https://fuoritestoblog.wordpress.com/2018/04/08/dissezionando-laccelerazionismo-ray-brassier-su-nick-land/>.

14 *Ibidem*. Brassier sostiene inoltre che il legame tra la materializzazione della critica kantiana e *L'Anti-Edipo* sia rafforzata dal fatto che la sola operazione con cui le condizioni trascendentali

significa sostanzialmente che il pensiero rappresentazionale e categoriale di ascendenza kantiana deve essere inteso come prodotto derivato da una supposta potenza auto-sintetica della materia e non come un problema di sintesi posticcia tra un concetto dell'intelletto e un oggetto dell'esperienza¹⁵. Va qui chiarito, prima di mostrare gli sviluppi del pensiero di Grant, che la lettura landiana de *L'Anti-Edipo* – che come si è visto Brassier definisce «materialista» – resta sempre condizionata da coordinate di matrice batailliana¹⁶, in cui cioè la fascinazione per la morte e la dissoluzione conduce a una concezione del piano di consistenza¹⁷ deleuzo-guattariano più vicino all'idea di trasgressione e forzatura del limite che a quella di concetto-limite di ascendenza kantiana¹⁸.

attraverso cui si configura l'esperienza su un piano rappresentativo vengono convertite in condizioni materiali è già di per sé un processo di destratificazione che conduce alla coincidenza con il corpo senz'organi, o «zero intensivo». Questo primo processo di materializzazione della critica condurrebbe, infatti, al collasso della distinzione tra empirico e trascendentale, sottraendo quindi un primo strato fortemente dualistico al piano di consistenza; cfr. *ibidem*. Per la complessa questione del piano di consistenza, o corpo senz'organi, si rimanda ai due volumi di *Capitalismo e schizofrenia*: G. Deleuze - F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, tr. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 2002; G. Deleuze - F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, tr. it. di G. Passerone, Nocera Inferiore, Orthotes, 2017.

- 15 Con le parole di Brassier: «il pensiero è solo una funzione della materialità e il pensiero rappresentazionale, la categorizzazione concettuale e persino la stessa logica della dialettica sono semplicemente una versione circoscritta o depotenziata della potenza generata dalla materia stessa. [...] La materia è il processo primario e tutto quello che si dispiega al livello della rappresentazione concettuale è meramente secondario e derivativo. La sintesi è primaria e produttiva e ogni sintesi è l'unione di termini eterogenei» (R. Brassier, trascrizione cit., tr. it. cit.).
- 16 Si ricordi, a riguardo, che Land è autore di un testo interamente dedicato alla filosofia di Georges Bataille: N. Land, *The thirst for annihilation: Georges Bataille and virulent nihilism (an essay in atheistic religion)*, London - New York, Routledge, 1992.
- 17 Il concetto di *piano di consistenza* è sicuramente centrale in tutta la riflessione deleuzo-guattariana e per la sua complessità richiederebbe una disamina molto più articolata di quanto non sia possibile fare in questa sede. Per la comprensione specifica del lavoro di Land e Grant basti intenderlo come *piano di immanenza*. Grossolanamente, il piano di immanenza, il piano di consistenza e il *corpo senz'organi* possono essere intesi come concetti equipollenti, sebbene le diverse specificazioni rimandino ad altrettante sfumature di senso: laddove *l'immanenza* chiarisce una dimensione di assoluta univocità in cui è assente ogni riferimento «a un Qualcosa come unità superiore a ogni cosa» (G. Deleuze, *L'immanence: une vie...*, «Philosophie» 47 (1995), p. 4, tr. it. di F. Polidori, «aut-aut» 271-272 (1996), p. 5), la *consistenza* e il *corpo senz'organi* (CsO) suggeriscono principalmente l'opposizione all'organizzazione, all'organismo, alla soggettivazione e alla significazione (tutti definiti come processi di *stratificazione* in opposizione alla tendenza alla *destratificazione* propria dei movimenti che si avvicinano al CsO: il piano di consistenza, infatti, «non è per nulla il contrario degli organi. I suoi nemici non sono gli organi. Il nemico è l'organismo, [...] quest'organizzazione degli organi che si chiama organismo [...]: il corpo è il corpo. È solo. E non ha bisogno di organi. Il corpo non è mai un organismo. [...] Il giudizio di Dio è proprio l'operazione di colui che [...] lo strappa alla sua immanenza e gli forma un organismo, una significazione, un soggetto» (G. Deleuze - F. Guattari, *Mille plateaux* cit., p. 196-197, tr. it. cit., pp. 238-239).
- 18 A più riprese il corpo senz'organi viene presentato come un concetto limite, in un certo senso riecheggiando l'utilizzo kantiano del *Grenzbegriff*, con cui veniva designato il noumeno (cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke in sechs Bänden*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band 2, 1983², B311 A255, tr. it. di C. Esposito, Milano, Bompiani, 2004, p. 477: «Il concetto di *noumenon* è dunque semplicemente un concetto-limite»). Lo statuto liminale del piano di consistenza – dove il suo essere limite nell'accezione kantiana del termine ci suggerisce una sua sorta di funzione *orientativa* più che costitutiva per il pensiero – rappresenta la migliore obiezio-

Anche la riflessione di Grant su Kant – sviluppata principalmente in *Energumen critique*¹⁹ – si nutre di alcune di queste suggestioni, innanzitutto chiarendo il legame tra *L'Anti-Edipo* e la critica kantiana in un duplice senso: da un lato, *L'Anti-Edipo* sarebbe un testo di ispirazione profondamente critica – come di fatto gli stessi Deleuze e Guattari hanno sottolineato²⁰ – dacché va a denunciare gli usi legittimi e illegittimi delle sintesi dell'inconscio di matrice psicoanalitica per riscoprire un inconscio di tipo trascendentale definito dall'immanenza dei suoi criteri e non dalla trascendenza dei suoi principi metafisici (su tutti, il ricorso alla classica triangolazione edipica io-mamma-papà, che si colloca al vertice di un sistema eminentemente trascendente)²¹; contemporaneamente, occorrerebbe però leggere la critica kantiana in termini nuovi, profondamente antiedipici – o più genericamente deleuzo-guattariani –, vale a dire considerando tutto il potenziale autosintetico e schizofrenico presente nella critica stessa, che renderebbe la riflessione trascendentale qualcosa di simile a una «megamacchina deleuzo-guattariana»²², caratterizzata cioè dalla tendenza a operare continue deterritorializzazioni e riterritorializzazioni²³. Qui l'argomentazione di Grant prende le mosse dalla *Critica della facoltà di giudizio*: nel caso specifico delle tre Critiche kantiane, le operazioni di deterritorializzazione e riterritorializzazione consisterebbero nel continuo spostamento dell'asse territoriale centrale del criticismo, dall'iniziale demarcazione dei confini entro cui si dispiega una conoscenza legittima, fino alla critica del soggetto giudicante, dove si scopre che il giudizio in quanto tale non possiede un *campo* specifico, non essendo propriamente una facoltà, ma solo l'operazione mediatrice tra la ragion teoretica e la ragion pratica. Nell'*Introduzione* alla *Critica della facoltà di giudizio*, Kant si cimentava infatti in una differenziazione tra i concetti di *territorio*, *campo* e *dominio*: i concetti, indipendentemente dalla possibilità

ne contro l'utilizzo landiano del concetto. Se il CsO è principalmente un limite regolativo per il pensiero, allora non solo «non si finisce mai di accedervi [...] perché c'è sempre uno strato dietro un altro strato» (G. Deleuze - F. Guattari, *Mille plateaux* cit., p. 197, tr. it. cit., p. 239), ma esso non può e non deve essere confuso con un generale invito alla destratificazione assoluta, cioè alla soppressione violenta e repentina dei tre principali meccanismi di stratificazione (l'organismo, la significanza e la soggettivazione) per accedere direttamente al cuore del non-organismo, del senza significato e dell'impersonale: «non bisogna procedere a colpi di martello, ma con una lama molto fine. Si inventano autodistruzioni che non si confondono con la pulsione di morte. Disfare l'organismo non ha mai voluto dire uccidersi, ma aprire il corpo a connessioni che suppongono tutto un concatenamento [...] passaggi, e distribuzioni di intensità» (*ibidem*). In generale, dunque, la funzione limite del corpo senz'organi dovrebbe assicurarne anche un uso all'insegna della prudenza: «dell'organismo bisogna conservare quanto basta perché si riformi all'alba [...] non si arriva al CsO e al suo *piano di consistenza* destratificando selvaggiamente» (*ibidem*), questo è tutto quanto sembra sfuggire alla lettura landiana.

- 19 I.H. Grant, *Energumen critique*, «Pli» 4 (1992), pp. 25-40. Il titolo richiama il testo di Lyotard, *Capitalisme énergumène*, tradotto in inglese da Robin Mackay come *Energumen capitalisme* per la raccolta #Accelerate#, in cui è presente anche un contributo di Grant: J.-F. Lyotard, *Capitalisme énergumène*, «Critique» 302 (1972), pp. 932-956, tr. ing. di R. Mackay, in R. MacKay - A. Avanesian (eds.), #Accelerate#: *The accelerationist reader*, Falmouth - Berlin, Urbanomic - Merve, 2014, pp. 163-208.
- 20 «*L'Anti-Edipo* aveva un'ambizione kantiana, si proponeva come una specie di *Critica della ragion pura* al livello dell'inconscio», G. Deleuze - F. Guattari, *Prefazione all'edizione italiana*, tr. it. di G. Passerone, in *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Castelvecchi, 2014, p. 44.
- 21 Cfr. G. Deleuze - F. Guattari, *L'Anti-Edipo* cit., e I.H. Grant, *Energumen critique* cit., p. 27.
- 22 I.H. Grant, *Energumen critique* cit., p. 29.
- 23 Per una disamina puntuale dei concetti di deterritorializzazione e riterritorializzazione si veda F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, pp. 27-29, tr. it. di C. Zaltieri, Padova, Negretto, 2012, pp. 35-37.

di conoscere gli oggetti cui sono riferiti hanno un *campo* «determinato semplicemente secondo il rapporto che il loro oggetto ha con la nostra facoltà conoscitiva in genere», un *territorio* – che è la parte di campo in cui «la conoscenza è per noi possibile» – e, infine, un *dominio*, vale a dire la porzione di territorio in cui questi concetti sono pienamente legislativi. Sapendo che il dominio del concetto della natura e quello della libertà sono essenzialmente separati, nella misura in cui «non è possibile gettare un ponte da un dominio all'altro», il giudizio, mettendo a disposizione il concetto di una conformità a scopi della natura, funge da mediatore tra la ragion teoretica e quella pratica senza tuttavia possedere un proprio campo specifico²⁴. Secondo Grant, nel giudizio culminerebbe il potenziale deterritorializzante del kantismo: «Non avendo un proprio campo, il giudizio resta 'la macchina da guerra' della filosofia critica [...]. Il giudizio non può trovare dimora nei campi liminali della critica e la sua annessione mercenaria [...] mobilita e agita lo 'stato permanentemente armato' occupato dalla critica»²⁵. Certamente in questa riflessione di Grant è assente quel fondo dissolutivo immanente a tutti i processi che in Land è l'inesorabile coincidenza dello zero intensivo della materia (o corpo senz'organi, o piano di immanenza e consistenza) con la morte, ma in questo primissimo scritto è evidente che egli stia cercando di caratterizzare la critica kantiana – e più genericamente la tendenza ad affidarsi a un pensiero rappresentazionista, che vive solo dell'incontro trascendentalmente prevedibile di un oggetto con un concetto – come un sistema che non contiene nulla se non il fenomenizzarsi delle cose e il loro renderci affetti, trascurando la possibilità di far emergere la reale potenza sintetica e genetica che sta alla base delle operazioni trascendentali, compresi quelli di deterritorializzazione e riterritorializzazione. È in questo senso che occorre mettere in atto, insieme a *L'Anti-Edipo*, una «rivoluzione – questa volta materialista»²⁶, nel tentativo di approdare a una connotazione del piano di consistenza che possa essere insieme autosintetico e produttivo senza con ciò dare origine a dualismi del tipo cosa in sé-fenomeno o a letture catastrofiche di ispirazione landiana.

2. 27 Aprile 2007

Ciò che consente a Grant di procedere con la lettura materialista del problema kantiano del fenomenizzarsi degli oggetti sfuggendo alla doppia presa della lettura landiana del piano di immanenza – che, come abbiamo accennato, riassorbirebbe il dualismo tra l'empirico e il fenomenico nel carattere autosintetico di una materia che al grado zero coincide con la morte e la dissoluzione²⁷ – e alla lettura rappresentazionista e trascendentale del pensiero, è

24 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Werke in zehn Bänden*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band 3, 1975², § II, tr. it di E. Garroni - H. Hohenegger, Torino, Einaudi, 1999, p. 10.

25 «Having no proper field, then judgement remains the 'war machine' of critical philosophy [...]. Judgement can find no residence in the liminal fields of critique, and its mercenary annexation [...] mobilizes and agitates the 'permanently armed state' occupied by critique» (I.H. Grant, *Energumen critique* cit., p. 31).

26 Ivi, p. 27.

27 Si è già detto del legame tra Land e Bataille, quindi della tendenza landiana a leggere il piano di consistenza deleuziano nei termini della dissoluzione e dell'avvicinamento vertiginoso all'azzerarsi delle intensità, quindi allo sprofondamento definitivo delle singolarità che si muovono attraverso il piano in uno scenario in cui il *corpo senz'organi* coincide essenzialmente con la dispersione di qualsiasi forma di soggettivazione, organizzazione e significazione. Tuttavia, rispetto a *Mille piani* – in cui il piano di consistenza, definito come l'insieme di tutti i corpi senz'organi,

l'incontro con la filosofia di Friedrich Schelling. In realtà, già Land aveva fatto riferimento al filosofo idealista quando in *Fare i conti con la morte*²⁸ si era cimentato in una sorta di topografia dell'eredità postkantiana in cui distingueva tra un filone in cui sono accorpate le figure di Schopenhauer, Nietzsche e Freud, un filone hegeliano e uno squisitamente schellinghiano²⁹. È interessante notare che la prima apparizione del nome di Schelling nella produzione di Grant – segnatamente in *Schellingianism & postmodernity*³⁰ del 1998 – sia accompagnata da una riflessione molto simile a quella appena citata di Land; se Land andava a tripartire il post-kantismo nei tre filoni di cui sopra, Grant mette completamente in disordine la classificazione landiana riassorbendo il primo e il terzo asse sotto la categoria più generica di «filosofia kantiana-schellinghiana della natura». L'idea alla base di questo accorpamento è l'intuizione di una congiunzione Kant-Schelling³¹ che avrebbe «dato impronta alla corrente materialista del pensiero continentale»³². Tuttavia, il trascinarsi di questa eredità congiunta fino al materialismo presenta almeno due problemi: da un lato, l'aver perseverato sul fronte rappresentazionalista inaugurato da Kant – inabissando la conoscenza nella sostanziale divaricazione tra l'affezione prodotta dall'oggetto e l'origine genetica di questa affezione³³ – dall'altro l'aver ricalcato la riflessione schellinghiana su quella spinoziana, ignorando la componente dinamica presente nel primo, ma assente nel secondo:

viene presentato come qualcosa che anzitutto «deve essere costruito» (G. Deleuze - F. Guattari, *Mille plateaux* cit., p. 195, tr. it. cit., p. 236) – in *Anti-Edipo* il linguaggio adottato effettivamente favorisce il fraintendimento per cui il piano di consistenza è piuttosto un abisso di intensità che raggiunge il gradiente zero e la morte: «[le intensità] sono tutte positive a partire dall'intensità = 0 che designa il corpo senz'organi. [...] Il corpo senz'organi è attraversato da assi e da soglie [...] da gradienti che segnano il divenire e i passaggi. [...] tutto è vita e vissuto [...] nient'altro che frange d'intensità [...] esperienza straziante, troppo commovente, attraverso cui lo schizo è quanto mai prossimo alla materia, a un centro intensivo e vivente della materia» (G. Deleuze - F. Guattari, *L'Anti-Edipe* cit., p. 26, tr. it. cit., pp. 21-22). Oltre i riferimenti allo zero intensivo della materia, non mancano i passi in cui il corpo senz'organi o piano di consistenza è messo in relazione diretta con la morte: «Istinto di morte, tale è il suo nome, e la morte non è senza modello. Il desiderio infatti desidera anche questo, la morte, perché il corpo pieno della morte è il suo motore immobile, poiché gli organi della vita sono la *working machine*» (ivi, p. 14, tr. it. cit., p. 10).

- 28 N. Land, *Making it with death: Remarks on Thanatos and desiring-production*, «Journal of the British Society for Phenomenology» 24 (1993), 1, pp. 66-76, poi in *Fanged noumena* cit., pp. 261-287, tr. it. di V. Cianci, in *Collasso. Scritti 1987-1994*, Roma, LUISS, 2020, pp. 153-167.
- 29 In particolare, l'asse Schopenhauer-Nietzsche-Freud mirerebbe alla polverizzazione del trascendentale attraverso la sovversione della coppia empirico-trascendentale in termini intensivi (un po' come accade per lo stesso Land); la strada percorsa da Hegel consentirebbe invece nel riassorbimento della coppia empirico-trascendentale attraverso il concetto concreto, mentre ciò che accade in Schelling è che «a partire dalle dinamiche della critica» il programma trascendentale sarebbe completato attraverso l'idea di una continuità immanente, N. Land, *Making it with death* cit., p. 67, poi in *Fanged noumena* cit., p. 263, tr. it. cit., p. 154.
- 30 I.H. Grant, *Schellingianism & postmodernity: Towards a materialist «Naturphilosophie»*, «The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy» 27 (1998), pp. 32-38.
- 31 L'idea di una sostanziale vicinanza tra Kant e Schelling è più volte rimarcata da Grant nella sua produzione. A sostegno di questa tesi vi sarebbero, in particolare, le posizioni che Kant avrebbe espresso nel suo *Nachlass*, in particolare nei paragrafi relativi al passaggio dalla fisica alla metafisica; cfr. I.H. Grant, *Philosophies of nature after Schelling*, London - New York, Continuum, 2006, tr. it. di E.C. Corriero, Torino, Rosenberg & Sellier, 2017, *passim*.
- 32 I.H. Grant, *Schellingianism & postmodernity* cit., p. 32.
- 33 Cfr. ivi, p. 34: «desidero perseguire [...] le implicazioni dell'aver illecitamente posto una domanda generica al centro delle mie ricerche: la rappresentazione produce la realtà?» («I wish to pursue [...] the implications of illicitly fixing the generic question as the focus of my interrogation: does representation produce reality?»).

Come compendio del suo programma sintetico, contrapposto sia al sistema hegeliano che al riduzionismo meccanico, nelle sue *Ricerche filosofiche* Schelling presenta uno «spinozismo potenziato», «intensificato» o «vitalizzato» [...]. Schelling «intensifica» la natura spinoziana dinamicizzandola³⁴.

Il cuore dell'apparizione di Schelling nella filosofia di Grant riguarda dunque la possibilità di pensare a un'eredità nuova, in cui la riconfigurazione spiccatamente materialista delle *impasse* del rappresentazionalismo kantiano coincide sostanzialmente con la «riarticolazione della disgiunzione esclusiva tra natura e cultura che ha condizionato la rappresentazione da Kant in poi»³⁵ o, in altre parole, con lo spostamento netto della domanda trascendentale dall'interrogazione riflessiva sulle condizioni che rendono possibile l'esperienza dal punto di vista conoscitivo, all'affermazione schellinghiana con cui «le condizioni per le quali la natura è possibile è rovesciata e considerata, invece, dalla prospettiva sintetica: 'come sono di fatto una natura, l'esperienza, e un mondo creato che siano semplicemente possibili'?»³⁶. D'altro canto, come vedremo, questa riconduzione del problema del trascendentale al problema generale della natura è ciò che costituisce la cifra specifica dell'opera di Grant e che ha consentito all'autore di continuare quella ricerca che nella sua riproposizione giovanile e ingenua aveva la forma dell'ossessione per la materia.

Il momento in cui Grant porta a chiarezza tutte le suggestioni raccolte negli anni del proprio apprendistato filosofico è sicuramente la pubblicazione, nel 2006, del suo *Filosofie della natura dopo Schelling*, un testo il cui titolo lascia presagire non soltanto la filiazione e l'eredità del pensiero schellinghiano, ma anche l'intenzione esplicita di considerare o inaugurare una stagione schellinghiana a venire. Dopo la pubblicazione del libro e in virtù delle tesi che conteneva, Grant venne invitato al *workshop* organizzato presso la Goldsmiths University of London, considerato l'atto inaugurale del cosiddetto *realismo speculativo*. Oltre a Grant, alla conferenza fu invitato anche un altro autore legato al pensiero di Land, Ray Brassier, ex affiliato della CCRU come Grant e noto per lo sviluppo di quello che egli definisce *nichilismo trascendentale*; gli altri due relatori

34 «As a shorthand for his synthetic programme, as opposed to the Hegelian system as to mechanical reduction, Schelling offers, in his *Philosophical Inquiries* 'potentiated', 'intensified' or 'vitalised Spinozism' [...]. Schelling 'intensifies' Spinozist nature by dynamizing it» (*ibidem*). Per quanto riguarda il rapporto tra Schelling e Spinoza, cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in *Sämmtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg, Cotta, Band I/7, 1860, p. 349, tr. it. di G. Strummiello, Milano, Bompiani, 2015, p. 123: «l'errore del suo sistema non consiste affatto in ciò, che egli pone le cose in Dio, bensì nel fatto che esse sono cose – nell'astratto concetto degli esseri mondani, anzi della stessa sostanza infinita, che per lui appunto è una cosa. [...] Di qui l'assenza di vita del suo sistema, l'aridità della forma, la povertà dei concetti e delle espressioni [...]». Precisamente su questo punto, appare calzante il commento di Heidegger: «Il fatto che la filosofia di Schelling sia stata spacciata per spinozismo, rientra in quella storia curiosa di fraintendimenti che tutte le filosofie subiscono da parte dei loro contemporanei. Se c'è un sistema che Schelling ha combattuto in modo radicale, è proprio quello di Spinoza. E se c'è stato un pensatore che ha riconosciuto il vero errore di Spinoza, questi è proprio Schelling» (M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen, Niemeyer, 1971, p. 41, tr. it. di C. Tatasciore, Napoli, Guida, 1998, p. 78).

35 «rearticulates the exclusive disjunction between nature and culture which has conditioned representation since Kant» (I.H. Grant, *Schellingianism & postmodernity* cit., p. 37).

36 I.H. Grant, *Philosophies of nature after Schelling* cit., p. 65, tr. it. cit., p. 115.

erano Quentin Meillassoux – autore di quel *Dopo la finitudine*³⁷ che probabilmente aveva ispirato l'intera giornata, per la sua capacità di portare a chiarezza alcuni spunti anti-fenomenologici e anti-kantiani genericamente condivisi anche dagli altri – e Graham Harman, all'epoca attivo alla American University del Cairo e autore di *Tool-Being: Heidegger and the metaphysics of objects* e *Guerrilla metaphysics: Phenomenology and the carpentry of things*³⁸, due testi attraverso cui stava sviluppando quella che sarebbe diventata nota come OOO, l'ontologia orientata agli oggetti. La locandina della giornata recitava:

La filosofia «continentale» contemporanea spesso si vanta di aver superato la vecchia battaglia metafisica tra il realismo e l'idealismo. Il dualismo soggetto-oggetto [...] si suppone sia stato distrutto dalla critica della rappresentazione e soppiantato da vari modi di pensare la correlazione fondamentale tra pensiero e mondo. Ma forse questo consenso anti-rappresentazionale (o «correlazionista») [...] nasconde un idealismo più profondo e più insidioso. Il realismo è davvero così «ingenuo»? E il diffuso rifiuto della rappresentazione e dell'oggettività è davvero la posizione critica e radicale che molto spesso afferma di essere? Questo workshop riunisce quattro filosofi i cui lavori, sebbene costituiti da interessi differenti, si interrogano parimenti sui principi base dell'ortodossia continentale evitando i pregiudizi reazionari del senso comune [...]³⁹.

La presentazione del workshop si chiudeva, infine, con una riflessione generale sul senso del termine:

Il realismo speculativo non è una dottrina, ma un termine-ombrello per una varietà di programmi di ricerca interessati a sostenere l'autonomia della realtà, in nome di un fisicalismo trascendentale, di una filosofia orientata agli oggetti o di un materialismo astratto, contro le depredazioni dell'antropocentrismo⁴⁰.

Come si evince da questa brevissima presentazione, il panorama costituitosi il 27 Aprile 2007 è estremamente variegato, e forse neppure l'insistenza su un presunto tentativo di «salvare l'autonomia della realtà» o proteggere la filosofia dalle incursioni

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

38 G. Harman, *Tool-being: Heidegger and the metaphysics of objects*, Chicago - La Salle, Open Court, 2002; G. Harman, *Guerrilla metaphysics: Phenomenology and the carpentry of things*, Chicago - La Salle, Open Court, 2005.

39 «Contemporary 'continental' philosophy often prides itself on having overcome the age-old metaphysical battles between realism and idealism. Subject-object dualism [...] has supposedly been destroyed by the critique of representation and supplanted by various ways of thinking the fundamental correlation between thought and world. But perhaps this anti-representational (or 'correlationist') consensus [...] hides a deeper and more insidious idealism. Is realism really so 'naive'? And is the widespread dismissal of representation and objectivity the radical, critical stance it so often claims to be? This workshop will bring together four philosophers whose work, although shaped by different concerns, questions some of the basic tenets of a 'continental' orthodoxy while eschewing the reactionary prejudices of commonsense» (riprodotto in «Collapse» 3 (2007), p. 306).

40 «Speculative realism is not a doctrine but the umbrella term for a variety of research programmes committed to upholding the autonomy of reality: whether in the name of transcendental physicalism, object-oriented philosophy, or abstract materialism, against the depredations of anthropocentrism» (*ibidem*).

antropocentriche è sufficiente per promuovere una comprensione corretta delle diverse elaborazioni nate in seno al realismo speculativo. D'altro canto, sebbene la scelta della locuzione fu di Brassier, egli è stato tra i primissimi a notificare la sua inefficacia, soprattutto alla luce dell'apparente successo del movimento, di cui invece molto si compiaceva Harman⁴¹. Per quanto concerne la posizione specifica di Grant, la sua relazione del 27 Aprile è di fatto un riassunto delle posizioni centrali di *Filosofie della natura dopo Schelling*, in cui dunque il *focus* specifico è posto, ancora una volta, sulla possibilità di riorientare la questione centrale della filosofia kantiana, l'idea di una «'onnipotenza del pensiero', dove è sufficiente che io pensi per poter determinare ciò che accade»⁴², verso una visione del pensiero in cui l'attenzione verso le sue possibilità di accedere al reale cede il passo alla domanda sulle sue condizioni di produzione⁴³:

Penso che [...] sia assolutamente necessario accettare che ci sia qualcosa che precede [*prior*] il pensiero [e che] possiamo articolare per mezzo di qualche forma di causalità [...] in termini naturalistici. [...]. Se accettiamo che ci siano fondamenti naturalistici della produzione del pensiero, allora dobbiamo accettare che questi fondamenti non siano in se stessi evidenti al pensiero se non in quanto il pensiero viene considerato come parte della natura⁴⁴.

Posto che il punto di partenza sia questo assunto fondamentale riguardante la necessità di immaginare una natura produttiva tra i cui prodotti è da annoverare la stessa attività del pensiero (compreso tutto ciò che è stato tradizionalmente inteso come trascendentale o come idea della ragione), Grant chiarisce immediatamente che l'ispiratore fondamentale di questo assunto è Schelling – «questo è il punto di partenza e ritengo che sia il contributo centrale di Schelling alla filosofia»⁴⁵ – e che per procedere alla discussione intorno alle condizioni genetiche e produttive del pensiero è necessario abbandonare il problema dell'accesso per come è stato tradizionalmente inteso.

A ben vedere, la riflessione intorno al tema dell'accesso alla realtà da parte del pensiero era probabilmente il *trait d'union* privilegiato tra le diverse posizioni dei quattro autori presenti alla Goldsmiths University; Meillassoux, ad esempio, nel suo *Dopo la finitudine*, si era interrogato proprio sulla tendenza postkantiana a segregare il pensiero in se stesso incoraggiando una riflessione meramente critica e trascendentale che di fatto rendeva impossibile un confronto tra la presunta autenticità del mondo per noi e quella del mondo in sé attraverso un qualche tipo di passaggio. Il pensiero che l'autore definiva come *correlazionale* aveva infatti in suo potere solo l'accesso alla correlazione tra il

41 Cfr. R. Brassier, «*I am a nihilist because I still believe in truth*»: Ray Brassier interviewed by Marcin Rychter, «Kronos», 4 marzo 2011; G. Harman, *The current state of speculative realism*, «Speculations» 4 (2013), pp. 22-28, tr. it. di V. Santarcangelo, in S. De Sanctis (a cura di), *I nuovi realismi*, Milano, Bompiani, 2017, pp. 135-153.

42 «'omnipotence of thought', where it's sufficient for me to think to be able to determine what goes on» (R. Brassier et al., *Speculative Realism*, «Collapse» 3 (2007), p. 349).

43 Cfr. *ivi*, p. 334.

44 «I think that [...] it'd absolutely necessary that we accept that there's something prior to thinking [that] we could articulate by means of some form of causation [...] in naturalistic terms [...]. If we accept that there are naturalistic grounds for the production of thought, then we have to accept that the naturalistic grounds for the production of thought are not themselves evident in thought except in so far as thought is regarded as part of nature» (*ibidem*).

45 «that's the starting point, and I take this to be Schelling's central contribution to philosophy» (*ivi*, pp. 334-335).

pensiero e l'essere, e in nessun caso a uno dei due termini presi singolarmente⁴⁶. Ora, apparentemente, la semplice emersione grantiana di una natura genericamente produttiva e la conseguente configurazione del pensiero come prodotto non sembrava presentare la questione accessuale in termini risolutivi, tendendo semplicemente a rimettere alla natura come fondamento genetico del pensiero l'impellenza di rispondere alla domanda sulle possibilità di formulare giudizi d'esperienza veri. Di fatto, Brassier sembra sollevare proprio questo problema quando si chiede se «esiste un principio di intelligibilità»⁴⁷ all'interno del mondo fisico o, in altre parole, quale sia il ruolo dell'ideazione e della conoscenza in una prospettiva in cui tutto sembra essere riassorbito all'interno della priorità ontologica attribuita alla produzione del pensiero e non al suo esercizio trascendentale. Naturalmente questo spostamento verso il piano produttivo riecheggia l'operazione di Land con cui veniva rimesso alla materia il primato genetico sulle rappresentazioni ideali, ed è ciò che configura la filosofia di Grant propriamente come un realismo, un naturalismo o un materialismo delle idee e del trascendentale⁴⁸: si tratta, in breve, di concentrarsi sull'emersione del pensiero e di farlo rifuggendo sia il ripiegamento critico con cui lo si rimanda a principi gnoseologici sia a scenari volontaristici con cui ad essere responsabile dell'esercizio del pensiero vi sarebbe qualcosa come un soggetto o un complesso di facoltà in accordo tra loro:

L'Idea è esterna al pensiero che la possiede, il pensiero è esterno al pensatore che lo pensa, il pensatore è esterno alla natura che produce sia il pensiero, sia il pensatore e l'Idea. Ci sono una serie di exteriorità tra il pensatore, il pensiero, l'Idea e i vari strati della natura che sono necessari a produrre quell'evento [...]»⁴⁹.

O, ancora:

Non è un Io che pensa, né ciò cui appare il pensiero. Lo spazio che dovrebbe essere occupato da un tale soggetto si riduce [...] quasi a zero. [...] [I]l pensiero avviene in uno spazio che si piega per articolare la differenza specifica che rende lo spazio del soggetto non isomorfo a quello del pensiero. Non si tratta di un punto zero [...] ma di una linea che segue precisamente il modo in cui «quando penso ciò che esiste», ciò che esiste articola il pensiero in me [...]. Tuttavia, [...] il *mio* pensiero non può chiudere il cerchio attraverso

46 Q. Meillassoux, *Après la finitude* cit., pp. 18-19, tr. it. cit., pp. 18-19: «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 oggetto. [...] In senso generale, il 'passo di danza' del moderno è questa credenza nel primato della relazione rispetto ai termini relati».

47 R. Brassier *et al.*, *Speculative realism* cit., p. 310.

48 Si veda, in questo senso, l'intervento di Brassier durante il workshop: «Una distinzione importante nel libro di Iain è quella tra la riduzione aristotelico-kantiana della materia alla realtà somatica e corporea [...] e il materialismo trascendentale che egli ascrive a Schelling» («An important distinction in Iain's book is between the Aristotelian-Kantian reduction of materiality to somatic or corporeal reality [...] and the transcendental materialism that Iain ascribes to Schelling»; *ivi*, p. 312).

49 «The idea is external to the thought that has it, the thought is external to the thinker that has it, the thinker is external to the nature that produces both the thinker and the thought and the Idea. There are a series of exteriorities between thinker, thought, Idea, the various strata of the nature necessary to produce that event [...]» (*ivi*, p. 339).

cui il dentro e il fuori sono articolati da ciò che è fuori di me, perché l'agente di questo [processo] è ciò che è fuori di me⁵⁰.

Apparentemente, questa idea di un rapporto di sostanziale exteriorità tra il pensatore e il pensiero ricorda i termini con cui Deleuze, già a partire da *Proust e i segni*, presentava il momento propriamente genetico del pensiero come «un incontro con qualcosa che ci obbliga a pensare [...] che esercita su noi violenza», qualcosa di «fortuito e inevitabile»⁵¹, nient'altro che una serie di «incontri che ci costringono a interpretare [ed] espressioni che ci costringono a pensare»⁵². Tuttavia, questa vicinanza non corrisponde alla medesima configurazione iniziale dei problemi. Nel caso di Grant, infatti, si tratta certamente di smarcare la genesi del pensiero dall'esercizio responsabile di una qualche ragione o di un soggetto pensante, ma solo per intenderlo nel contesto dell'assoluta priorità ontologica che il *processo* della natura (o, come Grant lo definisce spesso, *l'autocostruzione della materia*⁵³) mostra sia rispetto al pensiero che rispetto al pensatore: il rapporto di exteriorità tra il pensatore e il pensiero determina la caratterizzazione sia dell'idea che del pensatore come elementi *prodotti*, sempre ricordando che il possesso dell'idea da parte del pensatore non risponde ad alcuna necessità e non segue alcuna regolarità che ne permette il recupero all'interno di qualcosa come un Io penso. L'unico rapporto determinante e determinabile è quello di produzione che lega entrambi alla natura come *prius* assoluto o alla materia come autoproduzione sintetica; tuttavia, essendo dismessa qualsiasi forma trascendentale di soggettività non è possibile né comprendere né riprodurre le condizioni di questa produzione. Certamente, resta ora da capire in cosa consiste la genericità di questa produzione naturale o autosintesi materiale, se lo smembramento del trascendentale sia l'effetto della dissoluzione dell'Io penso e sia in definitiva un elemento da abolire nell'analisi critica del pensiero o se le rovine del trascendentale vengano invece completamente riassorbite in altro, mantenendo la stessa funzione, ma nella prospettiva di una natura intesa come produzione e di una materia intesa come autosintesi: la materia contiene e riorganizza quelli che erano gli apriori kantiani (un po' come accadeva in Land con l'inserimento genetico delle rappresentazioni ideali all'interno di un fondo materiale

50 «It is not an I that thinks nor to which thinking appears. The space that would be occupied by such a subject shrinks [...] to near zero. [...] [T]hinking occurs in one space that folds to articulate the specific difference that makes the subject space non-isomorphic with that of thinking. This is no zero point [...] but rather a line following precisely the manner in which 'when I think what exists,' what exists articulates the thinking in me [...]. Yet [...] my thought cannot close the loop by which inside and out are articulated by what is outside me because it is what is outside me that is the agent of this [process]» (I.H. Grant, *The law of insuperable environment: What is exhibited in the «Exhibition of the process of nature?»*, «Analecta Hermeneutica» 5 (2013), p. 12).

51 G. Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964, p. 25, tr. it. di C. Lusignoli, Torino, Einaudi, 1967, p. 19.

52 Ivi, p. 117, tr. it. cit., p. 90.

53 Cfr. I.H. Grant, *Philosophies of nature after Schelling* cit., *passim*. La questione viene ripresa anche in G. Harman, «*Philosophy becomes genetic*»: *The physics of the world soul*, in J. Norman - A. Welchman (eds), *The new Schelling*, London - New York, Continuum, 2004, p. 132: «Come suggerisce il *Primo abbozzo per un sistema di filosofia della natura* [...] 'l'essenza del processo di organizzazione deve dunque consistere nella *individuazione della materia all'infinito*'» («as the *First Outline* puts it [...] 'the essence of the process of organization must therefore consist in the *individuation of matter to infinity*'»); o ancora, «nella 'autocostruzione della materia' non c'è alcun sé, alcun 'soggetto' o 'auto', ma solo l'infinita exteriorità della materia» («in the 'self-construction of matter' there is no *self*, no 'subject' or 'auto', but only the infinite externality of matter», *ibidem*).

intensivo al grado zero) o si tratta, piuttosto, di disarticolare completamente il rapporto tra apriori e aposteriori alla luce della radicale exteriorità delle idee rispetto al pensatore?

3. *Filosofie della natura dopo Schelling*

Chiaramente, la chiave per lo scioglimento di questi nodi risiede nel già citato abbandono della questione dell'accesso in favore del piano ontogenetico della produzione; tuttavia, questo slittamento verso l'antecedenza ontologica della natura va compresa anche a partire da un secondo elemento, che Grant ricava direttamente dalla teoria schellinghiana dello spazio. I riferimenti bibliografici di Grant sono in realtà piuttosto imprecisi e non è mai chiaro a quale parte dell'opera di Schelling stia facendo riferimento, fermo restando che egli si occupa essenzialmente delle prime fasi di quello che è comunemente noto come il periodo della filosofia della natura (che indicativamente va dal 1797 al 1799, dalle *Idee per una filosofia della natura*⁵⁴ al *Primo abbozzo di sistema della filosofia della natura*⁵⁵) per poi di fatto escludere del tutto la filosofia dei *Weltalter*. Per quanto concerne le specifiche del rapporto tra l'autoproduzione naturale della materia e il pensiero, restano di riferimento le *Idee per una filosofia della natura*, in cui Schelling suggerisce che pur nella sostanziale asimmetria tra natura e pensiero è da ammettere che il pensiero è perlomeno immerso nella natura di cui fa parte, e l'*Esposizione del processo della natura*, testo ispirato alla domanda «cosa sto pensando quando penso l'esistente?»⁵⁶. Ora, trattandosi della trascrizione di lezioni svoltesi nel corso del semestre berlinese 1843-44, l'*Esposizione* parte dall'assunto già consolidato nel *Primo abbozzo* che lo studioso Emilio Carlo Corriero riassume come segue:

Pensare l'esistente significa in qualche modo farsene un concetto, ma il concetto dell'esistente non può certo avere una priorità ontologica sull'essere stesso; già quarantacinque anni prima Schelling aveva chiarito nell'*Erster Entwurf* la necessità per la filosofia della natura di eliminare il «concetto» di essere in quanto «concetto originario»: «il concetto di essere come di qualcosa di originario va semplicemente eliminato dalla filosofia della natura»⁵⁷.

Ed è precisamente questa impossibilità di accogliere l'esistente a partire da un fondamento che avrebbe condotto Schelling a passare dall'analisi ontologica del fondamento alla speculazione ontogenetica sulla fondazione e sul divenire. Ma la conseguenza ulteriore di questo assunto è l'esclusione dell'idea di una combinazione strutturale della realtà e del pensiero in uno spazio unico inteso come universo fondato; in nessun caso, infatti, siamo di fronte al piano materiale e al piano dell'ideazione poi posticciamente congiunti in una dimensione supplementare, ed è questa la ragione per cui la domanda «cosa sto pensando quando penso l'esistente?» implica una ritopografizzazione dei rap-

54 F.W.J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, in *Sämtliche Werke* cit., Band I/2, 1857, pp. 1-343.

55 F.W.J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in *Sämtliche Werke* cit., Band I/3, 1858.

56 F.W.J. Schelling, *Darstellung des Naturprocesses*, in *Sämtliche Werke* cit., Band I/10, 1861, p. 303, tr. it. di A. Dezi, Torino, aAccademia University Press, 2014, p. 3.

57 E.C. Corriero, *Pensare la natura: la «Naturphilosophie» di Schelling alla luce della sua filosofia positiva*, «Annuario filosofico» 30 (2015), p. 188.

porti tra natura e pensiero, o una nuova architettónica della ragione e della realtà che rivelerebbe una sorta di teoria schellinghiana degli spazi del pensiero:

Il problema non è quello di una topografia logica per mezzo della quale il pensiero può essere localizzato in punti spazio-temporali (nel cervello o come vari atti non estesi), perché il pensiero non si muove esclusivamente nel proprio spazio (il trascendentale, lo spazio delle ragioni, ecc.), ma sempre in altro. Sotto la costrizione della sufficienza, ma insicura nella sua realizzazione, la ragione deve dunque pensare ciò che non è⁵⁸.

Ciò che Grant intende per «teoria schellinghiana dello spazio» è dunque una teoria estratta prevalentemente a partire dalle riflessioni dell'*Esposizione* in cui Schelling invita a collocare il pensiero in «ambienti [...] irriducibili al pensiero»⁵⁹ che tuttavia lo articolano e lo generano; con le parole di Grant: «l'esterno in cui avviene il pensiero è precisamente ciò che erompe nel pensiero quando, lasciando l'esterno fuori di sé, non solo si situa nell'esterno ma ne è anche articolato»⁶⁰.

Ora, se da questo discorso intorno all'articolazione genetica del pensiero è possibile ricavare qualche argomento trascendentale, la forma che avrà si ridurrà alla semplicità della seguente affermazione schellinghiana: «che un Universo esiste, questa proposizione è il limite dell'esperienza stessa»⁶¹, dal momento che l'unica *condizione reale* per l'occorrenza del pensiero è *l'esistenza materiale* del mondo. Anche per quanto riguarda il soddisfacimento di criteri che rendano i giudizi effettivi giudizi d'esperienza, nel pensiero grantiano non è presente alcuna discriminante nomica tra un pensiero sulla natura in quanto questa natura è in sé o un pensiero sulla semplice intuizione della natura: «Il pensiero 'sto avendo un'intuizione sulla natura' resta vero [...] indipendentemente dal fatto che la natura in questione sia la natura in sé o la natura in quanto presentata da e per l'intuizione»⁶². Una conclusione del genere si allinea chiaramente in favore di una risoluzione e di un assorbimento del dualismo tra fenomeno e cosa in sé, ma non si presenta direttamente come stratagemma per tale scopo. L'equipollenza tra un pensiero diretto alla natura e un pensiero mediato dalla specificità dell'intuizione è probabilmente il primo effetto della riabilitazione del primato ontologico della natura e della sua funzione produttiva: all'*escalation* della conoscenza, in cui il sensibile è il primo medio dell'esperire del reale, si sostituisce una planimetria della conoscenza in cui la genesi del pensiero coincide con il rendersi visibile del funzionamento della natura e del processo di autocostruzione della materia. Resta sempre vero, infatti, che nonostante il pensiero perda la sua matrice rappresentativa e la sua genesi trascendentale per essere considerato come il prodotto materiale del processo naturale da cui insieme dipende e resta auto-

58 «The problem is not of a logical topography by means of which thought might be located at spatiotemporal points (in brains or as unextended acts), because thought does not move exclusively in its own space (the transcendental, the space of reasons, etc.), but always in another. Under constraint of sufficiency, yet insecure in its achievement, reason has therefore to think what is not it» (I.H. Grant, *The law of insuperable environment* cit., p. 5).

59 «environments [...] irreducible to thought» (ivi, p. 12).

60 «the outside in which thought occurs is precisely what it is that erupts in the thinking that, leaving the outside outside itself, is not only situated in, but also articulated by it» (*ibidem*).

61 «Daß ein Universum existiert; dieser Satz ist die Grenze der Erfahrung selbst» (F.W.J. Schelling, *Ideen* cit., p. 403).

62 «The thought 'I am having an intuition of nature' remains true [...] whether or not the nature in question is nature in itself or nature insofar as it is presented by and for intuition» (I.H. Grant, *The law of insuperable environment* cit., p. 11).

mo, esso non lo esaurisce in alcun modo. Si può dire, in conclusione, che il riassetto dello statuto del trascendentale nei termini chiariti dalla proposizione «che un Universo esiste, questa proposizione è il limite dell'esperienza stessa» divincola definitivamente la rappresentazione ideale dal progetto di una convergenza tra le proprie categorie e il modo con cui la materia si organizza, ed essendo limitato solo dal dato contestuale di essere immerso in un processo materiale e naturale di produzione, l'esercizio del pensiero è un dominio generativo fra gli altri.

4. Contra Deleuze

Resta da capire, ora, in cosa consiste lo sviluppo di un dominio generativo, sia questo l'esercizio del pensiero o il dispiegamento del processo naturale e materiale che lo precede e lo rende attuale. A ben vedere, l'argomentazione di Grant in *Filosofie della natura dopo Schelling* e negli scritti coevi non suggerisce troppe soluzioni al quesito. La scrittura e l'impostazione dei problemi dell'autore sembrano essere piuttosto quelle dell'indagine cauta su un'eredità trasognata più che puntualmente perseguita. I numerosi appelli – peraltro sostanziati in quel *dopo Schelling* del titolo – volti a costituire un'eredità *post*-schellinghiana di fatto non procedono oltre la presentazione di un paesaggio filosofico ideale. Al di là della forza con cui a più riprese viene rivendicato il primato della natura, la potenza di questo orientamento è giustificata solo con il ricorso confuso alle opere di Schelling o al confronto con quelle filosofie, su tutte quella deleuziana, che pur avendo riconosciuto il ruolo della filosofia della natura schellinghiana non ne hanno pienamente sviluppato le intuizioni fondamentali. In entrambi i casi, tuttavia, viene quasi del tutto elusa qualsiasi presentazione dell'ontologia in questione in forma diretta, come presa in carico più efficace e più convincente dello spettro dei problemi sollevati. Di conseguenza, della necessità di intendere sia il processo ideativo che quello materiale come serie parallele sottoposte al medesimo programma processuale e generativo non abbiamo che formulazioni fumose, perlopiù incastonate in una riflessione generale sulla filosofia di Deleuze.

Sicuramente Grant riconosce a Deleuze il merito di aver impostato la propria riflessione in termini molto simili ai propri; in *Nietzsche e la filosofia*⁶³, ad esempio, la critica kantiana veniva presentata come viziata dall'assenza di un principio genetico immanente, poi rintracciato nella volontà di potenza nietzscheana. Già a quest'altezza, dunque, la riconversione del progetto kantiano era affidato a qualcosa come un principio plastico e non metafisico, e Grant è consapevole di dover recuperare questa intuizione per poter pensare al rapporto tra il piano materiale e quello ideale come qualcosa di diverso dalla semplice identità sostanziale che si reitera senza produrre gradienti o differenziali. Tuttavia, ed è qui che emerge il vizio della lettura grantiana di Deleuze, Grant è convinto che in Deleuze «le nature differenzianti dell'Idea e del puro divenire si danno esclusivamente nei corpi sensibili»⁶⁴, rendendolo dunque una sorta di materialista ingenuo. L'ingenuo materialismo deleuziano (o, più propriamente, il *somatismo* deleuziano) si esplicherebbe, dunque, nella distribuzione dell'azione delle forze nei soli corpi sensibili, per cui il risultato ultimo del processo genetico sarebbe, in definitiva, la sola individuazione degli

63 G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 104, tr. it. di F. Polidori, Torino, Einaudi, 1992, p. 119.

64 I.H. Grant, *Philosophies of nature after Schelling* cit., p. 192, tr. it. cit., p. 268.

estesi. Anche per Grant esistono certamente corpi sensibili estesi e individuati intesi come rallentamenti prodotti sul divenire produttivo eterno e immanente, ma l'idea di fondo è che rispetto ad ogni rallentamento fenomenico persiste una dimensione non rallentata e non fenomenica, di pura produttività autosintetica⁶⁵. Il confronto che Grant istituisce tra la propria filosofia e quella di Deleuze risulta evidentemente funzionale all'esaltazione di una filosofia della natura sostenuta da un abisso di forze perennemente attivo e mai sostanziato in uno dei suoi prodotti fenomenici. Resta da capire in che modo Deleuze avrebbe sostenuto la tesi opposta o, più precisamente, quali ragioni interne alla filosofia deleuziana spingono Grant a valutarla in termini oppositivi alla propria. Se volessimo schematizzare il procedere del processo genetico in Grant otterremmo il seguente schema: produttività materiale e naturale in quanto *prius* e, in seconda istanza, corpi sensibili e idee come serie entrambe conseguenti alla produttività; alla base del processo c'è quindi la produttività incessante della materia e della natura, che in un certo senso è resa manifesta nei prodotti fenomenici in termini di corpi fisici e pensiero. Non c'è alcuna priorità data all'ideazione rispetto alla produzione materiale dei corpi, ma le due serie restano parallele ed entrambe bloccate in un'approssimazione della produttività iniziale che non ha alcuna possibilità di retrocedere alla fonte ontologicamente prima. Ora, se questo è il caso della filosofia grantiana, chiaramente l'idea di un deleuzismo somatizzante non è accettabile, eppure Grant è estremamente confuso nell'alternare questa presunta insistenza di Deleuze nei confronti dei corpi sensibili a una visione in cui Deleuze sembra invece accordare preminenza ai soli processi ideativi. La cifra di questa confusione è ben espressa in un passo di *Idealism*, testo successivo a *Filosofie della natura dopo Schelling* in cui Grant sembra presentare una versione molto diversa della filosofia deleuziana, per certi versi spiccatamente idealista.

Deleuze è stato spesso interpretato come una specie di materialista. [Egli] è certamente interessato ai corpi e al mondo delle cose [ma] se si considera l'etichetta «materialista» come qualcosa che implica una metafisica che renda la sostanza fisica e le cose attuali primarie e irriducibili, allora questa etichetta semplicemente non calza ai suoi scopi. [...] [I]n *Differenza e ripetizione*, Deleuze è abbastanza esplicito e diretto nel suo sviluppo di una filosofia dell'Idea. [...] L'idea è ontologicamente primaria e la sostanza fisica attuale è un'astrazione tardiva del mondo attualizzato generato dall'Idea⁶⁶.

Per Grant, dunque, sembrerebbero convivere nello stesso autore un materialismo ingenuo sostanziato nell'attenzione posta sull'esistenza dei corpi e un idealismo in cui tutto è sottoposto al primato del complesso ideale. Ora, è certamente vero che in Deleuze l'idea – chiaramente non intesa come essenza semplice – ha un ruolo definitivo nel concorso ai processi di attualizzazione, e tuttavia la struttura problematica che raccoglie non ha a che fare con i semplici processi ideativi attribuibili a un soggetto conoscente:

65 Cfr. *ivi*, p. 363.

66 «Deleuze has often been interpreted as some kind of materialist. [He] is, no doubt, concerned with bodies and the world of things [but] if the label 'materialist' is taken to imply a metaphysics that makes the physical substance of actual things primary and irreducible, then it simply does not fit his purpose. [...] [I]n *Difference and Repetition*, Deleuze is quite explicit and overt in his development of a philosophy of the Idea. [...] The Idea is ontologically primary, and actual physical substance a very late abstraction from a world of actualities generated by the Idea» (J. Dunham - I.H. Grant - S. Watson, *Idealism: The history of a philosophy*, London - New York, Routledge, 2014, p. 284).

«il problema o la domanda non sono determinazioni soggettive, privative, che segnano un momento di insufficienza nella conoscenza» perché l' Idea e la sua struttura problematica «fa[nno] parte degli oggetti»⁶⁷ e non si esauriscono accanto a nessuna soluzione possibile. Allo stesso modo, anche il concetto di attualizzazione è travisato da Grant: se l' Idea (o il problema) è ciò che conduce all'attualizzazione senza con ciò dissolvere la propria portata problematica all'interno di un campo di soluzioni, l'incarnazione attuale non esaurisce i termini genetici del virtuale da cui deriva. Il virtuale è definito da Deleuze come ciò che «non si oppone al reale, ma soltanto all'attuale», dal momento che non solo possiede una realtà piena, ma resta sempre «parte integrante dell'oggetto reale»⁶⁸. Da un lato, dunque, il contenuto virtuale dell' Idea si determina e si attualizza tramite un processo specifico (che Deleuze definisce di «differenziazione» tramite integrazione locale), dall'altro, invece, parte del contenuto virtuale dell' Idea resta problematico anche nelle soluzioni e nelle incarnazioni tramite processo di different/ziamento⁶⁹. D'altro canto, solo una lettura di questo tipo della virtualità poteva consentire di presentare il processo genetico come una progressione che è insieme tutta arroccata sulla potenza dell'idealità e tutta dispiegata nell'emersione di corpi estesi e ciò che il lettore può trarre da questa lettura è, ancora una volta, la sola indicazione generica di una produttività incessante e non fondata responsabile contemporaneamente dell'esistenza delle idee e dei singoli corpi materiali.

5. Conclusioni

Come si è visto, a questa lettura del deleuzismo Grant contrappone uno schellinghismo eretto a scudo contro forme di idealismo e somatismo non meglio identificate. La presentazione della filosofia di Schelling, sia nel suo testo fondamentale che nel corredo di scritti che lo hanno preceduto e succeduto, appare al lettore come un'interpretazione guidata da problemi precisi – su tutti la questione del fondamento e dell'antecedenza della natura – ma non accompagnata dalla medesima precisione in termini filologici. Il cuore del recupero grantiano del corpus della filosofia schellinghiana è infatti sostenuto da una tesi di fondo che gli consente di accorpare testi tradizionalmente interpretati come appartenenti a fasi differenti dell'evoluzione del pensiero del filosofo tedesco. In *Idealism*, ad esempio, il capitolo dedicato a Schelling non si apre con la presentazione irenica delle diverse fasi del suo pensiero, ma con la domanda polemica circa l'efficacia di questo tipo di suddivisione, sicché «anche quando si accetta che Schelling abbia offerto 'un punto di vista unico', la questione di quale esso possa essere rimane controversa»⁷⁰ e non si tratta semplicemente di accordare alla filosofia della natura una preminenza assoluta sugli altri temi, ma di riconoscere che l'idealismo schellinghiano – «basato sull'estensione della natura all'idea piuttosto che sulla riduzione alla natura» – è un idealismo non solo naturalistico, ma in cui sia la materia che l'idea «funzionano secondo le potenze», offren-

67 G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 89, tr. it. di G. Guglielmi, Milano, Raffaello Cortina, pp. 88-89.

68 Ivi, p. 269, tr. it. cit., p. 270.

69 Cfr. ivi, p. 358, tr. it. cit., p. 358.

70 «Even when it is accepted that Schelling offered 'one ... unique standpoint', the question of what it might be remains controversial» (J. Dunham - I.H. Grant - S. Watson, *Idealism* cit., p. 129).

do così un contributo fondamentale alla contemporanea «metafisica delle potenze»⁷¹. Il *focus* posto sulle potenze sembrerebbe suggerire che quanto solo abbozzato in *Filosofie della natura dopo Schelling* in termini di un generico processo produttivo possa trovare una configurazione più sistematica e più convincente nei prossimi lavori, su tutti nel già annunciato *Grounds and powers*. Per il resto, il primo lavoro di Grant – per il linguaggio adottato, i neologismi e il recupero spesso impreciso di Deleuze – sembra essere un’incursione nei temi della filosofia classica ancora molto legato all’operazione sperimentale avviata da Land a Warwick negli anni ’90. Nonostante il maturato distacco, infatti, la scrittura di Grant risente della sua genesi contestuale: anche nei testi più accademici è evidente quell’impellenza, avviata negli ambienti della CCRU, di generare mostri filosofici riducendo l’attenzione filologica al pretesto per sgomberare il campo dai limiti della tradizione. Lo Schelling di Grant – platonico ma realista, anti-kantiano ma ancora filosofo trascendentale – non nasce quindi sotto il segno della rottura radicale con le speculazioni dei suoi primissimi scritti, ma condivide con quei testi lo spirito di un pensiero che vorrebbe – con Deleuze, ma dopo Deleuze – inventare un nuovo territorio non kantiano, eppure ogni giudizio in merito alle specifiche soluzioni adottate, siano queste soluzioni di carattere materialista o di ispirazione realista, annegano allo stesso modo nella genericità disadorna e sterile della loro ontogenesi processuale.

71 «based on extending nature to the idea rather than reducing it to nature»; «nature and the idea work in accordance with powers»; «metaphysics of powers» (ivi, p. 143).

L'INQUIETUDINE DEGLI OGGETTI. L'ECCESSO E IL RITIRO NELLA OOO (NELLA CORNICE DELLA FENOMENOLOGIA)¹

LUCA PINZOLO²

1. Premessa

Già dalla fine degli anni '90, Graham Harman ha cominciato a definire la sua ricerca come una «filosofia orientata agli oggetti»; l'espressione «ontologia orientata agli oggetti» (d'ora in poi richiamata con la sigla «OOO»), che ha finito per connotare il suo approccio filosofico, è stata, invece, coniata da Levi Bryant nel 2009³. La riflessione di Harman è, almeno nella sua fase iniziale, incardinata nel paradigma – a dire il vero assai variegato – del cosiddetto «realismo speculativo», che ha trovato, notoriamente, una prima apparizione pubblica nella giornata di studi tenutasi al Goldsmiths College di Londra il 27 aprile 2007⁴. In quell'occasione, ha scritto lo stesso Harman,

[p]er breve tempo si riunirono quattro filosofi⁵ che avevano sorprendentemente assai poco in comune, se non la condivisione del rifiuto di quello che il nostro unico membro francese definiva «correlazionismo»⁶: ossia quella visione filosofica secondo la quale non possiamo pensare l'uomo senza il mondo, né il mondo senza l'uomo, ma solo la loro primigenia correlazione o il loro rapporto.⁷

Restando sul piano della OOO, tema di questo contributo, possiamo, sinteticamente, delinearne i contributi principali riconducendoli ad almeno due punti. *Il primo punto* consiste nella definizione del programma di una *ontologia piatta* («*flat ontology*»), ricavata in parte dalle critiche rivolte da Bruno Latour al dualismo natura-cultura⁸, volta

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

2 Università degli Studi di Milano-Bicocca, luca.pinzolo@unimib.it

3 Si veda L. Bryant, *The democracy of objects*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2011.

4 Gli atti di quel *workshop* sono stati raccolti nel volume 3 della rivista «Collapse» (2012), pp. 306-454.

5 Si tratta di Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman, Quentin Meillassoux.

6 Critica che è al centro del precedente lavoro di 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.

7 Cfr. G. Harman, *I am also of the opinion that materialism must be destroyed*, «Environment and Planning D: Society and Space» 28 (2010), p. 773. Per una prima panoramica delle diverse articolazioni della OOO, si veda G. Harman, *The current state of speculative realism*, «Speculations» 4 (2013), pp. 22-28, tr. it. di V. Santarcangelo, in S. De Sanctis (a cura di), *I nuovi realismi*, Milano, Bompiani, 2017, pp. 135-153.

8 Cfr. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La

a considerare alla stessa stregua «Dio, gli esseri umani e gli animali»⁹. *Programma*, appunto, più che teoria vera e propria, in quanto volto a definire un tipo di approccio al reale e un modo di orientarsi del pensiero, quello, cioè, di evitare ogni forma di classificazione gerarchica tra gli enti e, pertanto, di prendere le distanze da ogni forma di dualismo asimmetrico – in particolare, ed è questo, forse, il principale obiettivo polemico, quello tra «pensiero umano da un lato e ogni altra cosa nell'universo dall'altro»¹⁰. È a partire da questo programma – quasi una politica e un'etica del pensiero – che è possibile riportare la filosofia alla sua vocazione di costruire una teoria completa o una «teoria del tutto» rinvenendone, allo stesso tempo, l'interesse verso l'immanenza del reale e il mondo delle «cose» o, meglio, degli «oggetti».

Il temine «oggetto» – è il *secondo punto* – si applica ad «ogni realtà con una vita autonoma più profonda delle sue qualità, e più profonda della sua relazione con altre cose»¹¹: in altri termini, «un oggetto è più dei suoi componenti e meno dei suoi effetti»¹², proprio perché costituisce un'unità e non un aggregato di qualità¹³. Sostanze «prime» singolari nel senso delle monadi leibniziane, essi supportano differenti qualità o accidenti in tempi diversi, senza ricondursi a nessuna di esse. Ne segue che gli oggetti «non sono mai semplicemente un insieme di proprietà letterali (nonostante Hume pensasse il contrario)»¹⁴ e che «tra gli oggetti e le loro qualità sussiste sempre un profondo divario»: e proprio lo scarto tra gli oggetti e le loro qualità costituisce «il fondamento del metodo della OOO, qualunque sia il suo campo di applicazione»¹⁵.

Diretta conseguenza è che un oggetto non può mai essere descritto in base alla proprietà o qualità con cui si manifesta a noi, né in base alle sue relazioni con altre cose – relazioni che, del resto, Harman stesso considera come «indirette»¹⁶. In quale modo, allora, sarà possibile descrivere un oggetto? Ebbene, *in nessun modo*, dato che il carattere di *oggettività* di un oggetto non consiste nel suo essere *objectum* per un *sub-jectum*, quanto nel risolversi in quel movimento che lo sottrae a tutte quelle caratteristiche descrivibili dietro cui esso si annuncia a noi (qualità, accidenti, relazioni).

Tutto ciò, ed è certamente uno dei tratti distintivi e qualificanti della OOO di Harman, senza trascurare alcuni dei più significativi contributi offerti dalla filosofia contemporanea di area «continentale»: segnatamente la fenomenologia di Edmund Husserl – richiamato frequentemente nei suoi scritti – e le considerazioni di Heidegger relative a «*das Ding*», cui ha dedicato due monografie¹⁷ e su cui non c'è qui lo spazio per soffermarsi.

Intento di questo lavoro è trattare in primo luogo il debito fenomenologico della OOO

Découverte, 1991, tr. it. di G. Lagomarsino - C. Milani, Milano, Eleuthera, 1995.

9 G. Harman, *Object-oriented ontology: A new theory of everything*, London, Pelican, 2017, p. 55, tr. it. di O. Ellero, Milano, Carbonio, 2021, p. 60.

10 Ivi, p. 56, tr. it. cit., p. 60.

11 G. Harman, *On the horror of phenomenology: Lovecraft and Husserl*, «Collapse» 4 (2012), p. 346.

12 G. Harman, *Object-oriented ontology* cit., p. 53, tr. it. cit., p. 58.

13 Cfr. G. Harman, *The current state of speculative realism* cit., p. 27, tr. it. cit., p. 49.

14 G. Harman, *Object-oriented ontology* cit., pp. 37-38, tr. it. cit., p. 45.

15 Ivi, p. 91, tr. it. cit., 87.

16 Cfr. ivi, cap. IV, e G. Harman, *On vicarious causation*, «Collapse» 2 (2012), pp. 187-221.

17 G. Harman, *Tool-being: Heidegger and the metaphysics of objects*, Chicago - La Salle, Open Court, 2002; G. Harman, *Heidegger explained: From phenomenon to thing*, Chicago - La Salle, Open Court, 2007. Di M. Heidegger si veda, evidentemente, *Das Ding*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1957, pp. 163-185, tr. it. di G. Vattimo, in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, pp. 109-124.

per poi seguirne gli esiti originali in una sorprendente lettura congiunta di Husserl e delle opere dello scrittore, esponente della narrativa cosiddetta *weird* di Howard Philip Lovecraft. Infine, ci proponiamo di mostrare la deriva teologica cui la OOO va inconsapevolmente incontro, a causa di un orizzonte filosofico che, se pure, come detto, è consapevole di alcuni dei percorsi più importanti del pensiero contemporaneo, rimane, però, piuttosto limitato e preda di categorie rigide nonché di contrapposizioni concettuali spesso approssimative.

2. L'Ontologia Orientata agli Oggetti (OOO): una «fenomenologia realista?»

Può non sembrare immediato ricercare nella fenomenologia husserliana la base per una ontologia di tipo realista – essendo, piuttosto, entrambe, ontologia e realismo, suoi bersagli polemici – e, tuttavia, Harman riesce a rintracciare in Husserl l'iniezione di una buona dose «di ostinata realtà nell'immanenza»¹⁸. In che cosa consisterebbe questa «dose di realismo»? Anzitutto nel rifiuto dello psicologismo, oggetto delle *Ricerche logiche*¹⁹ e, soprattutto, nel fatto che la realtà, cui la coscienza intenzionale si rivolge, è composta di «oggetti» il cui carattere è del tutto immanente e non trascendente o kantianamente noumenico.

Secondo la lettura di Harman, pertanto, la teoria dell'esperienza di Husserl si tradurrebbe in un compiuto *realismo degli oggetti*, la cui «inseità» sarebbe ricavabile dal modo stesso con cui Husserl descrive l'intenzionalità della coscienza. In altri termini, sarebbe possibile ricavare una teoria dell'esistenza «in sé» degli oggetti dal carattere prospettico di un'attività percettiva continua che procede per approssimazioni e adombramenti. Come scrive Husserl, «la visione e la cosa vista, la percezione e la cosa percepita si riferiscono l'una all'altra, ma per necessità di principio non fanno tutt'uno, né realmente, né per essenza»²⁰. Ciò significa che l'oggetto rimane uno e immutato, mentre le percezioni che ne abbiamo sono sempre approssimazioni parziali e mutevoli:

Vedendo questa tavola, girandole attorno, cambiando la mia posizione nello spazio, io ho costantemente la coscienza dell'esistenza di questa sola e medesima tavola, che rimane in se stessa assolutamente immutata – invece la percezione della tavola è costantemente mutevole, anzi, è una continuità di percezioni mutevoli [...]. Soltanto la tavola è la medesima, in quanto consaputa come identica nella coscienza sintetica.²¹

18 G. Harman, *On the horror of phenomenology* cit., p. 349.

19 E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1922, poi in *Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Band 18, 1975, tr. it. di G. Piana, Milano, Il Saggiatore, 1988.

20 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1928, p. 73, poi in *Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Band 3, 1950, p. 92, tr. it. di G. Alliney integrata da E. Filippini, Torino, Einaudi, 1965, p. 87.

21 *Ibidem*. Ancora: «Di principio l'essere corporeo è esperibile soltanto in una molteplicità di esperienze dirette, quindi di percezioni, come un che di individualmente identico [...]. Noi tutti abbiamo davanti agli occhi le stesse cosalità [...] e possiamo determinarle nella loro 'natura'. Ma la loro 'natura' significa che esse, presentandosi nell'esperienza in 'apparizioni soggettive' molteplici e mutevoli, sono qui tuttavia come unità temporali di proprietà perduranti o mutevoli [...]. Le cosalità sono [...] date come unità dell'esperienza immediata, come unità di molteplici apparizioni sensibili»: E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Husserliana*, Dordrecht,

In Husserl, insomma, gli «oggetti» o la «regione-cosa» fungono da «filo conduttore trascendentale»²² di una serie di percezioni mobili e mutevoli che procedono per adombramenti e anticipazioni, senza, tuttavia, che vada perduta di vista l'unità essenziale della *cosa*: «Le visioni vanno continuamente ricondotte a dei continui di visioni e questi vanno sempre ampliati. Nessuna percezione di cose è definitivamente chiusa, resta sempre spazio per nuove percezioni, le indeterminatezze vengono meglio determinate, i vuoti vengono riempiti [...]; il processo quindi è senza fine»²³. Ma, con tutto ciò, «L'idea regionale della cosa [...] prescrive delle regole alla molteplicità di apparizioni. Ciò significa: non ci sono in generale molteplicità che si accordino casualmente, come risulta già dal fatto che in se stesse, e in maniera puramente essenziale, hanno relazione alla [...] cosa determinata»²⁴.

È esattamente a queste considerazioni di Husserl che Harman si appoggia per sostenere una tesi realista incentrata sulla sproporzione tra quelle che lui stesso chiama «proprietà sensuali» e «oggetti reali»: questi ultimi non sono la somma delle qualità sensuali – le uniche che appaiono a noi – e anzi se ne differenziano al punto da restare pressoché inaccessibili all'esperienza, pur facendone, in qualche modo, da polo attrattivo. Una mela presa in mano è ben diversa dalla stessa mela osservata o mangiata, ma nessuno di noi pensa di avere a che fare con tre mele diverse; una stessa motoslitta ci appare in momenti diversi sotto determinati aspetti e caratteristiche, nessuno dei quali coincide con essa – e, tuttavia, è sempre la stessa motoslitta; non ho mai la stessa percezione di un oggetto come la Casa Bianca in momenti diversi, eppure non penso mai che esistano diverse Case Bianche²⁵.

Così, può sottolineare Harman, «[l]a genialità di Husserl stava [...] nel porre l'accento sull'oggetto, anziché sulle sue qualità [...]: le qualità di un oggetto cambiano in ogni momento in base a come si modifica la luce del sole, nonché alla nostra distanza e angolazione, che mutano man mano che ci avviciniamo all'oggetto»²⁶: tuttavia, si tratta pur sempre di percezioni mutevoli di uno stesso oggetto. Tale oggetto, però, resta come in disparte rispetto alle apparizioni che affettano il complesso mobile e cangiante delle nostre percezioni:

La riduzione *eidetica* cerca di arrivare al nucleo essenziale di una cosa attraverso le variazioni dei suoi modi di apparizione ed eliminando le caratteristiche più transitorie fino a ottenerne un'intuizione diretta nella sua essenza. Ma, si noti, questo è necessario solo all'inizio a causa della tensione [...] tra lo stesso sfuggente oggetto intenzionale e le sue particolari manifestazioni sensuali.

Se l'oggetto-asino e l'oggetto-ananas apparissero fin dall'inizio in una percezione adeguata, non sarebbe necessaria alcuna riduzione eidetica, poiché tutto sarebbe disteso davanti a noi come perle luccicanti. Quindi, la riduzione eidetica è uno strumento acuto per sondare il conflitto tra l'essenza di una cosa e la concretezza specifica in cui essa si manifesta. Come Husserl riconosce, questo conflitto è insormontabile.²⁷

Martinus Nijhoff, Band 25, 1987, pp. 26-27, tr. it. di C. Sinigaglia, Roma - Bari, Laterza, 1994, pp.44-46.

22 E. Husserl, *Ideen* cit., §150, tr. it. cit..

23 Ivi, pp. 311-312, poi in *Husserliana* cit., Band 3, p. 367, tr. it. cit., p. 333.

24 Ivi, p. 314, poi in *Husserliana* cit., Band 3, p. 370, tr. it. cit., p. 336.

25 Cfr. G. Harman, *Object-oriented ontology* cit., pp. 78-79 e 154, tr. it. cit., pp. 76-77 e 139.

26 Ivi, p. 154, tr. it. cit., p. 138.

27 G. Harman, *Guerrilla metaphysics: Phenomenology and the carpentry of things*, Chicago - La

Si comprende, allora, il motivo di un'ontologia «orientata» agli oggetti, anziché semplicemente di un'ontologia «degli» oggetti e perché questa sia un'impostazione realista: l'inseità dell'oggetto consiste nella sua differenza e nella sua irriducibilità alle qualità sensuali – le sole che entrino nel nostro campo percettivo – e, al tempo stesso, nella sua possibilità di conferire un orientamento e una coerenza a dei flussi percettivi che, in assenza di questo polo oggettivo, resterebbero mutevoli, differenti e disgiunti.

3. Weird realism: autentica missione della filosofia

Potremmo, tuttavia, domandarci se il ritrarsi dell'oggetto dietro ai dati sensuali sia una dinamica che attiene all'*esperienza* o, piuttosto, all'*oggetto stesso*. Harman, sulla scia di Heidegger, opta per questa seconda soluzione, mentre Husserl opterebbe per la prima. Rimane il fatto che in Harman questa posizione si fonda su una prova d'autorità, ossia su una rilettura di Husserl che passa attraverso Heidegger, ma non su analisi e dimostrazioni. A che titolo, infatti, dire che l'oggetto «si ritira»? Questo ritiro non si produce pur sempre all'interno di una qualche esperienza? E, se non è così, che cosa ci permette di parlare di «oggetti», se questi si sono già-sempre ritirati dalla nostra esperienza, o, addirittura, non vi sono mai entrati? E soprattutto, perché parlarne? Abbiamo a che fare davvero con un'*ontologia* orientata agli oggetti o, al limite, con una *filosofia dell'esperienza* «orientata agli oggetti» che, proprio perché tale, non riuscirebbe davvero a oltrepassare il kantismo (dato che ne manterrebbe, quanto meno, l'anelito verso la *cosa in sé*)?

La soluzione che Harman ci propone è, in breve, questa: delineare i tratti di un'esperienza paradossale e contraddittoria per cui, nel corso di un'esperienza, ciò che si verifica sono *le condizioni di impossibilità dell'esperienza stessa dell'oggetto*; l'esperienza, forse, altro non sarebbe che la produzione necessaria di questa impossibilità. Tratto qualificante di ogni esperienza sarebbe, pertanto, l'inquietudine di un'*impasse*: quella, cioè, derivante da una *non-correlazione*²⁸. È qui che l'ontologia assume la sua connotazione *weird*, ed è su questo terreno che diventa possibile un confronto con la produzione letteraria di H.P. Lovecraft²⁹, nei cui temi, oltre che nello stesso stile di scrittura, Harman ha rintracciato più di un'affinità con il suo percorso teorico – dall'ontologia piatta, al ridimensionamento del soggetto, al ritrarsi degli oggetti:

Il tema generale di Lovecraft è la completa mancanza di senso dell'umanità, rimpicciolita da una storia cosmica pressoché insondabile. Siamo invisibilmente circondati da nauseabonde creature – dragoni con teste da piovra, funghi a forma di granchio, meduse vegetali provenienti dai ghiacciai dell'Antartico capaci, con lo sguardo, di corrodere ed uccidere chiunque. Queste creature sono esistite e continueranno ad esistere per più di milioni di anni degli umani, e sono di gran lunga superiori quanto a intelligenza: davanti

Salle, Open Court, 2005, pp. 30-31.

- 28 In Meillassoux, come noto, tale «non-correlazione» coincide con l'«esperienza» della assoluta ed an-archica anteriorità temporale dell'*archifossile* (optiamo per questa traduzione, più fedele all'originale, o, quanto meno, al nostro intento, rispetto alla scelta del traduttore): Q. Meillassoux, *Après la finitude* cit., tr. it. cit.
- 29 G. Harman, *On the horror of phenomenology: Lovecraft and Husserl* cit.; G. Harman, *Weird realism: Lovecraft and philosophy*, Winchester - Washington, Zero Books, 2012, pp. 333-365; si veda anche l'intervista *On the horrors of realism: An interview with Graham Harman*, «Pli» 19 (2008), pp. 218-239.

a loro, siamo come insetti [...]. Gli esseri umani perdono la loro centralità, proprio come dovrebbe accadere nella filosofia [...]. Di Lovecraft mi piace anche la distruzione del senso comune, che per la filosofia è il male assoluto [...]. Egli ci suggerisce che la *Grundstimmung* della filosofia non è la meraviglia, ma l'orrore.³⁰

L'autentica missione della filosofia, afferma Harman non senza enfasi, è la costruzione di un autentico *weird realism*³¹ volto ad esplorare il carattere inquietante degli oggetti: sotto questo punto di vista, egli ha ravvisato nella narrativa di Lovecraft le tracce di un'ontologia e di una teoria dell'esperienza che trova un suo «analogo», singolarmente, proprio nel pensiero di Husserl. Ciò che accomunerebbe i due autori, pur nella diversità degli approcci e degli stili, sarebbe un antirealismo narrativo e filosofico che si capovolgono in un assoluto realismo, ed è, forse, all'intersezione tra questi due personaggi, che incarnano due campi problematici, che è possibile rilanciare l'idea harmaniana secondo la quale, forse, se c'è una *mission* della filosofia, questa è, come detto, la proposizione di un *weird realism*: «realismo» perché il «mandato» di una pratica filosofica, in fondo, consiste nel «dischiudere» (*unlock*) la struttura del mondo³²; «weird», perché tale «dischiusura» scopre, più che un mondo ospitale e rassicurante, il carattere inquietante della realtà stessa. Sotto questo punto di vista, la cosiddetta fantascienza diventa, da genere letterario solitamente considerato minore, un vero e proprio «programma di ricerca»³³ e ciò esattamente in virtù della sua capacità di mostrare quanto la «realtà» sia «inquietata» o, meglio, «inquietante». Ciò perché la realtà è *soprannaturale*, o «non-naturale»: essa non è sovrapponibile a quanto banalmente si chiamerebbe «natura», essendo, piuttosto, quest'ultima, una ipostatizzazione concettuale del «weird». Da qui l'approccio congiunto a Husserl e Lovecraft, questa «strana coppia» di cui la lettura harmaniana si propone, per l'appunto, di esibire la compatibilità³⁴, nonché la possibilità che la strada percorsa dalla fantascienza passi proprio attraverso una lettura «lovecraftiana» della fenomenologia³⁵.

Sotto un punto di vista strettamente letterario, Lovecraft non è mai stato uno scrittore «realista» così come potrebbe esserlo stato il naturalista Zola: egli non è, infatti, interessato ad una attenta e precisa descrizione dell'esistenza umana. In un senso, invece, filosofico, Lovecraft è un «realista» proprio in virtù di uno stile narrativo che procede per allusioni, allo scopo di individuare e suggerire «poteri oscuri e geometrie malvagie la cui esistenza va ben oltre la capacità umana di afferrarle»³⁶.

A sua volta, Husserl stesso non ha mai voluto proporre una filosofia «realista» e, certamente, la sua scrittura filosofica, rigorosa e spesso asettica, non ci restituisce delle atmosfere *weird*. E tuttavia, entrambi condividono il disinteresse verso ogni dimensione trascendente o noumenica, nonché, in un certo senso, l'idea di una sproporzione tra un oggetto e le sue manifestazioni «sensuali». Gli oggetti cui Husserl si riferisce costantemente, infatti, presentano una «profondità» che ne rende impossibile la riconduzione a meri fenomeni.

30 T. Sparrow, *On the horrors of realism* cit., pp. 234-235.

31 G. Harman, *On the horror of phenomenology* cit., p. 334.

32 *Ibidem*.

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*.

35 Ivi, p. 336.

36 Ivi, p. 348.

L'affinità tra i due autori va, pertanto, ben oltre una mera contemporaneità cronologica – essi vivono ed operano, in effetti, più o meno negli stessi anni – in quanto va a coinvolgere uno sguardo descrittivo sul reale ed uno stesso modo di procedere: i demoni lovecraftiani, provenienti da un'altra dimensione o, di più, irriducibili ad ogni possibile dimensione, che colorano di inquietudine il prosaico quotidiano della provincia americana, sono assai simili a quegli oggetti di uso comune – sedie, cassette della posta etc. – che le descrizioni fenomenologiche husserliane trasformano in «unità elusive che emettono superfici parziali e contorte»³⁷.

È possibile, quindi, cominciare a intravedere in che cosa consista questa inflessione *weird* capace di accomunare tanto Lovecraft quanto Husserl: in base a quanto detto, sarà *weird* ogni tentativo di «tornare alle cose stesse» senza cadere nel realismo ingenuo del senso comune; una tale prospettiva, infatti, ponendo il costituito come costituente (l'oggetto «semplicemente presente», direbbe Heidegger, alla base di ogni possibile esperienza), presuppone quanto vorrebbe mostrare, ossia l'andamento effettivo della nostra esperienza. Per Husserl, al contrario, le cose sono sempre dislocate *altrove*, sono, cioè, un «polo» o un «orizzonte» che si sposta sempre oltre la sfilata delle loro facce che si offrono per apparizioni e adombramenti successivi. Analogamente, in Lovecraft si assiste al *fallimento* della capacità umana di produrre rappresentazioni adeguate di fronte alla manifestazione di esseri mostruosi, perché portatori di una materialità irriducibile ad ogni criterio umano di descrizione e di classificazione: né animali, né vegetali, più fluidi che solidi, ma non pensabili entro la tassonomia binaria ed esclusiva del solido o del fluido, essi sono, infatti, «visibili», se così si può dire, solo per *accenni* o *prospettive* che si limitano solo ad alludere «obliquamente a un qualche indicibile substrato di realtà»³⁸. In entrambi gli autori, pertanto,

La rottura del legame tra gli oggetti e la loro superficie [*crust*] manifesta allude a «visioni talmente terrificanti della realtà, e della nostra spaventosa posizione in essa che, o diventeremo pazzi per la rivelazione, o fuggiremo dalla luce mortale nella pace e nella sicurezza di un nuovo Medioevo [*dark age*]] – o, preferibilmente, rinascerà una speculazione metafisica che abbraccia la permanente stranezza degli oggetti»³⁹.

Ma, come in Husserl la dimensione della fenomenicità esclude risolutamente ogni riferimento ad una imperscrutabile essenza nascosta, così, nel caso di Lovecraft, i suoi mostri non sono esemplari, ancorché caricaturali e grotteschi, di una «cosa in sé» kantiana, essendo, anzi, del tutto fenomenici: essi fanno breccia, infatti, nella nostra realtà definita da coordinate spazio-temporali, di fatto, essi appaiono e, in certo modo, vengono sentiti (si manifestano, assai più spesso, mediante il loro odore); la loro invisibilità non ha a che fare con una specie di *noumenicità*, ma con la loro capacità di restare – come del resto, sostiene Harman, tutti gli oggetti – al di fuori delle normali condizioni soggettive della percezione:

se anche accettassimo la divisione metafisica del mondo in un regno noumenico e in uno fenomenico, sarebbe indiscutibile che i Grandi Antichi appartengono interamente a

37 Ivi, p. 336.

38 Ivi, p. 339.

39 Ivi, p. 336. La citazione che appare nel brano di Harman è tratta da *Il richiamo di Cthulhu* in H.P. Lovecraft, *Tutti i romanzi e i racconti*, Roma, Newton Compton, 1993, p. 1138.

quello fenomenico. Il mero fatto che siano invisibili non è di sicuro sufficiente a qualificare i mostri come noumenici. Il cosiddetto bosone di Higgs della fisica contemporanea, ammesso che esista, si trova oltre lo sguardo degli attuali acceleratori di particelle. Nessuno ha mai potuto guardare il nucleo della terra, o il centro della Via Lattea in cui potrebbe o meno risiedere un gigantesco buco nero. Nell'universo devono esistere innumerevoli altre forze che potrebbero essere scoperte tra non più di qualche decennio, mentre altre rimarranno per sempre al riparo dall'intuizione umana, ma tutto ciò non le rende noumeniche: queste forze, per quanto bizzarre, apparterrebbero comunque alle condizioni causali e spazio-temporali che, per Kant, appartengono unicamente alla struttura dell'esperienza umana.⁴⁰

Da qui l'impiego di tecniche narrative incentrate, in particolare, su ciò che Harman denomina «fusione» e «fissione»⁴¹. La prima comporta la sovrapposizione o, meglio, la giustapposizione di tratti o di qualità eterogenee, che rendono impossibile cogliere e delineare una forma conclusa e precisa – ne è un esempio la descrizione di un piccolo bassorilievo contenente una raffigurazione di Cthulhu, che include, in una visione simultanea, *ma non sintetica*, i tratti di una piovra, di un drago e di un essere umano:

Al di sopra di quegli evidenti geroglifici, c'era una figura che aveva un chiaro intento pittorico, sebbene l'esecuzione impressionistica impedisse di farsi un'idea molto nitida della sua natura. Sembrava trattarsi di una sorta di mostro, o di simbolo che rappresentasse un mostro, con una forma che solo una fantasia malata avrebbe potuto concepire.

Se affermo che la mia immaginazione, alquanto esuberante, produsse le visioni simultanee di una piovra, di un drago e di una caricatura umana, non sarò infedele allo spirito della cosa. Una testa flaccida da polipo, con tentacoli, sormontava un corpo grottesco e squamoso, munito di ali rudimentali: ma era il *profilo generale* del tutto che lo rendeva sconvolgente e spaventoso in massimo grado.⁴²

Harman commenta questo passo così:

Lovecraft *accenna* a un drago a forma di piovra [*octopoidal*] mentre sospende anche quella rappresentazione letterale in tre modi separati: (1) lo minimizza come semplicemente il risultato della sua stessa «immaginazione esuberante»; (2) definisce evasivamente la sua descrizione «non infedele allo spirito della cosa» piuttosto che come assolutamente corretta; (3) ci chiede di ignorare le proprietà superficiali del drago e del polpo mescolate con l'umano e di concentrarci invece sul temibile «contorno generale del

40 G. Harman, *On the horror of phenomenology* cit., p. 340. Circa il carattere paradossale degli oggetti della fisica contemporanea, in particolare la fisica quantistica, tali da essere irriducibili a qualunque tipo di determinazione operata dall'intervento di un osservatore, per il fatto di racchiuderle «tutte», anche se incompatibili tra di loro, G. Agamben, sulla scorta di uno scritto del fisico Majorana, ha osservato che, qui, «la realtà si eclissa nella probabilità» (G. Agamben, *Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*, Vicenza, Neri Pozza, 2016, p. 52). Non c'è spazio, qui, per un confronto, che presumiamo sarebbe utile, tra questa lettura e le tesi della OOO.

41 G. Harman, *Weird realism: Lovecraft and philosophy* cit., pp. 125-128.

42 H.P. Lovecraft, *Il richiamo di Cthulhu* cit., pp. 1139-1140. Coerentemente, M. Fisher ha individuato, nella scrittura di Lovecraft, la compresenza e l'integrazione di tre dispositivi: «dichiarazione di indescrivibilità», «descrizione» precisa e minuziosa, «invisualizzabilità». Ne segue che «nonostante tutti i dettagli, o forse proprio a causa di questi, le descrizioni di Lovecraft non permettono al lettore di condensare la sua logorroica schizofonia di aggettivi in un'immagine mentale coerente»; M. Fisher, *The weird and the eerie*, London, Repeater Books, 2016, p. 23, tr. it. di V. Perna, Roma, minimum fax, 2018, p. 27.

tutto», suggerendo che questo contorno è qualcosa che va al di là di una combinazione letterale di questi elementi. Qualsiasi lettore esperto di Lovecraft sa che questo tipo di gesto deletteralizzante non è un episodio isolato nei suoi racconti, ma è forse il suo principale tratto stilistico come scrittore [...]: il divario che produce tra una cosa inafferrabile e le descrizioni vagamente rilevanti che il narratore è in grado di tentare.⁴³

La «fissione», in secondo luogo, anziché accostare delle qualità percepite attorno ad un oggetto reale – invisibile – agisce come agente di una dispersione tale da far deflagrare ogni possibile sintesi di qualità – un esempio, qui, è dato dalle bizzarre architetture di stile quasi cubista di una città arcaica scavata nelle rocce, di cui Lovecraft tratta nel romanzo *Le montagne della follia*:

Vi erano dei coni tronchi, talvolta sovrapposti a terrazze scanalate, sormontati da alti comignoli cilindrici, a forma di bulbo e spesso coperti da una serie di dischi dentellati e piuttosto sottili. Strane costruzioni sporgenti e simili a tavole richiamavano alla mente delle masse formate da innumerevoli lastre rettangolari o da lamine circolari di stelle a cinque punte che vi sovrapponevano l'una all'altra. Vi erano dei coni e delle piramidi composite, isolate oppure che sormontavano dei cilindri, dei cubi o dei coni e piramidi tronche, e guglie simili ad aghi riunite in curiosi grappoli formati da cinque picchi. Tutte queste folli strutture sembravano unite da ponti tubolari che andavano da un lato all'altro a varie altezze vertiginose, e le dimensioni di tutto l'insieme erano terrificanti ed oppressive nel loro gigantismo.⁴⁴

Lovecraft appare, pertanto, agli occhi di Harman, come un «filosofo tacito» capace di riprendere e rilanciare la posizione anti-idealista della fenomenologia husserliana: per entrambi, infatti, gli oggetti vengono ritagliati in «qualità, piani o adombramenti, che, anche sommati, non esauriscono la realtà dell'oggetto che compongono»⁴⁵. Il carattere *weird* che accomuna la «strana accoppiata» del padre della fenomenologia e dello scrittore di Providence consisterebbe esattamente nella messa a nudo dell'impossibilità di un'adeguazione piena e di un completo riempimento dell'esperienza umana, di uno *scarto*, insomma, nella dinamica della percezione, tra le apparizioni – i «dati sensuali» – e l'oggetto «in carne e ossa».

L'*orrore* risulta, pertanto, dalla «dichiarata insufficienza della descrizione» che, tuttavia, fa notare Harman, coincide con quello che lui stesso individua come «l'autentico principio della descrizione fenomenologica», secondo cui gli adombramenti della percezione, nonché la stessa «riduzione eidetica» non consentirebbero che delle approssimazioni rispetto alle cose stesse. In entrambi gli autori, pertanto, «il ben noto legame tra gli oggetti e le loro proprietà parziali si dissolve»⁴⁶. Se c'è, quindi, un «*gap*», questo non consiste nell'articolazione gerarchica del mondo in due domini di realtà, bensì in una *torsione* nello stesso campo immanente dell'apparenza che finisce con il produrvi uno *scarto*⁴⁷, vale a dire quello tra un eccesso non sintetizzabile di fenomenalità e continua sottrazione dell'oggetto alla coscienza intenzionale⁴⁸.

43 G. Harman, *Weird realism: Lovecraft and philosophy* cit., p. 18.

44 H.P. Lovecraft, *Le montagne della follia*, in *Tutti i romanzi e i racconti* cit., pp. 1513-1514.

45 G. Harman, *Weird realism: Lovecraft and philosophy* cit., pp. 7-8.

46 G. Harman, *On the horror of phenomenology* cit., p. 358.

47 G. Harman, *Weird realism: Lovecraft and philosophy* cit., p. 23.

48 G. Harman, *On the horror of phenomenology* cit., p. 360: «se l'albero reale non è mai del tutto

4. Una svolta anti-correlazionista della fenomenologia: excursus nella riflessione di Jean-Luc Marion

A questo punto, possiamo tentare di problematizzare la prospettiva aperta da Harman attraverso un *détour* che passa per una delle strade più singolari percorse a partire dalla fenomenologia husserliana e che, secondo un'ipotesi che cercheremo adesso di dimostrare, presenta parecchi tratti congruenti con la riflessione di Harman, capovolgendone, tuttavia, l'intento e i risultati: si tratta della cosiddetta *fenomenologia della donazione* proposta da Jean-Luc Marion⁴⁹.

Marion muove, a sua volta, dalle osservazioni husserliane che hanno animato il pensiero di Harman, vale a dire dal carattere duplice del «fenomeno» – apparizione soggettiva e oggetto «trascendente»⁵⁰, inteso come polo attrattivo di un'esperienza che procede per adombramenti ed approssimazioni – duplicità che, come visto, Harman legge immediatamente come una tensione e che in Marion appare, piuttosto, come una «correlazione» destinata, tuttavia, a capovolgersi presto nella tensione tutta interna alla «donazione» stessa e al carattere eccessivo del suo contenuto, il «fenomeno saturo».

Muovendo dallo studio del tema della «riduzione» in Husserl e Heidegger, Marion rileva come il primo abbia sviluppato una riduzione trascendentale orientata sull'orizzonte dell'oggettualità, mentre in Heidegger troveremmo piuttosto una riduzione esistenziale che si dispiega nell'orizzonte dell'essere.

Marion propone, invece, una «terza riduzione», ordinata al «puro dato» (*donné*), in base ad una gradazione di argomenti: Il fenomeno appare; in quanto appare si mostra; in quanto si mostra, si dà o è dato: «ciò che si mostra, inizialmente si dà»⁵¹.

In particolare, nell'opera *Étant donné, l'étant* è risucchiato nel *donné*, giacché ciò che si mostra nell'ente è il darsi stesso dell'ente dato. Marion segue Heidegger, che nei *Problemi fondamentali della fenomenologia* vedeva il dato come «parola magica della fenomenologia e come pietra di inciampo per tutti gli altri». Da qui un percorso di *epoché* che, mettendo tra parentesi tanto il donatore che il dono stesso, fa emergere la pura datità.

Se dunque ciò che appare coincide con l'oggetto, i modi di donazione si identificano all'apparire – i modi di donazione valgono come modi d'apparire [...]. Per questo, l'opposizione metafisica per eccellenza fra l'essenza e l'esistenza cade davanti alla donazione.⁵²

presente, l'albero intenzionale è sempre *eccessivamente* presente».

49 I testi cui faremo riferimento sono, in particolare: J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 19912; tr. it. di A. Dell'Asta - C. Canullo, Milano, Jaca Book, 20082; *Étant donné*, Paris, PUF, 1997, tr. it. di R. Caldarone, Torino, SEI, 2001; *De surcroît*, Paris, PUF, 2001. Per un inquadramento generale si veda C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2004.

50 E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, in *Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Band 2, 19582, p. 14, tr. it. di A. Vasa - M. Rosso, Milano, Bruno Mondadori, 1995, p. 53: «La fenomenologia della conoscenza è scienza dei fenomeni di conoscenza nel doppio senso, da una parte delle conoscenze come apparenze, rappresentazioni, atti di coscienza, in cui si presentano queste o quelle oggettualità e se ne diviene consapevoli [...]; e dall'altra parte è scienza di queste oggettualità stesse in quanto in tali forme si presentano. La parola fenomeno ha un doppio senso per via dell'essenziale correlazione fra l'apparire e ciò che appare. Φαινόμενον vuol dire propriamente ciò che appare, e tuttavia è usato di preferenza per l'apparire stesso, per il fenomeno soggettivo».

51 J.-L. Marion, *Étant donné* cit., p. 10, tr. it. cit., p. XLIII.

52 Ivi, pp. 34-35, tr. it. cit., pp. 22-23.

Il concetto di «donazione» appare, qui, pertanto, come operatore in grado di rilanciare e, al tempo stesso, mettere in tensione il carattere duale del fenomeno: tale dualità – che pensiamo ancora come una «correlazione» – si esprime, infatti, proprio nel termine «donazione» che copre e raccoglie – anche se non sovrappone né confonde – tanto «l'apparire» quanto «l'oggetto»:

la donazione non si moltiplica, non si raddoppia; all'inizio non c'è che la donazione dell'apparire, poi quella di ciò che appare, o, all'inizio quella dell'oggetto, poi dei suoi modi di donazione; di fatto, tutte queste occorrenze della donazione attestano che una sola ed unica determinazione – la donazione appunto – [...] rende l'apparire [...] permeabile a ciò che appare [...]. La donazione non gioca questo o quel ruolo nella correlazione, ma essa ne investe piuttosto tutti i termini, arrivando a confondersi con la correlazione stessa da cui prende il nome e che essa sola rende possibile.⁵³

È chiaro, allora, che l'abbandono della coppia metafisica «essenza-esistenza» – già, del resto, alla base della stessa fenomenologia husserliana – si compie, adesso, nella «donazione» in quanto dispositivo teorico destinato, a sua volta, a farsi carico del superamento, se non dell'abbandono, del concetto di «ente» – un abbandono, a questo punto, che finisce con il coinvolgere e portare con sé sia ogni prospettiva «realista», sia la stessa alternativa tra «realismo» e «fenomenismo»: «scopriamo di non dover più scegliere fra l'oggetto (il realismo) e l'apparire (il fenomenismo), perché l'uno e l'altro si correlano indissolubilmente nell'unica donazione che secondo ruoli distinti li rende possibili ed effettivi»⁵⁴.

In particolare, il concetto, ripreso da Marion, di «immanenza intenzionale» permette, a un tempo, di mantenere il riferimento dell'apparizione (nelle sue due facce) alla coscienza senza rinchiuderla in quest'ultima: «immanenza intenzionale» comporta, infatti, l'inerire, in una coscienza, del riferimento ad un'oggettualità *altra* rispetto a questa coscienza stessa, tale da non doverne, necessariamente ed esclusivamente, esserne una modificazione (anche se ciò non lo esclude). *Alla e nella* coscienza appare, infatti, qualcosa che *non è una coscienza*, né un *fatto del pensiero*, ma, appunto, un oggetto-fenomeno – ecco perché una posizione dichiaratamente «anti-realista» non è, di per sé, «irrealista», ma traccia, piuttosto, il superamento di ogni metafisica «realista», tacciata, a questo punto, di «ingenuità»:

Nell'immanenza intenzionale, la donazione dell'apparenza non impedisce più quella di ciò che appare, perché l'intenzionalità mira alla seconda [...], tale è la donazione: quella della trascendenza nell'immanenza [...]; la donazione sorge precisamente quando l'apparenza offre, oltre a se stessa [...], l'oggetto che senza di lei non saprebbe mai apparire.⁵⁵

Se, però, in Husserl, è esattamente *nell'immanenza della coscienza a se stessa* che si determina l'apparizione dell'oggetto *trascendente*, l'opzione di Marion consiste nel fare inclinare, o nello spostare, tale immanenza nella dinamica stessa della *donazione*, ed è in questo spostamento che si realizza, nel suo percorso, la posta in gioco autentica della fenomenologia: «La donazione non offre infatti alla fenomenologia soltanto un concetto tra gli altri, e nemmeno l'atto privilegiato per accedere ad essa stessa, essa le apre tutto il campo della fenomenalità»⁵⁶.

53 *Ibidem*.

54 Ivi, p. 36, tr. it. cit., p. 24.

55 Ivi, pp. 38-39, tr. it. cit., p. 27.

56 Ivi, p. 42, tr. it. cit., p. 30.

Questa operazione, ovviamente, non è senza effetti rilevanti. Essa comporta, infatti, anzitutto l'abbandono di quello che Marion stesso definisce il «paradigma dell'oggettività» – ciò per cui tutto ciò che si dà, si dà pur sempre secondo la modalità dell'oggetto e dell'oggettualità⁵⁷: una tale posizione, che di fatto risucchia la donazione nell'oggettualità, finisce con l'eliminare quella stessa duplicità del fenomeno (*Erscheinung*: «apparire, apparizione» / *Erscheinenden*: «ciò che appare») che costituirebbe l'apporto più fecondo della fenomenologia husserliana. Essa comporta, in secondo luogo, il ridimensionamento della coscienza, o il suo decentramento a partire dall'*evento della donazione*: «la fenomenologia non cessa non appena si libera del primato dell'intuizione: essa piuttosto comincia da questo momento in poi»⁵⁸.

Pensare, insomma, la donazione in quanto tale, senza correlazione, o, meglio, esorbitante «la finitezza delle condizioni dell'esperienza»⁵⁹, comporta la possibilità di concepire un tipo di fenomeno che non si accordi e non corrisponda «al potere di conoscere dell'*Io*»⁶⁰. Come è stato osservato,

Se, dunque, la scoperta husserliana dell'immanenza intenzionale serve a Marion per mantenere quella «trascendenza» che gli permetterebbe di andare oltre la pura immanenza della coscienza trascendentale, è anche vero che Marion fa scivolare tale definizione verso la donazione, *trascendenza nell'immanenza*, compiendo il passaggio definitivo al di fuori della sfera della coscienza verso la fenomenalità, della quale la donazione determina tutte le tappe.⁶¹

Tutto ciò che si mostra, si dà, ma non vale l'inverso: non tutto ciò che si dà si mostra. La «donazione» stessa, come tale, anteriore al fenomeno che si mostra, non è a sua volta un fenomeno.

Come è noto, queste osservazioni servono a Marion per spostare la sua indagine verso quelli che lui stesso definisce «fenomeni saturi». Si tratta di «dati puri», effetto di una donazione senza intuizione, che non possono essere rappresentati, né oggettivati, ma solo constatati e subiti. Il fenomeno saturo comporta un eccesso di intuizione che corrisponde, tuttavia, ad un cedimento della visione⁶² di quello che, a questo punto, potremmo agevolmente connotare come un «contro-oggetto» che si dà in una «contro-esperienza»⁶³. «Insopportabile» e «inguardabile», il fenomeno saturo riconduce il *donné* «ad un ordine 'reale'» che si produce come «rovescio del visibile»⁶⁴.

«Insopportabile» per un eccesso di intensità, il fenomeno saturo comporta una «percezione dell'eterogeneo, in cui ogni grado si smarca per soluzione di continuità con il

57 Ivi, p. 47, tr. it. cit., p. 35.

58 Ivi, p. 82 nota 2, tr. it. cit., p. 67 nota 110.

59 Ivi, p. 276, tr. it. cit., p. 243.

60 Ivi, p. 298, tr. it. cit., pp. 262-263. Cfr. C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata* cit., pp. 105-106: «L'intento *marionien* sembrerebbe essere chiaro: svincolare completamente ogni problematica della correlazione tra apparire e ciò che appare dalla soggettività e ancorarla nella donazione, decidendo tale ancoramento con prestiti linguistici husserliani ma anche, per un certo verso, andando 'oltre' Husserl. Perché? Per ricondurre la fenomenalità del fenomeno alla pura donazione strappandola alla soggettività trascendentale e, dunque, alla coscienza».

61 Ivi, pp. 107-108, corsivo mio.

62 Ivi, p. 278, tr. it. cit., p. 244: «l'eccesso di intuizione rende impossibile la vista di un oggetto».

63 C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata* cit., pp. 232-234.

64 Ivi, p. 243.

precedente, dunque attraverso una novità assolutamente singolare»⁶⁵, la percezione, cioè, di un'eterogeneità non totalizzabile e tale da rendere inutili adombramenti, anticipazioni e, insomma, ogni operazione di sintesi – ancorché dilazionata – da parte della coscienza: «davanti a questo eccesso, la percezione non solo non può più anticipare quanta intuizione riceverà, ma soprattutto non può sopportare i gradi più elevati di intuizione [...]. Si tratta in effetti di un visibile che il nostro sguardo non può sostenere»⁶⁶.

«Inguardabile», pertanto, il fenomeno saturo presenta le caratteristiche di un «fenomeno non oggettivo o più esattamente non oggettivabile»⁶⁷ dalla coscienza, al punto tale da, paradossalmente, darsi a *vedere* senza, tuttavia, lasciarsi *guardare* («*re-garder*»: laddove «*garder*» indica, oltre a «vedere» in senso stretto, anche «sorvegliare» e «custodire»)»⁶⁸.

A questo punto, che cosa propriamente è «fenomeno saturo»? A quale classe di fenomeni si riferisce? Detto brevemente, nell'impossibilità di approfondire qui questo campo, il fenomeno saturo rinvia all'«evento critico» e all'«evento eucaristico»⁶⁹ e alla distinzione, operata tematico da Marion, tra «idolo» e «icona»⁷⁰.

Cristo, secondo le parole di Paolo di Tarso, quindi fin dai gesti inaugurali dell'invenzione del cristianesimo, si connota come «icona del dio invisibile»: «Il che implica, dunque, che, anche se presentato dall'icona, l'invisibile resta sempre invisibile; non invisibile perché non colto dalla mira [...], ma perché si tratta di rendere visibile questo invisibile come tale [...]»⁷¹. Qui, l'impossibilità di un'esperienza soggettiva di «fenomeni» che rimandano a «oggetti» non dipende tanto da una miopia dello sguardo, quanto da un *surcroît*, o un eccesso, dell'intuizione donatrice, tale da «squalificare ogni concetto»⁷².

La «fenomenologia della donazione» si risolve, pertanto, in una «pragmatica teologica dell'assenza» che resiste ad ogni «metafisica della presenza»⁷³ completa del dato alla/nella coscienza. Ma, e questo è utile per il confronto che stiamo tentando, il tema dell'assenza e della distanza coesiste del tutto – e non potrebbe essere diversamente – con il dogma teologico della «presenza reale» del corpo di Cristo nell'ostia consacrata. Tale dogma, infatti, comporta una analogia duplice dinamica di *ostensione* e di *ritiro* che caratterizzerebbe, per l'appunto, gli «oggetti» di cui tratta Harman; Cristo, in altri termini, offerto senza residui nelle *qualità sensuali* dell'ostia, si presenta in esse pur nella sua incommensurabile distanza e invisibilità:

65 J.-L. Marion, *Étant donné* cit., p. 284, tr. it. cit., p. 250.

66 Ivi, p. 285, tr. it. cit., p. 251.

67 Ivi, p. 289, tr. it. cit., p. 263.

68 *Ibidem*, tr. it. cit., p. 264: «per vedere, non bisogna tanto percepire attraverso il senso della vista [...] quanto ricevere in esso ciò che [...] si offre alla visibilità [...]. Al contrario, per guardare, si tratta di poter conservare il visibile così visto, sotto il controllo di colui che guarda».

69 È il motivo sviluppato nell'opera *Dieu sans l'être* cit. e ripreso e rimodulato, oltre che in *Étant donné* cit., in *De surcroît* cit., pp. 192 sgg., in particolare con riferimento alla «teologia mistica» di Dionigi Pseudo-Areopagita.

70 L'idolo «consegna il divino commisurandolo alla misura di uno sguardo umano» (J.-L. Marion, *Dieu sans l'être* cit., p. 24, tr. it. cit., p. 29), mentre l'icona si caratterizza come una sorta di apparizione di ciò che, strutturalmente, non può apparire: «mentre l'idolo dipende dallo sguardo che lo mira, l'icona convoca la visione lasciando che il visibile [...] si saturi a poco a poco di invisibile. L'invisibile sembra, appare in una sembianza [...] che però non lo riduce mai all'acqua stagnante del visibile» (ivi, p. 28, tr. it. cit., p. 32).

71 Ivi, p. 29, tr. it. cit., p. 33.

72 «desqualifie[r] tout concept» (J.-L. Marion, *De surcroît* cit., p. 192).

73 Ivi, p. 189.

Ciò che l'ostia consacrata impone, o meglio rende possibile, è appunto l'esteriorità irriducibile del presente che Cristo ci fa di se stesso con questa cosa che diventa il suo corpo sacramentale. Solo chi non vuole aprirsi alla *distanza* può non riconoscere che questa esteriorità, lungi dall'impedire l'intimità, la rende possibile evitandole di sprofondare nell'idolatria. Solo la distanza, mantenendo uno scarto distinto tra i termini [...], rende possibile la comunione, e media immediatamente la relazione⁷⁴.

La svolta teologica della riflessione di Marion si presenta, pertanto, come una radicalizzazione di alcune istanze della fenomenologia, tale, però, da capovolgerne le intenzioni di base. L'eccesso di manifestazione produce, in effetti, un'*affezione* che non si risolve in una *com-prensione*: la «cosa stessa», in «carne e ossa», ora, è paradossalmente tale proprio in virtù della distanza incolmabile che segnala al soggetto che ne subisce l'affezione – e che Marion ribattezza come *adonné*.

C'è, tuttavia, da domandarsi se una *teologia apofatica* di questo genere sia sovrapponibile senza residui a una filosofia realista – cosa che, probabilmente, Marion non accetterebbe – o se, piuttosto, non ne rappresenti una possibile, involontaria ricaduta – cosa che, altrettanto probabilmente, non accetterebbe, questa volta, Graham Harman.

5. Conclusioni

Uno dei primi aspetti che possiamo rilevare nella disamina congiunta della filosofia di Graham Harman e di quella di Jean-Luc Marion è che il termine «oggetto» si presenta nei due autori con significati diversi che non vanno sovrapposti né confusi: per Marion, l'oggetto è l'*objectum* o il *Gegenstand* della rappresentazione, ossia quello già criticato da Heidegger; per Harman, viceversa, l'oggetto è esattamente ciò che si sottrae sempre ad ogni rappresentazione compiuta – ed è, al limite, più simile a *das Ding* di cui tratta Heidegger nella sua riflessione matura, ancorché passato, in Harman, attraverso la «cosa» husserliana. Tuttavia, riteniamo corretto sottolineare le analogie tra l'oggetto di Harman e il fenomeno saturo di Marion, in quanto *contro-oggetto* che «appare in senso contrario rispetto alle condizioni di possibilità dell'esperienza»⁷⁵.

Tutto ciò appare particolarmente nella lettura harmaniana dell'«oggetto» lovecraftiano – i «Grandi Antichi» e in generale i mostri del suo bizzarro *pantheon*. Come è stato ricordato, infatti, l'aggettivazione compulsiva di Lovecraft, più connotativa che descrittiva, produce, oltre che effetti di invisibilità, come una sorta di rimbalzo in un'esperienza soggettiva – nei protagonisti dei suoi racconti, nonché nello stesso lettore – di incomprendibilità e, proprio per questo, di autentico orrore. In tal caso, non è forse azzardato proporre che quanto si può dire dei mostri di Lovecraft si addice particolarmente bene a quanto Marion direbbe del «fenomeno saturo»:

L'occhio non percepisce più tanto l'apparizione stessa del fenomeno saturo, quanto la perturbazione che essa provoca nelle condizioni comuni dell'esperienza, al modo in cui un eccesso di luce non si vede direttamente sulla carta fotografica, ma si inferisce direttamente dalla sovraesposizione, o come la velocità di un

74 J.-L. Marion, *Dieu sans l'être* cit., pp. 238-239, tr. it. cit., pp. 207-208.

75 J.-L. Marion, *Étant donné* cit., p. 300, tr. it. p. 265.

mobile, irrappresentabile su un'immagine fissata, vi appare tuttavia attraverso la mediazione del «mosso» che la sua stessa irrappresentabilità disegna sulla carta.⁷⁶

Troviamo, anche qui, quella che secondo Harman è la frattura tra l'oggetto e le sue *qualità reali* da un lato, e le qualità *sensuali* catturate nell'esperienza sensibile dall'altro. Un oggetto «non è» le sue qualità, anche se non può esistere senza queste e, allo stesso modo, l'oggetto «non è» l'insieme di effetti che produce o di tracce che lascia, anche se non esiste oggetto che non produca effetti o lasci tracce⁷⁷.

Piuttosto, direbbe Marion, tali effetti e tali qualità non sarebbero che «tracce reificate» in cui non si esprime nulla dell'oggetto, ma si testimonia, al contrario, dell'impotenza del soggetto «a costituire qualsiasi cosa in forma di oggetto»⁷⁸. E come la scrittura teologica non può che esercitarsi come *trasgressione* della (sua) scrittura stessa – «la scrittura teologica [...] continua a trasgredire se stessa, così come la parola teologica si nutre del silenzio»⁷⁹ – così «la OOO sostiene che il linguaggio letterale sia *sempre* un'ipersemplificazione, perché descrive le cose nei termini di proprietà letterali definite, anche se *gli oggetti non sono mai semplicemente un insieme di proprietà letterali*»⁸⁰.

Se le movenze prospettate dai due autori presentano più di qualche analogia, diventa inevitabile porsi qualche domanda sulla possibilità e sulla portata della OOO. Posto che, ovviamente, non c'è nulla di male nel «fare della teologia», si riconoscerà di buon grado nel pensiero di Marion un'exasperazione della fenomenologia che la capovolge in un'ontologia (tutta da definire, ma non è possibile farlo qui). Meno facile sarà, tuttavia, rintracciare un'ontologia «realista» o anche solo «orientata agli oggetti» intesi come «cose in sé» che precedono ed aggirano l'esperienza che se ne potrebbe avere – ridotta, quindi, a mero surrogato di qualcosa che si è già sempre ritratto – o che restano in disparte rispetto alle stesse condizioni della loro conoscibilità.

Ma se anche accettassimo questa possibilità, dovremmo domandarci se un'autentica OOO non coincida con i sentieri di una teologia negativa, ancorché passata attraverso

76 *Ibidem*. Si vedano almeno due passi, ricavati dai racconti di Lovecraft, in cui questa dinamica di affezione nell'incongruenza di un'apparizione compare pienamente, assieme ad un andamento del discorso che riprodurre quasi parodisticamente quello di una *teologia apofatica*: «La Cosa è indescrivibile: non esiste una lingua per simili abissi di follia urlante e antichissima, per simili contraddizioni soprannaturali della materia, della forza e dell'ordine cosmico»: H.P. Lovecraft, *Il richiamo di Cthulu* cit., p. 1159; «La cosa, però, in quel momento distoglieva l'attenzione da ogni altra immagine. Sarebbe banale e non del tutto esatto dire che nessuna penna umana potrebbe descriverla, però si può dire correttamente che non potrebbe essere visualizzata in modo troppo vivido da nessuno le cui idee relative all'aspetto e alla figura sono troppo legate alle comuni forme di vita di questo pianeta e delle tre dimensioni conosciute»: H.P. Lovecraft, *L'orrore di Dunwich*, in *Tutti i romanzi e i racconti* cit., p. 1300.

77 Questo nesso tra l'oggetto e la sua traccia – di matrice levinasiana, ma non è possibile approfondirlo qui – è piuttosto chiaro nella formulazione, ancorché piuttosto immaginosa, della OOO proposta da T. Morton, di cui si veda in particolare *Hyperobjects: Philosophy and ecology after the end of the world*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013, p. 87, tr. it. di V. Santarcangelo, Roma, Nero, 2018, pp. 116-117: «[i]l dinosauro lascia un'impronta nel fango: l'impronta non coincide con il dinosauro [...]. Le tracce di dinosauro iniziano a imprimeri già mentre il dinosauro è ancora in vita. Persino il dinosauro non si conosce del tutto, ma solo in una versione approssimata che campiona e modifica il suo essere [...]. Perché c'è un dinosauro reale che si ritrae persino da se stesso [...]. Il dinosauro è chiuso, secretato, indicibile – persino a se stesso».

78 J.-L. Marion, *Étant donné* cit., p. 301, tr. it. cit., p. 266.

79 J.-L. Marion, *Dieu sans l'être* cit., p. 9, tr. it. cit., p. 17.

80 G. Harman, *Object-oriented ontology* cit., p. 37, tr. it. cit., p. 45.

una lettura intenzionalmente «eretica» di Husserl: e se questa teologia, e solo questa, fosse un'autentica ontologia realista? Se il modo più preciso e compiuto di riferirsi agli «oggetti» fosse una tale teologia negativa⁸¹? Se «Oggetto», in quanto tale, fosse propriamente solo Cristo, o al limite l'ostia consacrata? Tutto questo richiederebbe un «supplemento di indagine» che in Harman, tuttavia, manca, non tanto perché la sua filosofia avrebbe già preso le distanze da ogni teologia, quanto perché, temiamo, egli *non ne sappia nulla*; se è così, la OOO sarebbe una teologia inconsapevole e, pertanto, *ingenua*, perché incapace di fare i conti con l'impiego di paradigmi che, tuttavia, pretenderebbero di andare in direzione opposta alla sua: la fenomenologia di Marion, infatti, non è, né vuole essere, una filosofia realista (come, del resto, non lo era, né voleva esserlo, quella di Husserl).

In altri termini: la ristrettezza di un orizzonte filosofico che vorrebbe muoversi attraverso una radicalizzazione «eretica» (e, senz'altro, legittima, oltre che non del tutto arbitraria, pur tenuto conto delle riserve espresse sopra) della fenomenologia husserliana e dell'ontologia heideggeriana, senza essere completamente al corrente di quegli esiti ontologici e teologici, soprattutto in Francia, della fenomenologia volti a ridimensionare il potere *com-prendente* della rappresentazione rispetto a un'eccedenza la cui effettualità coesiste con il suo ritrarsi⁸², finisce con il produrre dei contraccolpi sullo stesso progetto di una OOO che resta, pertanto, *indeterminata* nelle categorie che impiega e nello stesso «orientamento» che pure vorrebbe suggerire.

Sotto l'ottica qui proposta, la OOO appare ancora solo come un *cantiere* o come un *intento* il cui *progetto* resterebbe ancora tutto da delineare – certo interessante e meritevole di attenzione, ma ancora bisognoso di un chiarimento e di un approfondimento del *sensu* delle categorie che mette sul tappeto.

81 È, del resto, lo stesso Harman a rintracciare nello Pseudo-Dionigi un «ottimo esempio» del suo discorso circa «l'accesso *indiretto*» agli oggetti: cfr. *ivi*, pp. 62-63, tr. it. cit., p. 64.

82 Penso alla già citata controfenomenologia della traccia in Levinas, o, in un contesto non teologico, alle letture lyotardiane del sublime kantiano: cfr. E. Levinas, *La trace de l'autre*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 19743, pp. 187-202, tr. it. di F. Sossi, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Milano, Raffaello Cortina, 1998, pp. 215-233; J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991.

PARTE III
NEO-MATERIALISMO PERFORMATIVO

HARAWAY CON BARAD. PER UN NEOMATERIALISMO POSTUMANISTA

ILARIA SANTOEMMA¹

Le *physalia physalis* sono invertebrati marini, creature acquatiche spesso confuse con le parenti meduse a causa della loro morfologia viscida e tentacolare nonché per la loro elevatissima capacità urticante. Popolando i mari insieme ad altre centinaia di specie di sifonofori, queste strane creature sono assemblaggi alquanto atipici, forme di vita eterogenee, ma fortunate. In effetti, le *physalia* non sono organismi unici pluricellulari, ma sono composte da ben quattro polipi specializzati; per sopravvivere si affidano a un meccanismo di aggregazione di individui mutuamente dipendenti. È grazie alla loro composizione organico-materica, assemblaggio di parti differenti, che le caravelle marine (così chiamate perché la morfologia della loro vela leggera e galleggiante mima quella delle imbarcazioni portoghesi) possiedono forme impattanti di *agency* che sfuggono ai canoni maggioritari del pensiero filosofico moderno. La materialità simbiotica che le anima si situa in un groviglio agenziale non assimilabile né al finalismo orientato a scopi di un intelletto aprioristico, né a forme di agenzialità intenzionali e/o volontariste. La caravella dei mari è un esempio vivente delle connessioni materiali che la corrente di pensiero emergente del neomaterialismo indaga attraverso approcci sfaccettati, ma legati dalla comune esigenza di pensare epistemologie e ontologie della materia radicalmente nuove.

Facendo tesoro, ma superando la svolta paradigmatica del post-strutturalismo, le varie voci che animano il nuovo materialismo operano uno scarto epistemologico diffratto², riformulando la domanda «Cosa può un corpo?» e trasformandola in «Cosa può, davvero, la materia?». Che si tratti di assemblaggi intra-attivi, prospettive vitaliste o degli iperoggetti terrestri³, il compito di un materialismo «nuovo» è appunto quello di superare l'o-

1 Istituto Dirpolis – Scuola Superiore Sant’Anna di Pisa, ilaria.santoemma@santannapisa.it

2 La diffrazione è un fenomeno fisico che riguarda la propagazione delle onde. Il fenomeno è riscontrabile nell’infrangersi delle onde (sonore, radio, ma anche quelle delle superfici liquide come l’acqua) su di un ostacolo. Si è osservato come la propagazione delle onde non si arresta, ma genera anzi sempre nuove matrici generative da cui, in maniera appunto diffratta/differenziale, partire. Il fenomeno è oggetto degli studi della meccanica quantistica ed è in uso nelle autrici che lo impiegano come un concetto/strumento metodologico per spiegare l’idea di intra-attività. Per una prima disambiguazione dell’uso di questo concetto nelle epistemologie e ontologie neomaterialiste di matrice femminista si veda: E. Geerts - I. van der Tuin, *Diffraction & reading diffractively*, «New Materialism Almanac», 2017, <https://newmaterialism.eu/almanac/d/diffraction.html>; per l’uso che ne fa Barad, riprendendo Donna Haraway e Trinh T. Minh-ha si veda: K. Barad, *diffracting diffraction: Cutting together-apart*, «Parallax» 20 (2014), 3, pp. 168-87.

3 Ci si riferisce qui alle principali correnti che animano l’attuale dibattito neomaterialista; dal vitali-

rizzonte della razionalità moderna occidentale, figlia delle svolte epistemico-scientifiche del cartesianesimo e della fisica classica newtoniana. I limiti ereditati da queste tradizioni si rintracciano nel riduzionismo ontologico che derubrica la materia a superficie oggettivamente individuabile, fundamentalmente inerte, perciò malleabile; una materia si pullulante di enti, ma enti finiti e razionalizzabili, organizzabili in esercizi tassonomici e quindi sussumibili nelle reti di estrazione e produzione di valore. Non a caso, il neomaterialismo in oggetto in questo saggio incontra un altro pensiero post-moderno che ha posto al centro le potenzialità dei corpi e delle soggettività marginali: il pensiero femminista. L'incontro fra il femminismo contemporaneo e il neomaterialismo di Haraway e Barad è un incontro postumanista. Nel dibattito contemporaneo, c'è ancora molta confusione intorno a questa dicitura. Postumano, postumanesimo, post-umano⁴: le concettualità che ruotano intorno al proliferare di queste accezioni sono spesso travisate e a volte abusate. Per dovere di disambiguazione, introduciamo qui brevemente i *Posthuman Studies*, ambito a cui ci riferiamo, come una branca di studi diffusa nel mondo della ricerca nordamericana e anglosassone e che assume ormai un ruolo rilevante anche nel panorama scientifico europeo in virtù della critica serrata che questa corrente di studi conduce rispetto al concetto moderno di «Uomo», ai suoi attributi riflessivi e al dominio prometeico di *anthropos* rispetto a uno spazio naturale «estraneo»⁵. Il postumanesimo che attraversa le epistemologie femministe contemporanee è, in particolare, il Postumanesimo Critico⁶ ed è anche la corrente in cui si vuole rintracciare il neomaterialismo femminista introdotto in questo saggio attraverso le ricerche di Donna Haraway e Karen Barad. Smantellando la struttura gerarchica che attraversa i dualismi dominanti nel pensiero moderno e tardo moderno, il postumanesimo critico assume sempre di più oggi specifiche post-antropocentriche, decoloniali e antispe-

simo e dal materialismo generativo di Bennett e Coole, alla *Object-Oriented Ontology* di Morton, fino al neomaterialismo femminista variamente declinato in autrici come Haraway, Barad (il cui pensiero è in esame in questo saggio), Alaimo, Hekman e, con sfumature postumaniste e post-antropocentriche, in Kirby e Frost.

- 4 Per una prima introduzione al tema si veda F. Ferrando, *Il postumanesimo filosofico e le sue alterità*, Pisa, ETS, 2016.
- 5 Fra i principali riferimenti: K.H. Hayles, *How we became posthuman*, Chicago - London, The University of Chicago Press, 1999; N. Badmington (ed.) *Posthumanism*, London, Palgrave, 2000; R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002; S. Herbrechther, *Posthumanism: A critical analysis*, London, Bloomsbury, 2013; R. Braidotti, *The posthuman*, Cambridge - Malden, Polity, 2013, tr. it. di A. Balzano, Roma, DeriveApprodi, 2014. Per il panorama italiano si veda anche E. Baioni - L.M. Cuadrado Payera - M. Macelloni, *Abbecedario del postumanesimo*, Milano, Mimesis, 2021.
- 6 Per il Postumanesimo Critico femminista si vedano, fra gli altri: P. MacCormack, *Posthuman ethics: Embodiment and cultural theory*, London - New York, Routledge, 2012; C. Åsberg - R. Braidotti (eds.), *A feminist companion to the posthumanities*, Berlin, Springer, 2018; R. Braidotti, *A theoretical framework for the critical posthumanities*, «Theory, Culture & Society» 36 (2019); 6, pp. 31-61. I testi delle autrici a cui si riferisce questo saggio e che hanno contribuito a definire questo campo di studi sono senz'altro: K. Barad, *Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter*, «Signs» 28 (2013), 3, pp. 801-31, tr. it. di R. Castiello, in *Performatività della natura. Quanto e queer*, Pisa, ETS, 2017, pp. 31-59; 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; D.J. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©Meets_OncoMouse™: Feminism and technoscience*, New York - London, Routledge, 1997, tr. it. di M. Morganti, Milano, Feltrinelli, 2000; D.J. Haraway, *The promises of monsters: A regenerative politics for inappropriate/d others*, in L. Grossberg - C. Nelson - P.A. Treichler (eds.), *Cultural studies*, New York - London, Routledge, 1992, pp. 295-337, tr. it. di A. Balzano, Roma, DeriveApprodi, 2019.

ciste, tese a destrutturare il soggetto di conoscenza moderno e la sua omeostasi. Ragionando più ampiamente su soggettività non-umane e agenzialità immanenti al dinamismo della materia, questa lente postumanista mette a fuoco i limiti del concetto monolitico di umano di un certo umanesimo di matrice illuminista, problematizzando di conseguenza l'inadeguatezza che sorge dal misurare sui soli fatti socio-culturali dell'umano tutte le potenzialità dell'alterità. Il Postumanesimo Critico – al crocevia col neomaterialismo femminista che ne costituisce una parte fondamentale – esplora i nessi naturalculturali (per usare un lessico coniato da Haraway), le zone di contatto e prossimità fra umano e non umano, i sistemi dinamici delle relazioni fra vivente e non e le interconnessioni agite e agenti in/da questi. Inoltre, è anche dal ripensamento stesso degli artefatti tecnici fuori da una cornice prometeica che nasce una prospettiva epistemologica di valutazione dell'alterità che comprende, oltre alle soggettività più disparate, quegli ingranaggi materici a lungo considerati superfici inerti.

Sulla scia di questa corrente di pensiero, il rinnovato interesse per la materia ha una vocazione transdisciplinare; filosofico politica, etica, ma anche ecologica, laddove alcuni discorsi egemonici riguardo un Antropocene eccessivamente antropomorfo⁷ rimuovono dalla scena le miriadi di soggettività relazionalmente connesse negli equilibri alterati del pianeta. Pensare-con⁸ la materia, secondo le/i pensatrici neomaterialiste, permette di spostare il focus dal soggetto umano alle relazionalità da sempre agite dalle soggettività storicamente «altre» da esso. Così facendo possiamo comprendere meglio come le *agency* umane siano imbrigliate con quelle di creature, sostanze e sistemi non umani⁹. Ecco dunque, che la caravella dei mari è una figurazione¹⁰ che ci guida attraverso il pensiero di due scienziate-filosofe che hanno contribuito a gettare le basi di ciò che attualmente chiamiamo neomaterialismo femminista: Karen Barad e Donna Haraway. La vocazione ecodelica¹¹ di questa creatura è alla base del pensiero in continuo scambio delle due pensatrici, sia scienziate che filosofe, le quali, attraverso gli strumenti transdisciplinari della biologia (Haraway) e della fisica quantistica (Barad), hanno dato voce ai sistemi dinamici della materia che sono al cuore di un nuovo materialismo di matrice post-dialettica.

7 Cfr. S. Alaimo, *Exposed: Environmental politics and pleasures in posthuman times*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016.

8 Cfr. D.J. Haraway, *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*, Durham - London, Duke University Press, tr. it. parz. di C. Durastanti - C. Ciccioni, in *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Roma, Nero, 2019. Il concetto di *thinking-with* verrà approfondito più avanti nel saggio.

9 Cfr. S. Alaimo, *Exposed* cit. Un estratto del saggio di Alaimo tradotto in italiano è incluso in A. Balzano - E. Bosisio - I. Santoemma (a cura di), *Conchiglie, pinguini, staminali. Verso futuri transpecie*, Roma, DeriveApprodi, 2022, pp. 207-238.

10 Il concetto di figurazione è stato coniato da Haraway ed è oggi largamente in uso negli studi neomaterialisti, femministi, postumanisti. Per una sua migliore comprensione si veda L. Borghi, *Se il mondo è un dialetto chiamato metafora*, introduzione a D.J. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©Meets_OncoMouse™*, tr. it. cit., pp. 11-23. L'uso delle figurazioni come metafore non rappresentative è chiarito più avanti nel saggio.

11 Riprendiamo questo concetto dal saggio di Stacy Alaimo (vd. nota 7), pensatrice i cui studi contribuiscono oggi alla formulazione femminista ed ecologista del neomaterialismo. Il termine «ecodelico» è a sua volta impiegato dall'autrice nel senso specifico attribuitogli da Richard Doyle, il quale ha coniato il termine «ecodelico» (*ecodelic*) nel suo libro *Darwin's pharmacy: Sex, plants, and the evolution of the noosphere*, Seattle, University of Washington Press, 2011. Doyle riscontra come nello stato dell'esperienza psichedelica si verificherebbe spesso questa esperienza «ecodelica», ovvero lo stato di interconnessione e immersione con/nel mondo.

Con il presente saggio si proverà quindi a indagare in via preliminare tre snodi teorici attraverso i quali leggere insieme il pensiero di Haraway e Barad, sostenendo come la loro riflessione possa essere inquadrata attraverso il medesimo piano di riflessione che ci proponiamo qui di nominare neomaterialismo postumanista. In particolare, rintracciamo questi concetti nei seguenti nessi: la comune riflessione onto-epistemologica su natura e materia, la ristrutturazione del binomio materiale-discorsivo dal quale scaturisce la critica agli strascichi socio-costruttivisti che viziano alcuni modelli filosofico-politici (tra cui la *gender performativity* di Butler) e infine il dialogo esistente fra due dei concetti cardine delle filosofe, rispettivamente il realismo agenziale di Barad e il compostismo di Haraway.

1. Nuove epistemologie fra natura e materia

Ne *Le promesse dei mostri* (1992) Donna Haraway, pioniera del femminismo anti-specista e postumanista, si chiedeva: «Chi parla per il giaguaro?». Tracciando l'eredità per un vastissimo proliferare di studi transdisciplinari in ottica femminista, Haraway ha ispirato generazioni di femminismi a porsi domande simili, sempre più a contatto col non-umano e la materia. Oggi quesiti quali «chi parla per le cellule ovariche?», «Chi per l'appropriabilità dei corpi di umane e mammifere?» e «chi», ancora, «per la viscosità delle acque inquinate nelle miniere di fosforo?» intersecano buona parte dei femminismi attuali¹². È grazie alle trame del pensiero di questa studiosa, al suo invito a «materializzare nuovi tropi»¹³, che tecnoscienza ed epistemologie situate sono piani di riflessione indispensabili ai femminismi contemporanei.

Il punto di partenza per inquadrare il neomaterialismo che emerge dal dialogo fra Haraway e Barad si può rintracciare in un unico *fil rouge* che tiene insieme vecchi e nuovi quesiti del pensiero femminista, dai quali emerge oggi il quadro polifonico di ontologie materialiste. Da sempre, infatti, i femminismi hanno messo a fuoco i corpi incarnati individuando in essi la «superficie d'iscrizione degli avvenimenti»¹⁴. Questo filo si tende fino alle riflessioni sui nessi corpo-potere dei dispositivi sesso-semiotici¹⁵, del binarismo di genere, e ancora delle forme riproduttive biologiche e sociali, le quali, variamente, riconoscono nei corpi sessuati al femminile una forza lavoro sommersa e originaria¹⁶. Pensare la *materia* è sempre stata, dunque, un'esigenza del pensiero femminista. Anche

12 Cfr. M. Cooper - C. Waldby, *Clinical labor: Tissue donors and research subjects in the global bioeconomy*, Durham - London, Duke University Press, 2014, tr. it. di A. Balzano, Roma, DeriveApprodi, 2015; A. Balzano, *Per farla finita con la famiglia*, Milano, Meltemi, 2021; V. Kirby (ed.), *What if culture was nature all along?* Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017; S. Alaimo, *Exposed cit.*, e *Bodily natures: Science, environment, and the material self*, Bloomington, Indiana University Press, 2015.

13 D.J. Haraway, *Modest_Witness cit.*, p. 113, tr. it. cit., p. 156.

14 M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in S. Bachelard et al., *Hommage à Jean Hypolite*, Paris, Press Universitaires de France, 1971, p. 154, tr. it. di A. Fontana - P. Pasquino, in *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977, p. 37.

15 Cfr. L. Parisi, *Abstract sex: Philosophy, biotechnology and mutations of desire*, London, Bloomsbury, 2004.

16 Sul tema della riproduzione sociale e/o accumulazione originaria si veda: S. Federici, *Caliban and the witch: Women, the body and primitive accumulation*, New York, Autonomedia, 2004, tr. it. di L. Vicinelli, Milano, Mimesis, 2015.

nei contesti in cui la stessa, incarnata in corpi a volte docili, a volte sessualizzati e normati, appariva come denaturalizzata¹⁷, ma comunque al centro di una serie di riflessioni sui rapporti di potere iscritti nelle gerarchie patriarcali, capitaliste o nella razionalità iperilluminista. Se oggi le epistemologie femministe sono in grado di porre *nuove* domande, è anche grazie alle molteplici riflessioni che, pur da prospettive differenti, nascono come germi invadenti nel bacino del pensiero umanista e fallogocentrico¹⁸. In questo contesto, i saperi e le pratiche femministe proliferano nell'esigenza di una rilettura del rigido dualismo natura/cultura che permea la razionalità occidentale, ribaltando la prima a sfavore del presunto destino biologico (come quello della maternità e/o della riproduzione eteronormata), e la seconda come costruito lontano da qualsivoglia cornice performativa non conforme. Questa mappatura a ritroso non è un mero esercizio di stile: ci mostra invece come è su queste radici politico-epistemiche che si regge l'approdo odierno ad un nuovo materialismo, in continuità alle prospettive femministe e senza adesioni dogmatiche a una sola di esse.

Seguendo le orme di van der Tuin e Dolphijn¹⁹, chiariamo fin da subito che questo materialismo non collima con il materialismo storico di matrice marxiana, non è una sua revisione o una sua critica. Il neomaterialismo delle autrici oggetto di questo saggio è piuttosto un'urgente riflessione sulla necessità di fuoriuscita dalla ragione rappresentativa e dai dispositivi linguistici che scorporano la relazione fra l'oggetto, il significato, l'ente materico. A partire dagli anni '80, sulla scia delle riflessioni sull'epistemologia situata di Haraway e con le successive ricerche di Barad, le nostre autrici hanno compreso come rivolgere l'attenzione alla materia «che conta»²⁰ inauguri una prospettiva epistemologica e ontologica che riesce a catturare meglio le soglie di prossimità del materiale e del discorsivo. L'urgenza di questa corrente di pensiero è quella di una comprensione meno etnocentrica e universalizzante dei modelli epistemiche ed antropologici e di come, spesso, la loro limitatezza tenda a destrutturare la materia, spogliarla della sua agenzialità, permeando quindi rapporti di assimilazione, estrazione, produttivismo della materia stessa. Nel pensiero di Haraway e Barad si annidano i grovigli – gli *entanglement*, dal lessico della fisica quantistica – che riconducono i femminismi contemporanei verso una onto-epistemologia che avvicina la natura, decostruita e svuotata dei suoi principi pacificatori primordiali, alla materia. Le biografie delle due autrici sono determinanti: il loro posizionamento di scienziate le ha condotte verso importanti riflessioni sulla scienza e sui processi di validazione scientifica, che entrambe comprendono seppur da prospettive diverse – quelle della biologia e della fisica – come pratiche di materializzazione e con-

17 Riprendiamo questa espressione di I. Caleo (*Dentro le turbolenze espressive della materia, Una cartografia di nodi critici tra materialità, performativo, assemblaggi, artificio e corpi non umani*, in EcoPol (a cura di), *Bodymetrics. La misura dei corpi*, s.l., IAPH Italia, quaderno uno, *natura|cultura|artificio*, 2018, pp. 63-100) per enfatizzare una certa propensione a problematizzare gli aspetti culturali prima di quelli «naturali». Questa espressione non trova però posto nelle genealogie ed epistemologie a cui ci riferiamo qui (Haraway e Barad) che fondano la loro riflessione su un'inscindibilità dei due termini in virtù di un continuum onto-epistemologico naturalculturale.

18 Riprendiamo questo termine nel senso in uso in Cavarero, Irigaray e Braidotti. Si veda in particolare: A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano, Feltrinelli, 2000.

19 R. Dolphijn - I. van der Tuin, *New materialism: Interviews & cartographies*, Ann Arbor, Open Humanity Press, 2012, p. 87.

20 Riportiamo la resa italiana più in uso dell'ormai famoso gioco di parole di Barad «matter that matters» o «how matter comes to matter». Cfr. *Posthumanist performativity* cit. e *Meeting the universe halfway*, Durham - London, Duke University Press, 2007.

nessione epistemologica, tecnica e «naturale» e che impediscono, parafrasando Haraway «ogni diretta osservazione e localizzazione della natura»²¹. Fondare la riflessione epistemologica sulla «situatatezza»²² dei saperi e sulla loro contraddittorietà e conflittualità piuttosto che su comparti asettici, segna l'avvio della critica al dualismo natura-cultura, dualismo che viene letto, appunto, sempre in continuità. Leggiamo quindi questo neomaterialismo come parte del dibattito contemporaneo critico sulla dicotomia natura-cultura, inteso però oltre il suo senso etno-specifico e antropocentrato; lo sguardo postumanista incontra una rivalutazione di quelle che Haraway chiama *humusità*²³ terrestri e/o ingranaggi cyborg. In breve, materialità non umane e persino non-organiche. Per Haraway e Barad la natura-materia non è un foglio bianco; non è campo di appropriazione indiscriminata né maestosa riserva autocontenuta, perché «non c'è giardino, non è mai esistito. In origine non c'è nome e non c'è tocco»²⁴. Il dialogo fra Haraway e Barad è un dialogo postumanista perché, in primo luogo, osa pensare un'ontologia che non si limiti al mero studio della natura dell'essere, spezza i dualismi costituiti del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto e supera la dicotomia cartesiana che attribuisce uno status inferiore all'estensione dei corpi, invece situati, incarnati e storici. Ingarbugliati in materializzazioni transspecie, tutti i piani di estensione materiale, anche quello dello sguardo scientifico che «misura», sono riconosciuti a partire da un'agenzialità inassimilabile a un centro monolitico. Al cuore del pensiero di queste due autrici vi è il riconoscimento della capacità dirompente che la materia, organica e inorganica, mette in campo, ovvero quella di agire ed essere affetti, di strutturare tutte le relazioni di prossimità e reciprocità nel mondo in cui siamo immerse/i, «come parte della natura stessa che tentiamo di comprendere»²⁵. La natura-materia è compresa entro una formulazione ontologica relazionale, non dissimile da altre ontologie contemporanee – come quelle deleuziane o simondoniane. La differenza però sta nel sostituire alla mera processualità, al divenire, una sostanziale emergenza agenziale (che la avvicina molto all'etica) e, all'esistenza pre-individuale delle «cose», la connessione intra-dipendente fra enti e pratiche, pullulanti di assemblaggi e soggettività.

La centralità della natura come campo artefattuale è presente trasversalmente agli scritti di Haraway. Nate dallo scambio fertile con Bruno Latour e Isabelle Stengers, le riflessioni sulla scienza di Haraway pongono le basi per una critica all'oggetto naturale come ritratto pacifico e razionalizzabile. Chiedendosi chi fosse a parlare per questa datità reificata e per le soggettività in essa rappresentate, la biologa ha sempre cercato di popolare i suoi saggi di soggettività disturbanti, complesse o almeno problematiche. Sono i loro vissuti, l'intrecciarsi di storia e materie, la loro parzialità a restituire quanto

21 D.J. Haraway, *The promises of monsters* cit., p. 295, tr. it. cit., p. 38.

22 Quello di *situatedness* o saperi situati è un concetto sviluppato da Haraway nel 1988 nel saggio *Situated knowledges* (tr. it. di L. Borghi, in *Manifesto cyborg*, Milano, Feltrinelli, 1999, pp. 103-134) scritto in risposta alla filosofa della scienza Sandra Harding e al suo *The science question in feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1986. In questo saggio Haraway si fa promotrice della teoria dei saperi situati, criticando il criterio di universalità che definisce la verità come oggettiva; sono, al contrario, le visioni parziali ad offrire una prospettiva multidimensionale attraverso le quali si può raggiungere un'oggettività più ampia. La prospettiva dei saperi situati ha rivoluzionato l'approccio metodologico degli studi femministi e di genere avvicinandoli ai *postcolonial studies* e agli studi culturali.

23 D.J. Haraway, *Staying with the trouble* cit., p. 32, tr. it. cit., p. 54.

24 D.J. Haraway, *The promises of monsters* cit., p. 309, tr. it. cit., p. 80.

25 K. Barad, *Meeting the universe halfway* cit., p. 67.

dall'oggettività razionalista era stato loro privato. Fra i cyborg di Haraway – figurazioni che l'autrice introduce per un generale ripensamento del valore dell'ibrido – non esistono infatti androidi o umanoidi potenziati. Le sue mostre promettenti (espressione su cui gioca il titolo di uno dei suoi saggi) sono creature come l'OncoTopo o la Bianconiglia, rispettivamente il topo geneticamente modificato per condurre le ricerche sul cancro al seno e una coniglia di laboratorio. Cavie non-nate di donna, ma generate in laboratorio, in queste creature i confini fra biologico e tecnico non sono mai netti e i loro assemblaggi sconfinano dal perimetro della loro singola esistenza. Esse sono soggettività del mondo animale, quindi «naturale», ma anche di quello della ricerca, del progresso scientifico e dell'industria farmaceutica; sono in parte irretite nelle reti di accumulazione di capitale che ruota intorno all'industria bio-tecnologica, in parte eversive rispetto a qualunque canonizzazione fissista. La natura di cui ci parla Haraway è da sempre compromessa proprio perché è già materia, agita dall'umano, dall'animale, dall'organico e dal tecnico, in un meccanismo di co-evoluzione che l'autrice mette a fuoco nella sua idea di specie compagne²⁶. L'inclusione del non-organico, la materia delle superfici dette inerti o non-viventi, non causa mai il cortocircuito che induce a pensarla come un mero spazio di transito, un luogo di tutti e di nessuno. La natura è popolosa, anzi è popolata di assemblaggi che si materializzano, è insidiata dall'alterità. Questi «altri della terra»²⁷ già al centro degli ecofemminismi, prendono posto nelle ontologie neomaterialiste in una veste diversa. Sono infatti de-essenzializzati, sono «altri significativi»²⁸ che co-abitano, con gli animali umani, lo spazio naturalculturale, che è uno spazio comune. Intendere la natura come *luogo comune*²⁹ significa in qualche modo sottrarla, e sottrarre perciò la materia, al dualismo speculativo con cui l'Umano – con i suoi specifici attributi di umano occidentale, identitario, proprietario, spesso bianco – agisce il proprio riconoscimento mediante la disgiunzione dall'altro da sé. Usando le parole di Haraway «il naturalismo trascendentale nega la realtà di un mondo pieno di agenti cacofonici e dissonanti per accontentarsi dell'immagine speculare dell'Identità»³⁰. L'atteggiamento riflessivo del soggetto umano moderno è criticato trasversalmente in entrambe le autrici che richiamano l'una la teoria dell'altra, per giungere a una declinazione di materia-natura come «un'entità collettiva irriducibilmente umana/non-umana»³¹.

Si potrebbe affermare che la specificità della materia, per come emerge in questo neomaterialismo, risiede nello squadernarsi della sua totale alterità. Ovvero, quello che siamo abituate/i a chiamare il mondo naturale non ripiega mai sull'attitudine, tipicamente occidentale, della costruzione solipsistica e autarchica del sé. Anzi, al contrario, esso prolifera. Nessun desolato campo appropriabile è assimilabile alla materia-natura per come è concepita da Haraway. La riflessività sfugge al *luogo comune* che è la natura-materia. Anche lì dove si riscontra l'esistenza di un atteggiamento «culturale» delle soggettività altre dall'umano (è il caso delle pratiche mimetiche che alcuni animali hanno sviluppato come preferenze adattive³²) questo si sviluppa nei garbugli e nella co-esistenza dinamica delle materie.

26 D.J. Haraway, *When species meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

27 Cfr. V. Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*, London - New York, Routledge, 1993.

28 Su questo tema è di estremo interesse il lavoro di F. Timeto, *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie*, Milano, Mimesis, 2020.

29 Cfr. D.J. Haraway, *The promises of monsters* cit.

30 Ivi, p. 297, tr. it. cit., p. 46.

31 Ivi, p. 311, tr. it. cit., p. 86.

32 Cfr. R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza* cit.

La natura-materia meticcia di Haraway è fonte d'ispirazione per la fisica Karen Barad, che fonda sulle epistemologie situate della biologa una lettura ontologica che per la prima volta osa riconoscere alla materia una sua propria capacità agenziale. Alla base dell'ontologia baradiana risiede il superamento dell'ontologia classica e quindi della fisica classica e della concezione atomistica della materia e del mondo. Cosa ne è della *natura della natura*? Questa è una delle domande che si pone Barad tentando un approccio che definisce onto-epistemologico e che si fonda sulla fisica quantistica. Il suo pensiero, culminato in *Meeting the universe halfway*, un lavoro che ha fatto da apripista per le declinazioni attuali del concetto di *agency*, non ragiona solo in «analogia» alla teoria quantistica, piuttosto segue la rivoluzione teorica di Bohr che risiede nel rifiutare l'esistenza delle cose come entità ontologicamente individuali, con confini e attributi netti. Secondo Barad, così come per Bohr non ha senso parlare di *relata*, cioè di parti pre-esistenti che interagiscono, allo stesso modo è necessario oggi interpretare gli *entanglement* materiali come specifiche riconfigurazioni del mondo. In esse, confini, proprietà e significati sono diversamente agiti in specifici fenomeni. L'approccio quantistico alla materia di Barad induce a pensare l'atomo come «creaturina queer»³³, oltre la mera metafisica della presenza³⁴ e l'individuazione singolare di ordinate continuità causa-effetto.

Dall'ontologia quantistica di Barad la materia emerge non solo come frutto delle pratiche discorsive, ma come una forma di relazionalità dinamica, un farsi-disfarsi di mondo³⁵. I confini della materia non sono nettamente delineati perché non fungono, in questo modello, da contraltare esteriore di nessun centro logico-astratto. La materia non è mai il supporto o il sostrato d'iscrizione di strutture discorsive o storiche, proprio per le sue dense capacità agenziali: la materia, piuttosto, materializza i fenomeni. Le materialità con le loro capacità agenziali *queerizzano* il mondo, spostano le soglie, si riformulano, sommergono e riemergono, sono parti *in itinere* di garbugli. Quella di Haraway *con* Barad è quindi una materialità, appunto, non inerte, ma nemmeno dogmaticamente viva (perché anche il non-organico, in queste autrici, possiede una propria *agency*); una materia composta e aggrovigliata, terrestre senz'altro, ma mediata dalle connessioni di corpi umani e dall'invasione di non umani e alterità, da apparati di misurazione parziali e tecno-ibridi. Una materialità, appunto, postumanista. I quanti naturali, cioè la natura già-da-sempre materia, più che concetti sono in queste autrici esperienze immersive. La materia-natura «nella sua materializzazione reiterata è un gioco dinamico di in/determinazione [...] non è mai materia risolta. È sempre già radicalmente aperta»³⁶. È per questo

33 K. Barad, *Nature's queer performativity*, «Kvinder, Køn & Forskning» 1-2 (2012), p. 29, tr. it. di R. Castiello, in *Performatività della natura* cit., p. 112.

34 Barad fa spesso chiaro riferimento a Derrida. Dai suoi lavori traspare come quella di Derrida sia una filosofia a lei cara quanto avversa. Essendo la sua «ontologia quantistica» attenta alla materia per come è, rifiuta, di Derrida, il piano della significazione e del linguaggio mai consustanziale alle capacità agenziali materiali.

35 Notiamo che sulla scia di questa concezione, più tardi, Haraway riprende il tema del «mondeggiare»; cfr. D.J. Haraway, *Staying with the trouble*, tr. it. cit. Riteniamo questa traduzione di *worlding*, verbo da lei coniato, piuttosto problematica perché assimilabile al lessico heideggeriano. In accordo con altre studiose di Haraway, riteniamo più calzante le varianti fare/farsi-mondo. Sull'accezione inglese si veda: H. Palmer - V. Hunter, *Worlding*, «New Materialism Almanac», 2018, <https://newmaterialism.eu/almanac/w/worlding.html>.

36 K. Barad, *What is the measure of nothingness? Infinity, virtuality, justice*, in *dOCUMENTA (13): 100 notes – 100 thoughts / 100 Notizen – 100 Gedanken*, Berlin, Hatje Cantz, vol. 99, p. 16, tr. it. di R. Castiello, in *Performatività della natura* cit., p. 102.

che la materialità che emerge nel mondo nel continuo scambio di infinito e finitezza, lungi dall'essere mancante e parziale, è invece la manifestazione di un'apertura e di un divenire-con che le garantisce un'irriducibile inappropriabilità. In Haraway il carattere multitudinario delle/dei mostre/i è ciò che le rende (non)specie possibili, promettenti ma non del tutto assimilabili e misurabili. Con Barad quello materiale è uno scarto agenziale ontologicamente eccedente; il reciproco valore etico-politico di queste declinazioni della materia è che essa non è mai del tutto sussumibile entro le reti di consumo, eversiva rispetto agli apparati di estrazione di valore, di senso o rappresentazione tassonomica. Essa, quindi, sfugge a una razionalizzazione umana totalizzante.

2. Fra il materiale e il discorsivo

Come sostengono Frost e Coole nell'introduzione al collettaneo *New materialism*, l'eclissi del materialismo nella filosofia contemporanea fa seguito all'emergere del cosiddetto *cultural turn*³⁷ e ne è una sua conseguenza. In particolare, pur partendo da presupposti eterogenei, si assiste, con il *cultural turn*, all'affermarsi dell'approccio post-strutturalista da una parte e quello della filosofia analitica di matrice anglosassone, dall'altra. L'emergere parallelo di questi interessi di ricerca ha funzionato da centro propulsore per la proliferazione di saperi che si muovono prevalentemente entro un percorso post-materialista e sicuramente post-dialettico. Se lo strutturalismo e in seguito il post-strutturalismo hanno permesso di riformulare i termini attraverso i quali gli apparati discorsivi o biopolitici agiscono sui corpi permeando il tessuto sociale, anche l'eccessivo privilegio conferito dalla filosofia analitica al linguaggio e lo scorporamento fra il significato e quella che possiamo chiamare la materia mondana, pone ai margini una lettura materialista dei *guai*³⁸ che abitiamo. Tutto ciò che non è cultura, soggetto umano, linguaggio viene letto come una sorta di naturalismo ingenuo, con l'esito di ampliare ulteriormente lo scarto ontologico del dualismo natura-cultura.

Ad essere controcorrente rispetto a questa tendenza, è lo smantellamento di una concezione costruttivista dei corpi e dell'*ethos*, che attraversa, invece, gli scritti di Haraway e Barad, mediante la condivisa critica della rappresentazione. Il «rappresentazionismo»³⁹ è inteso come dispositivo di comprensione, verbalizzazione, analisi di un reale inconoscibile se non nella mediazione apportata dalla rappresentazione stessa. Come in un gioco di illusionismo la rappresentazione mostra il mero dato, oscurando tutte le pratiche che co-agiscono nella formazione di quel dato stesso. Per Barad la fede riposta nella rappresentazione rispetto alle cose in sé è una contingenza filosofico-storica che ha sede in occidente, nel quale ha dominato la logica oppositiva interiore/estriore, soggetto/oggetto, etc. In *Meeting the universe halfway* il tema del

37 D. Coole - S. Frost, *Introducing new materialism*, in D. Coole - S. Frost, *New materialisms: Ontology, agency, and politics*, Durham - London, Duke University Press, 2010, pp. 1-46.

38 «*Guai*» è una delle tante traduzioni della parola «*trouble*» usata da Haraway per indicare le intra-conessioni complesse del mondo attuale. Una delle traduzioni più convincenti del *trouble* harawayano è fornita da F. Timeto, in *Dizionario per lo Chthulucene*, Not, 24 settembre 2019, <https://not.neroeditions.com/dizionario-lo-chthulucene/>: «dal latino *turbulare* [...] indica la densità turbolenta del presente».

39 Da *representationalism*, termine usato da Barad in *Meeting the universe halfway* cit.; cfr. in particolare le pp. 38-96 e 131-185.

superamento della rappresentazione come modo di conoscenza è un principio epistemologico fondante; infatti, interessa il lavoro trasversalmente ed è uno degli affondi postumanisti più influenti nel dibattito odierno. Ad esempio, un efficace contro-modello del rappresentazionismo è presentato da Barad quando discute degli *ophiuroidi*, parenti delle stelle marine. Dotate di un sistema nervoso diffuso nelle microlenti che compongono il loro corpo, gli *ophiuroidi*, o stelle serpentine, esperiscono la materia organica e non-organica (come la luce) in maniera periferica e disseminata. Il loro sistema visuale è incarnato, esse non hanno occhi ma *sono* occhi: «essere e sapere, materialità e intelligibilità, sostanza e forma, si implicano l'un l'altro»⁴⁰. Attraverso la prospettiva di una delle tante testimoni terrestri, Barad introduce direttamente un fenomeno materializzato nel mondo che funge da critica contro «il modello ottico geometrico che posiziona il linguaggio o la rappresentazione come la lente che media tra il mondo-oggetto e la mente del soggetto conoscente; una geometria di assoluta esteriorità tra tipi [di conoscenza] ontologicamente ed epistemologicamente distinti»⁴¹.

Erigendo delle barriere fra rappresentazione, spazio semiotico-simbolico e ciò che è rappresentato, la razionalizzazione moderna ha variamente conferito alla materia, ai corpi, alla natura, la cifra di passività sulla quale si innestano, poi, tutte le interpretazioni costruttiviste. La prospettiva critica del neomaterialismo qui presentata, però, si espone a dei rischi: come non cadere nella trappola ontologica di una natura-materia ridotta a mera datità? E ancora, sul piano politico, come uscire dall'*impasse* fra una libertà/*agency* di stampo liberale e un radicale socio-costruttivismo? Nelle nostre autrici questa *impasse* è superata mediante una revisione dello strumento rappresentativo grazie al connubio dello *standpoint* femminista con quello postumanista. Un'ottica situata, fondandosi sull'esperito/agito della materialità stessa, accomuna materiale e discorsivo e/o materiale e semiotico in quanto co-implicati. Proprio come accade nel fare/farsi mondo della stella serpentina, l'ambito dell'intelligibile – e quindi del discorsivo e del semiotico – è anch'esso pratica di materializzazione. La materia, infatti, nell'orizzonte di una ontologia relazionale, non è mai il prodotto finito né della natura in sé, né della natura, per così dire, «naturata» mediante apparati semiotico-linguistici. Così come anche le pratiche discorsive lungi dall'essere costrutti semiotici astratti, sono da sempre pienamente coinvolte nelle dinamiche materiali che producono i fenomeni. Per Barad si tratta quindi di uno squadernarsi immanente di materia e significato, ingranaggi cosali, organici e non, che sono già da sempre assemblaggi pregnanti dal punto di vista semiotico. Ovvero, non è la necessità rappresentativo-riflessiva a dover scorgere una gravidanza fra materia e segno, fra parola e cosa. Le pratiche discorsive sono al contrario già e da sempre «(ri)configurazioni materiali del mondo»⁴², così come lo sono gli apparati (come quelli scientifici) attraverso cui «misuriamo» il mondo; essi agiscono i confini, le proprietà e i significati in relazione ai loro specifici fenomeni materiali. Materiale e discorsivo si co-implicano, senza alcuna anteriorità di uno sull'altro sul piano ontologico: «nessuno dei due è articolato/articolabile in assenza dell'altro [...] Le pratiche material-discorsive sono specifiche attuazioni iterative – intra-azioni agenziali – attraverso cui la materia è differenzialmente coinvolta e articolata (attraverso l'emergenza di confini e significati)»⁴³.

40 Barad, *Meeting the universe halfway* cit., p. 375.

41 Ivi, p. 374.

42 Ivi, p. 139.

43 K. Barad, *Posthumanist performativity* cit., pp. 822-823, tr. it. cit., p. 53.

I confini, del resto, sono soglie di ibridazioni promettenti anche per Haraway. Questa stessa crasi è nevralgica nella sua teoria di natura come spazio di co-costruzione tra le soggettività che la popolano, in una sintesi immanente che l'autrice definisce, appunto, «material-semiotica». È interessante notare però come Haraway, pur criticando il modello rappresentativo, non rinunci mai alle metafore, alle moltitudini di figurazioni che animano i suoi concetti. Le sue metafore animali, ibride, a tratti mostruose operano infatti entro lo strumento metodologico della diffrazione, approccio pienamente condiviso con la compagna di viaggio Barad. Il fenomeno fisico della diffrazione, che spiega l'infrangersi e il ricrearsi di onde fra gli ostacoli, diventa per questo neomaterialismo uno strumento onto-epistemico. Non nella rappresentazione speculare, ma nell'innesto differenziale crescono e si moltiplicano le figurazioni di Haraway, prima fra tutte quella del Cyborg, nella quale si condensa sia la struttura semiotico-discorsiva dei poteri/saperi, sia la capacità impattante che coopera e agisce nella realtà. Non solo le soggettività e i garbugli materiali, ma il mondo stesso agisce sul nostro modo di conoscerlo e permearlo, aprendo, usando le parole dell'autrice, alcune inquietanti possibilità: «come il fatto che il mondo abbia un suo indipendente senso dell'umorismo, che non fa comodo agli umanisti e ad altri che considerano il mondo una risorsa»⁴⁴.

Già per la Haraway del *Manifesto cyborg*, che aveva a cuore sia l'esperienza materiale incarnata che l'isciversi su di essa dei progressi della tecnoscienza, i corpi, da sempre ibridi, sono «nodi generativi material-semiotici»⁴⁵. In questa sua definizione, ripetuta e presente anche negli scritti successivi al 1985, è condensata anche una presa di distanza dalla sua impostazione profondamente foucaultiana. Pur riconoscendo l'influenza biopolitica che, nel contesto neoliberista contemporaneo, attraversa le scienze e permea i corpi in una modalità non determinista, Haraway ha fin da subito presente la capacità agenziale della materia incarnata, condensata nelle voci di soggettività inattese, mai del tutto assimilabili a meccanismi di soggettivazione. Per il neomaterialismo di queste autrici, nelle crasi material-discorsive si produce uno scarto eversivo rispetto ai dispositivi soggettivanti. Tanto che si potrebbe azzardare che questa corrente del femminismo neomaterialista, tematizzando la porosità fra materia e discorso, sia molto vicina alla declinazione di etica ed estetica dell'esistenza dell'ultimo Foucault⁴⁶. Dare priorità alla materializzazione dei fenomeni garantisce infatti il permanere di un elemento di autonomia e/o di resistenza che, anche nei più pervasivi processi di soggettivazione, conferisce una forma di *agency* indipendente dall'iscrizione culturale dei corpi (o da certi processi di formazione del soggetto). A differenza dell'ultimo Foucault, però, nel neomaterialismo postumanista questa agenzialità è maggiormente dissipata nella materializzazione di incontri non solo umani, ma più che umani e non umani, fra tutti quegli «esseri che abitano il pianeta»⁴⁷ – così nominati, più di recente, anche da Anna Tsing, che non a caso intrattiene un fertile dialogo con entrambe le autrici.

44 D.J. Haraway, *Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective*, «Feminist Studies» 15 (1988), 3, p. 593, poi in *Simians, cyborgs and women* cit., p. 199, tr. it. cit., p. 125.

45 Ivi, p. 595, poi in *Simians, cyborgs and women* cit., p. 200, tr. it. cit., pp. 127-128.

46 M. Foucault, *Histoire de la sexualité, III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, tr. it. di L. Guarino, Milano, Feltrinelli, 2014, e M. Foucault, *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 2020.

47 Cfr. A.L. Tsing, *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*, Princeton - Oxford, Princeton University Press, 2015, tr. it. di G. Tonoli, Rovereto, Keller, 2021.

Questo nodo critico fra autonomia della materia e del non-umano, e permeabilità di essa di fronte ai costrutti culturali, ci traghetta all'idea di performatività postumanista di Barad. L'autrice scioglie ogni dubbio dualista sviluppando la sua critica materialista come un'eredità eretica dell'idea di performatività butleriana. Judith Butler ha avuto il merito, riconosce Barad, di conferire importanza alla materia in quanto processo, scorporando il binomio sesso-genere da un eccessivo determinismo fra biologico e culturale. La performatività butleriana ha compiuto passi fondamentali adottando una prospettiva filosofico-politica che mette a fuoco l'identità non come un'essenza, ma come un *farsi* (fare e disfare il genere, appunto, è la sua base teorica), per la quale il genere – suo oggetto di studio e interesse – non è un attributo fisso del soggetto, ma un divenire, un agire *in fieri*. In Butler il genere è dunque performato, ossia, non solo agito dal soggetto e dalle spinte culturali specifiche, né stabilito a priori biologicamente, ma è una delle potenti e insidiose vie attraverso cui il soggetto è chiamato nel suo essere sociale, nella diffusione delle diverse modalità di vita in cui è interpellato. Superando i modelli deterministi, Butler comprende i corpi e la materia che li compone come processi di materializzazione che si stabilizzano nel tempo⁴⁸. Questo passaggio è fondamentale per Barad, che prende in considerazione una diversa performatività della materia. Ma non è sufficiente. La domanda a cui la fisica tenta di rispondere suona così: «ci sono modi significanti attraverso i quali la *materia conti, abbia un ruolo*, nel processo di materializzazione?». Barad perciò va oltre Butler, la quale si riconosce la materia, ma solo nella sua storicità. La materia riconosciuta da Butler deriva dalla *agency* che su di essa agiscono altre forze, ed è quindi involontariamente compresa come inerte e passiva. Per Barad è invece fondamentale riconoscerne il dinamismo intrinseco, tentando di rispondere alla domanda, «che cosa c'è nella materialità (datità sì, ma processuale e attiva) che la rende suscettibile all'agire intrecciato di forze biologiche e storiche?» Le risposte di Barad sono tutte condensate nel suo realismo agenziale, che si pone in dialogo «eretico» con Butler e che introduciamo qui attraverso una citazione utile per la comprensione della sua nozione di performatività postumanista: «i corpi non prendono semplicemente parte nel mondo. Non sono situati in un ambiente. Piuttosto, 'ambienti' e 'corpi' sono co-costituiti intra-attivamente»⁴⁹.

La dimensione performativa della materia, inoltre, avvicina la materialità all'ambito discorsivo non solo da un punto di vista prettamente ontologico, ma anche epistemologico. Per dirlo con le parole di Barad: «conoscere è una questione che riguarda [*is a matter of*] una parte del mondo che si rende intelligibile a un'altra»⁵⁰. Questa sintesi garantisce oggi solide basi a future ricerche che partono da una prospettiva postumanista. Questo perché privilegia una crasi metodologica, epistemologica e politica in grado di tenere in conto sia di una lettura realista e immersiva nell'agenzialità delle connessioni fra umano e non-umano, sia un'attenzione agli aspetti materialisti e ai rapporti di potere immanenti alle società.

48 Cfr. J. Butler, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York - London, Routledge, 1999, tr. it. di S. Adamo, Roma - Bari, Laterza, 2013, e *Bodies that matter. On the discursive limits of «sex»*, New York - London, Routledge, 1993, tr. it. di S. Capelli, Milano, Feltrinelli, 1996.

49 K. Barad, *Meeting the universe halfway* cit., p. 168.

50 Ivi, p. 185.

3. Pensare-con, agire-con. Compostismo e Realismo Agenziale per un neomaterialismo postumanista

Come si è visto, le ontologie materiali di Barad e Haraway sono affini a una certa ontologia processuale, ma differiscono da essa per quanto riguarda la valutazione dinamica della relazione che sta alla base di tutti gli scambi material-semiotici. L'ontologia neomaterialista qui presa in esame supera una concezione di mera esteriorità pre-individuale della materia. Non a caso la caravella marina è stata scelta come figurazione delle teorie materialiste delle nostre autrici. Questa creatura, la cui esistenza si fa nella materializzazione degli assemblaggi mediante i quali vive, è un garbuglio di *agency* intra-attive e collaboranti. È viva grazie a quattro diversi tipi di polipi: la vela, i tentacoli, l'apparato digerente e quello riproduttivo. Le caravelle che popolano i mari sono simbiogeneticamente vive, come vedremo. Proviamo ora a fare chiarezza sul perché le *physalia* siano le creature più adatte alla comprensione di un neomaterialismo femminista e postumanista. Assieme alle caravelle marine, in effetti, vi è una moltitudine di immersioni transspecie e transregno nei testi delle autrici. Dal calamaro delle Hawaii di Haraway, introdotto in *Chthulucene* per i suoi simbiotici batterici, fino alle stelle serpentine, esempio già citato di esperienza conoscitiva vivente intra-attiva riportato da Barad⁵¹. Situandosi nell'orizzonte di una metodologia postumanista che prova a rompere le barriere autoreferenziali dell'umano, le autrici ci invitano a pensare-con le materialità, a prendere il testimone, ad esempio, di queste creature chimeriche per far emergere il potenziale delle loro ecologie complesse.

Apostrofare le *physalia* come «simbiogeneticamente vive» (letteralmente «divenire vivendo assieme») è oggi possibile grazie ai contributi della biologa Lynn Margulis, la cui teoria dell'endosimbiosi⁵² è la principale fonte d'ispirazione del compostismo, riflessione teorica che anima gli ultimi lavori di Haraway. La ricerca di Margulis è fondamentale per la costruzione di epistemologie alternative a quelle moderne e solo in tempi più recenti le sue teorie sono entrate a far parte della ricerca sull'evoluzione degli organismi viventi. In un contesto accademico che, nella seconda metà dello scorso secolo (e soprattutto nella biologia cellulare) era arroccato su posizioni neo-darwiniste⁵³, Margulis, studiando i batteri, e interrogando le loro forme di vita fuori dagli automatismi tipici del processo scientifico, ha posto l'attenzione sulla necessità di riconsiderare l'idea dominante secondo la quale il sistema vivente – come ad esempio quello delle cellule – sia fondamentalmente autopoietico⁵⁴. Al contrario, secondo quanto dimostrato dalle sue ricerche, alcuni batteri hanno garantito la possibilità dell'evoluzione cellulare grazie alla

51 D.J. Haraway, *Staying with the trouble* cit., p. 66, tr. it. cit., p. 98; K. Barad, *Meeting the universe halfway* cit., p. 370.

52 Cfr. L. Margulis, *Origin of eukaryotic cells: Evidence and research implications for a theory of the origin and evolution of microbial, plant, and animal cells on the precambrian earth*, New Haven - London, Yale University Press, 1970 e *Symbiosis in cell evolution*, New York, W.H. Freeman & Co., 1981.

53 Uno dei critici contemporanei della teoria della simbiogenesi di Margulis è infatti Richard Dawkins, noto per la sua opera divulgativa *Il gene egoista* (tr. it. di G. Conte - A. Serra, Milano, Mondadori, 1995) dove è un determinismo scientifico legato al gene, e non all'organismo tutto e i suoi olobionti, a fare da vettore principale delle mutazioni che guidano il processo evolutivo.

54 Pionieri della teoria dei sistemi autopoietici erano gli scienziati Maturana e Varela; si veda F. Varela - H. Maturana - R. Uribe, *Autopoiesis: The organization of living systems, its characterization and a model*, «BioSystems» 5 (1974), 4, pp. 187-195.

loro forma di vita definita *simbiogenetica*⁵⁵, ovvero, grazie al costante scambio cooperativo con altre forme di vita. Margulis ha fondato la sua ricerca sul tentativo di dimostrare come l'evoluzione degli organismi viventi avvenga mediante mutua cooperazione: questa ipotesi la ha poi portata a formulare la teoria, in parte già nota, ma non diffusamente accettata, della simbiogenesi⁵⁶. Il parassitismo e la mutua dipendenza fra regni (come l'ape e le orchidee⁵⁷) ne erano un esempio visibile a livello macroscopico. Margulis si è però spinta oltre e ha dimostrato come anche a livello microscopico gli organismi viventi sono biologicamente caratterizzati da un'apertura e generati nello scambio continuo e costante, appunto, insieme-a e nella relazione-con. Come si legge in *Microcosmo*:

La visione dell'evoluzione come competizione cruenta cronica tra individui singoli e specie, distorsione della teoria darwiniana della «sopravvivenza del più idoneo», si dissolve dinanzi alla visione nuova di una cooperazione continua, di un'interazione forte e di una dipendenza reciproca tra forme di vita. La vita non prese il sopravvento sul globo con la lotta, ma istituendo interrelazioni. Le forme di vita si moltiplicarono e divennero sempre più complesse attraverso una cooptazione di altre, non soltanto attraverso la loro estinzione.⁵⁸

La teoria di Margulis è stata inizialmente accolta con ostilità. Eppure, oggi, sia l'ipotesi dell'endosimbiosi che quella del processo evolutivo simbiogenetico sono parte integrante degli studi che si occupano di biologia evolutiva. Il percorso evolutivo dei batteri si accompagna quindi alle intuizioni di studiosi che, attraverso le lenti dei saperi situati, non si sono limitate a osservare la materia, ma le hanno posto determinate domande e ascoltato le risposte che l'agenzia dinamica di essa riserva. Gli studi a cui si rifà il compostismo di Haraway tracciano quindi una prima scia per l'integrazione di quelle che appunto chiamiamo qui «chimere postumane». Si fanno strada, in questo contesto transdisciplinare, epistemologie alternative a quelle ancora pregne dei dualismi moderni. È in questo interstizio detto della simpoiesi⁵⁹, dove l'ibridismo sconfinava le soglie pacificatorie dell'individuo autarchico, che il potenziale politico del femminismo e del pensiero queer, assieme all'approccio epistemologico postumanista contemporaneo incontrano la biologia e altri saperi scientifici. È la prossimità fra specie e la porosità della materia,

55 La teoria dell'endosimbiosi di Margulis prende avvio proprio dagli studi di Mereschkowski sulla simbiogenesi, il cui nucleo scientifico rivoluzionario si fonda sull'ipotesi – poi comprovata grazie agli studi sui batteri di Margulis – di una coesistenza simbiotica di procarioti ed eucarioti, fino ad uno scambio evolutivo che culmina, appunto, con la simbiogenesi. I partecipanti allo scambio/simbiosi sono perciò nominati olobionti e in particolare, la teoria endosimbiosi si concentra sull'evoluzione simbiogenetica, all'interno della cellula, di cloroplasti e mitocondri e batteri.

56 La teoria dell'endosimbiosi ha ispirato moltissimi studi ed è oggi accettata per la sua validità scientifica. Una direzione comune oggi è quella di integrarla nel paradigma darwinista dell'evoluzione e non sostituire la simbiogenesi a questo. Cfr. M.W. Gray, *Lynn Margulis and the endosymbiont hypothesis: 50 years later*, «Molecular Biology of the Cell» 28 (2017), 10, pp. 1285-1287, e K.A. Duur - P. Eggleton, *Symbiogenesis: Beyond the endosymbiosis theory?*, «Journal of Theoretical Biology» 434 (2017), pp. 99-103.

57 D.J. Haraway, *Staying with the trouble* cit., p. 68, tr. it. cit., p. 101.

58 L. Margulis - D. Sagan, *Microcosmos: Four billion years of evolution from our microbial ancestors*, New York, Summit Books, 1986, p. 14, tr. it. di L. Maldacea, Milano, Mondadori, 1989, p. 4.

59 Termine spesso citato da Haraway per definire il divenire comune degli olobionti e che mutua dalla sua allieva Beth Dempster. Cfr. B. Dempster, *Sympoietic and autopoietic systems: A new distinction for self-organizing systems*, in J.K. Allen - J. Wilby (eds.), *Proceedings of the World Congress of the Systems Sciences and ISSS*, Toronto, s.n., 2000, tr. it. di A. Fracassi e B. Gambarana, in A. Balzano - E. Bosisio - I. Santoemma (a cura di), *Conchiglie, pinguini, staminali* cit., pp. 101-124.

come quella adattiva delle caravelle marine, a definire la dinamica degli organismi viventi e non l'omeostasi, metafora assimilabile all'idea moderna di individuo. In questo contesto transdisciplinare il neomaterialismo femminista si afferma come corrente postumanista. Esso supera l'antropocentrismo, il culturalismo socio-costruttivista, l'autarchia e l'autopoiesi, così come il sogno tecnicista di una capacità di agire tutta umana. La simbiogenesi di Margulis è fonte d'ispirazione per il neomaterialismo di Haraway e Barad, poiché fornisce una prima bozza di un'ontologia in cui la *agency* non-umana, le creature terrestri tutte compongono il groviglio della stessa complessa matassa:

[...] Non siamo che il riflesso di un'antica tendenza. Dai primi batteri ai batteri attuali, miriadi di organismi formati per simbiosi sono vissuti e sono morti. Ma il comune denominatore microbico rimane essenzialmente immutato. Il nostro DNA deriva, lungo una sequenza ininterrotta, dalle stesse molecole che erano presenti nelle cellule primordiali, formatesi ai bordi dei primi oceani caldi e poco profondi. I nostri corpi, come quelli di tutti gli esseri viventi, conservano in sé l'ambiente di una Terra passata. Coesistiamo con i batteri di oggi e ospitiamo in noi vestigia di altri batteri, inclusi simbioticamente nelle nostre cellule. In questo modo, il microcosmo vive in noi e noi in esso.⁶⁰

Il compostismo, tema più recente di Haraway, si instaura sapientemente sui passi della biologia rivoluzionaria di Margulis. «Compost» sta ad indicare allo stesso tempo sia la materialità immanente ai processi terrestri, la ricchezza di questi scambi intra-relati, che il contraltare sporco e dissonante dell'eccezionalismo umano che insegue forme di vita trascendenti, scenari asettici e vaccinati contro la dimensione deperibile di quello scarto materiale che è la terra⁶¹. Il termine «compost», scelto da Haraway, evoca anche il suo concetto di specie compagne, (che rintraccia nella radice etimologica *cum-panis*, ovvero nella metafora della condivisione) cioè quelle «alterità significative»⁶² con cui con-dividere i guai che compongono il mondo. Compostare è anche quindi divenire-con, un'attitudine spesso contrapposta all'ideale di un'umanità sterile, affascinata da sogni prometeici e riscatti tecno-escatologici. La comunità del compost immaginata da Haraway è una comunità che traccia sapientemente i passi verso l'orizzonte etico entro cui abitare una terra aggrovigliata dagli intrecci materiali, evitando di ricadere nella trappola dell'«uomo che se ne sta lì ad osservare il cielo»⁶³. Sebbene in questo testo il compost sia spesso contrapposto al termine postumano⁶⁴, è chiaro come Haraway abbia intenzione di proseguire sulle sue ricerche, presentando con espedienti narrativi e provocatori, la versione forse più raffinata di un materialismo eco-cyborg.

In *Staying with the trouble* – titolo originale che, più dell'italiano *Chthulucene*, esorta ad abitare la complessità terrestre – Haraway porge omaggio a Margulis ricordando come

60 L. Margulis - D. Sagan, *Microcosmos* cit., p. 20, tr. it. cit., p. 10.

61 Haraway nomina questa terra, in maniera immaginifica, Terrapolis: un'unica città compostiera che accoglie i grovigli delle forme di vita e morte, di scambi perenni e trasformazioni responsabili. D.J. Haraway, *Staying with the trouble* cit., pp. 10-11, tr. it. cit., p. 25.

62 Ivi, p. 12, tr. it. cit., p. 26.

63 Ivi, p. 2, tr. it. cit., p. 14.

64 Haraway verosimilmente si riferisce in questo testo alla declinazione ambigua del termine postumano, spesso erroneamente associato a correnti di pensiero tecno-entusiaste come quelle del Transumanesimo. Lo conferma la sua assimilazione del termine postumano a quello di «eccezionalismo umano», di un uomo che osserva il cielo alla ricerca di soluzioni tecno-escatologiche, senza adoperarsi per la cura della terra. Per una disambiguazione fra Postumanesimo Critico e Transumanesimo di veda F. Ferrando, *Il postumanesimo filosofico e le sue alterità*, cit.

l'«intimità tra sconosciuti»⁶⁵ di batteri e cellule eucariote che spieghiamo oggi in termini evolucionistici, è per lei nient'altro che l'emergere di *agency* materiali in una *simpoiesi*, ovvero un farsi-con, un mettere assieme il mondo. È da qui che deriva per lei un'etica compost, che si nutre nel divenire-con, del pensare-con le alterità materiali che abitano lo spazio e i tempi del nostro pianeta: «con-divenire – non divenire e basta – è il nome del gioco. Compagni di gioco ontologicamente eterogenei diventano chi sono e quello che sono in questo mondeggiare material-semiotico relazionale. Nature, culture, soggetti e oggetti non pre-esistono ai loro mondeggiamenti intrecciati»⁶⁶. Conviene leggere il lavoro di Haraway in maniera continuista, senza separarlo dai suoi primi scritti. Solo così ne possiamo cogliere il lavorio continuo che dall'analisi degli innesti tecnoscientifici, fino alla formulazione delle specie compagne, ha perseguito sempre l'obiettivo di una riflessione femminista per un ecologismo postumanista, etico, materialista. Il compostismo riafferma le ontologie relazionali delle specie compagne, rispetto alle quali già affermava, «tutte le danzatrici e danzatori sono ri-permeati attraverso le coreografie che mettono in scena»⁶⁷. Con l'idea di compost, Haraway invita a pensare-con le connessioni che ci co-abitano, con le capacità impattanti della materia tutta e, soprattutto le responsabilità che possiamo agire in reciproca collaborazione. Haraway si è sempre interrogata su cosa ha da insegnare la ricerca biologica alla filosofia politica e al femminismo ed è per questo che un orizzonte etico e politico non è un sottotesto, ma sempre un focus primario nei suoi scritti. L'eredità della sua ricerca si fonda sulla simbiogenesi di Margulis non solo perché condivide con la scienziata una certa affinità biografica in termini di formazione, compresa finanche l'esperienza dell'ostilità da parte della comunità scientifica. Piuttosto Haraway, come Margulis, pensa ai tempi lontani delle co-evoluzioni e a quelli futuri dell'ibridismo postumanista, negli stessi spazi condivisi che portano il testimone della materia «umida», cioè non eterea, non esteriore, né lontana. Haraway con Margulis e Barad ci invita a con-pensare tentacolarmente⁶⁸: non ci sono ospiti o creature ospitanti proprio perché la diversità (per Margulis la biodiversità⁶⁹) è scorporata dalla differenziazione discreta di enti. Alla narrazione della colonizzazione straniera (dell'ospite) in una terra sconosciuta e diversa (dell'ospitante) cara in effetti al suprematismo coloniale moderno, il femminismo neomaterialista di Haraway sostituisce la dimensione interrelata, l'invito ad una cura reciproca mediante un co-abitare i mondi e generare, in essi, parentele. È in queste zone di contatto che si rinviene il potenziale della lezione proveniente dal mondo biologico e della materia, per tracciare nuovi orizzonti dell'etica femminista. Le nostre autrici chiamano questa forma etica «responso-abilità», ovvero una capacità agenziale di riconoscere l'alterità, al contempo riconoscersi come parte di essa e quindi di padroneggiare un'abilità di risposta non solo unilaterale, prometeica e assimilatrice⁷⁰.

A questo punto, scrive Haraway, «il realismo agenziale e l'intra-azione di Barad di-

65 Espressione di Margulis ripresa in *Staying with trouble* cit., p. 60, tr. it. cit., p. 90.

66 Ivi, p. 13, tr. it. cit., p. 27.

67 D.J. Haraway, *When species meet* cit., p. 25.

68 Un intero capitolo è dedicato al Pensiero Tentacolare, una vera e propria forma etica di approccio all'alterità e alla materia. Cfr. *Staying with the trouble* cit., pp. 31-57, tr. it. cit., pp. 51-88.

69 Cfr., L. Margulis, *Biodiversity: Molecular biological domains, symbiosis, and kingdom origins*, «Biosystems» 27 (1992), 1, pp. 39-51.

70 In questo filone della cura in prospettiva neomaterialista si inserisce il lavoro di M. Puig de la Bellacasa, *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2017.

ventano un'ancora di salvezza per i viandanti terrestri»⁷¹. Tutto il lessico di *Chthulucene* è in effetti in debito con gli studi di Barad. Proprio perché la stessa vocazione dell'agire-con, del fare assieme, tipica del compostismo, è già rintracciabile nella svolta ontologica relazionale che Barad mette a punto in quella che è la sua teoria del realismo agenziale⁷². Prima ancora di introdurre alterità e soggettività terrestri, il merito di Barad è stato quello di pensare una teoria della *agency* della materia stessa. Lo chiama *realismo* perché la sua è una teoria con basi fortemente ontologiche, vicine alla terra come lo sono i mondi compost di Haraway. *Agenziale* è invece il termine con cui vuole revisionare le classiche forme di *agency* teleologicamente orientate, intrise di morale, volontà, scopi. L'agenzialità dinamica della materia è invece ciò che dona rilevanza ai «fenomeni» (materializzazioni di intrecci), vere unità ontologiche da sostituire agli oggetti indipendenti gli uni dagli altri. I fenomeni, come assemblaggi dinamici, sono materialmente densi e connessi, ma pregnanti. Il suo concetto di *intra-azione* si scontra con la più banale *interazione*, dove l'interdipendenza fra enti non mina i loro confini. Intra-agire significa dispiegare capacità agenziali che producono, sempre e da sempre, particolari articolazioni materiali del mondo. La materialità dinamica di Barad è figlia dell'*entanglement*, l'intreccio quantistico, entro il quale è possibile pensare una forma di azione impattante e al contempo la capacità di essere affetti. L'agenzialità non è quindi il singolo attributo di un solo soggetto, ma una continua riconfigurazione di mondo. Proprio perché, con la sua teoria, Barad non vuole disegnare un divenire di *agency* senza soluzione di continuità, è bene attenta a dimostrare come ci siano soglie di emergenza, quelle che lei chiama «tagli agenziali», mediante i quali emerge il prodotto delle intra-azioni. Il realismo agenziale permette oggi di tematizzare, anche da una prospettiva etica, l'abilità postumanista, co-evolutiva e multispecie di aprirsi, sformarsi, permeare, essere permeate/i, creare e ricreare mondo.

L'*entanglement* quantistico rivisitato nel realismo agenziale di Barad è la simpoiesi harawayana: queste teorie sono due formulazioni del medesimo interesse onto-epistemologico verso la materialità incarnata e la *agency* disseminata in forme tradizionalmente inattese. Questi due contributi teorici, emersi nell'arco di circa vent'anni come risultato del lungo dialogo delle autrici, oggi ispirano la svolta paradigmatica apportata dalle teorie del nuovo materialismo e da alcune frange della riflessione ecologica. Pensare-con e agire-con la materia, riconoscere le *agency* come impattanti, non indistinte su un unico piano di immanenza dell'ontologia piatta che tradisce buona parte dei neomaterialismi attuali⁷³. Nel dibattito spesso insolubile fra trascendenza e immanenza, si può forse dire che questa forma di neomaterialismo femminista non trova posto. Sebbene spesso la letteratura contemporanea propenda verso una lettura immanentista del divenire materialista di Haraway e dell'ontologia relazionale di Barad, alla luce di quanto detto si può affermare che queste interpretazioni siano almeno superficiali. Se un orizzonte trascen-

71 D.J. Haraway, *Staying with the trouble* cit., p. 34, tr. it. cit., p. 55.

72 Il realismo agenziale è formulato in diversi scritti di Barad. *Meeting the universe halfway* è però la versione completa della sua teoria; si veda in particolare il capitolo 4, *Agential realism: How material-discursive practices matter*, pp. 133-185.

73 Ci si riferisce qui a prospettive come quella di J. Bennett (*Vibrant matter: A political ecology of things*, Durham - London, Duke University Press, 2010) e T. Morton (*Hyperobjects: Philosophy and ecology after the end of the world*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013, tr. it. di V. Santarcangelo, Roma, Nero, 2018). Relativamente a questo dibattito, sosteniamo che una delle tendenze virtuose dei *Critical Posthuman Studies* è proprio quella di riflettere sul piano delle soggettività e della loro *responsiveness* pratico-politica in quanto esseri sociali o socializzati in un orizzonte collettivo e non solo in regni materici privi di agenzialità.

dente è senz'altro escluso da queste prospettive, permane comunque nelle onto-epistemologie di queste autrici una sorta di *emergenza* delle soggettività che abitano il mondo, che spezzano la linea piatta e indistinta di una piena immanenza.

Nel divenire endosimbiotico del compost, così come nel realismo agenziale, si riconosce, dunque, non un'identità, né una individualità singolare appresa mediante una ragione discreta e il discernimento dell'altro-da. Ciononostante, permane una sostanziale inappropriabilità o quella che qui chiamiamo *emergenza* della materia, delle soggettività e dei fenomeni. Le soggettività⁷⁴, che sono intese come (intra)entità materializzantesi nei garbugli composti, sono dotate di agenzialità e *ci sono*, sono lì davanti ai nostri occhi, ma sono anche nella co-esistenza intra-attiva (non solo interattiva) nel nostro fare mondo, quindi dei nostri presupposti etici e politici. Sempre in relazione sia alle nostre capacità impattanti che all'apertura costitutiva di uno spazio condiviso, le relazioni intra-attive emergono e intervengono a porre un limite al divenire indistinto dell'ontologia piatta o di un empirismo radicale.

Infine, sdoganare l'esteriorità assoluta come condizione fissista e gerarchicamente inferiore nella quale la materialità, organica e inorganica e il non-umano tutto è stato posto, è uno dei passaggi emblematici di due teorie contemporaneamente figlie di e creatrici di una strada epistemologica nuova all'insegna del neomaterialismo. Come abbiamo appreso, ogni forma di differenziazione avviene mediante l'agire collaborante e non per separazione. I meriti di un neomaterialismo postumanista sono quindi riassumibili almeno in tre punti. In primo luogo, con la propensione a pensare nei termini della naturcultura, si produce lo smantellamento dei dualismi, dei rigidi binomi dominanti nella modernità occidentale. In seconda battuta, attraverso il riconoscimento di un'alterità di cui si è *già da sempre* parte si esce dal paradigma gnoseologico ed epistemologico dell'autoreferenzialità antropocentrata. L'esito più importante di questo approccio è la decostruzione del soggetto di conoscenza, quello umano, i cui attributi e privilegi sono spesso sociali e materiali. Esso è abile, occidentale e spesso bianco, proprietario e soprattutto gerarchicamente opposto alla natura. Riconducendo il soggetto nei grovigli agenziali, i neomaterialismi qui analizzati dimostrano tutto il loro potenziale postumanista; si tratta di una *perversione polimorfa*⁷⁵, non di un'antropomorfizzazione della materialità. Come continua Barad: «parliamo di un'intimità queer! Ciò che viene messo in discussione qui è la natura stessa del 'sé'»⁷⁶. In ultimo, è anche mediante il riconoscimento di grovigli agenziali, vero elemento innovativo del neomaterialismo femminista, che si minano alla base i fondamenti del pensiero etnocentrico, della razionalità coloniale e delle alleanze scientifico-razionaliste su cui si sono riprodotti e sviluppati i saperi occidentali moderni.

Pensare-con la materia e agire-con essa è oggi per il neomaterialismo femminista pensare ancora (con) la marginalità, come prospettiva in cui son state poste per secoli le umane sessuate al femminile, insieme ad altri miriadi di soggettività non conformi alle categorie di biologico-sessuale, razionale-umano e occidentale-proprietario. Quella che Barad si ostina a chiamare etico-onto-epistemologia è la prospettiva neomaterialista che tiene assieme le varie direzioni del femminismo postumanista. È questo il lungo passo che conduce dalla critica delle relazioni patriarcali di potere fino a una riflessione sulla

74 A questo proposito, Christine Daigle suggerisce provocatoriamente di pensare al termine *transjective*: C. Daigle, *Vulner-abilité posthumaine*, «Con Texte» 2 (2018), 1, pp. 9-13.

75 K. Barad, *On touching – the inhuman that therefore I am*, «differences» 23 (2012), 3, p. 213.

76 *Ibidem*.

materia capace di rinnovare l'interesse per il pensiero femminista oggi. Su questa stessa strada giunge il punto d'incontro irrinunciabile di una prospettiva che è, per l'ontologia che sottende, è legata a punti di partenza e ad approdi postumanisti.

IL REALISMO AGENZIALE DI KAREN BARAD. UNA LETTURA CRITICA DI *MEETING THE UNIVERSE HALFWAY*¹

MARCO BERNARDINI²

1. Introduzione

Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning di Karen Barad, è stato pubblicato, fino ad ora solo in lingua inglese, dalla Duke University Press nel 2007. Dal momento della sua pubblicazione, il libro ha ispirato e attirato l'attenzione e le critiche di numerosi studiosi di varie discipline³. La ragione di tante attenzioni è presto detta: *Meeting the universe* si prefigge l'ambizioso obiettivo di offrire «una nuova ontologia, epistemologia ed etica»⁴ attraverso l'elaborazione di un approccio teorico che l'autrice definisce «realismo agenziale». In che modo Barad rielabora l'ontologia, l'epistemologia e l'etica, sì da rendere possibile, e in ultima analisi invitandoci a *incontrare l'universo a metà strada*, come propone il titolo del suo libro? E che ruolo hanno, di preciso, la *fisica quantistica* e *l'entanglement fra materia e significato* – termini chiave che appaiono anche nel sottotitolo – nel raggiungere questo obiettivo?

L'articolo fornisce una risposta a queste e altre domande offrendo al tempo stesso una visione d'insieme dell'approccio teorico che Barad sviluppa in *Meeting the universe*. Si vedrà che il realismo agenziale è uno strumento potente e versatile: ci può aiutare a pensare e ad agire in una maniera che abbandona, senza per questo dimenticare, una varietà di «-ismi» (fra cui, per esempio, l'antropocentrismo, l'androcentrismo, o l'individualismo) che tuttora caratterizzano i valori dominanti della cosiddetta «cultura occidentale» e che al contempo riconosce e valuta la cruciale importanza del processo di relazione nella costituzione della realtà.

In aggiunta a questa introduzione, l'articolo è strutturato in quattro sezioni. La seconda sezione, intitolata *Verso il realismo agenziale*, è principalmente incentrata sulla prima

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

2 Ricercatore indipendente, marco.bernardini1@icloud.com.

3 Si vedano, per esempio, C.N. Gamble - J.S. Hanan, *Figures of entanglement: special issue introduction*, «Review of Communication» 16 (2016), 4, pp. 265-280; G. Hollin *et al.*, *(Dis)entangling Barad: materialisms and ethics*, «Social Studies of Science» 47 (2017), 6, pp. 918-941; K. Sellberg - P. Hinton (eds.), *Quantum possibilities: The work of Karen Barad*, «rhizomes» 30 (2016), <http://www.rhizomes.net/issue30/>.

4 K. Barad, *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*, Durham - London, Duke University Press, 2007, p. 25.

parte del libro, dove Barad fornisce una definizione della metodologia adottata ed esamina alcune teorie che hanno avuto un'influenza importante sullo sviluppo del realismo agenziale. La terza sezione esamina il realismo agenziale e si focalizza in particolare su questioni ontologiche; la dimensione etica dell'approccio di Barad viene invece discussa nella quarta sezione. È importante notare che suddividere la discussione dell'ontologia, della metodologia e dell'etica in tre sezioni non significa che queste branche della conoscenza sono da considerarsi separate e a sé stanti; al contrario, l'autrice di *Meeting the universe* sostiene che l'epistemologia, l'ontologia e l'etica sono inestricabilmente collegate le une con le altre. La conclusione di questo saggio fornisce una valutazione complessiva del realismo agenziale e, in aggiunta, illustra brevemente il suo enorme potenziale.

2. Verso il realismo agenziale

Meeting the universe si inserisce a pieno titolo nella ricca tradizione degli studi femministi e, per la precisione, può essere caratterizzato come appartenente alla nuova ed eccitante branca del pensiero femminista chiamata «femminismo materialista» e anche in quella, come Barad stessa evidenzia in un saggio successivo alla pubblicazione del libro⁵, definita come «studi femministi della scienza».

Il libro è costituito da un'introduzione e da otto capitoli, ciascuno dei quali è dedicato alla trattazione di un tema particolare attraverso una varietà di esempi tratti dal campo della biologia, della chimica, della sociologia, del teatro e, ovviamente, anche della fisica quantistica. Per quanto ogni capitolo sia incentrato su un tema particolare, è pur vero che alcuni temi vengono ripresi, almeno per certi aspetti, nel corso di tutto il libro. Questi riferimenti ricorrenti e trasversali sono il risultato della metodologia «diffrattiva» che viene adottata da Barad⁶. L'autrice, fisica teoretica e teorica femminista, spiega che la diffrazione è un fenomeno fisico prodotto dalle onde quando si incontrano. Onde e particelle sono entità ontologiche incompatibili: a differenza di una particella, che è una «entità localizzata», e che pertanto non può occupare lo stesso spazio di un'altra particella allo stesso momento, le onde possono farlo. Quando le onde si incontrano e occupano uno stesso spazio, producono diffrazioni, ossia, danno luogo a nuove configurazioni che combinano le caratteristiche di ciascuna onda. Basandosi sulle interpretazioni del fenomeno della diffrazione elaborate nell'ambito della fisica quantistica, e combinandole con la metodologia diffrattiva sviluppata precedentemente da Donna Haraway nel saggio *The promises of monsters*⁷, e successivamente ampliata e approfondita in altri testi, Barad descrive la sua metodologia diffrattiva come una metodologia che è attenta alla differenza e la rende visibile; mette in evidenza la «natura relazionale» della differenza e di tutto ciò che esiste⁸;

5 K. Barad, *Erasers and erasures: Pinch's unfortunate uncertainty principle*, «Social Studies of Science» 41 (2011), 3, pp. 443-454; si veda anche M. Juelskjær - N. Schwennesen, *Intra-active entanglements – an interview with Karen Barad*, «Kvinder, Køn & Forskning» 1-2 (2012), p. 14.

6 Su questo punto si veda anche K. Barad, *Diffracting diffraction: Cutting together-apart*, «Parallax» 20 (2014), 3, pp. 184-185 nota 2.

7 D. Haraway, *The promises of monsters: A regenerative politics for inappropriate/d others*, in L. Grossberg - C. Nelson - P. Treichler (eds.), *Cultural studies*, New York - London, Routledge, 1992, pp. 295-337, tr. it. di A. Balzano, Roma, DeriveApprodi, 2019.

8 Su questo punto si veda anche K. Barad, *Diffracting diffraction* cit., p. 175.

rende possibile un'indagine genealogica (nel senso foucaultiano del termine) di come la realtà viene ad esistere (invece di essere data per scontata), e valuta (e incoraggia) le connessioni produttive fra idee e teorie diverse. In questo senso, la metodologia diffrattiva presuppone, prefigura e partecipa nella produzione di una specifica ontologia ed etica. In *Meeting the universe*, queste caratteristiche della metodologia diffrattiva si sostanziano in un approccio che incoraggia un continuo processo di valorizzazione, approfondimento, chiarimento, e critica attenta e rispettosa dei temi e delle teorie discusse e che stimola e si nutre della transdisciplinarietà – non a caso il libro esamina un'ampia gamma di teorie e autori, da Niels Bohr a Michel Foucault a Judith Butler.

Barad inizia il tragitto che la porterà a sviluppare appieno il suo realismo agenziale prendendo in considerazione il «rappresentazionalismo» (*representationalism*). Il rappresentazionalismo viene descritto come una posizione teorica che è «così profondamente radicata nella cultura occidentale da essere divenuta parte integrante di ciò che consideriamo normale»⁹. Infatti, esso è caratterizzato dalla «credenza» che le entità che costituiscono la realtà siano atomistiche e abbiano un'essenza intrinseca e immutabile, e che la materia fisica sia una superficie statica e passiva che gli esseri umani possono modellare (e distruggere) a piacimento. Il rappresentazionalismo sostiene inoltre che la realtà esiste prima, e indipendentemente, dalla sua rappresentazione: c'è una «distinzione ontologica tra le rappresentazioni e ciò che queste rappresentazioni affermano di rappresentare»¹⁰. Questo significa che non si può avere accesso alla realtà e conoscerla direttamente, ma solo attraverso rappresentazioni.

Facendo un uso critico e selettivo delle intuizioni e degli esempi sviluppati da una varietà di autori come Foucault, Pickering, Latour e Hacking, Barad mette in opera una critica minuziosa e devastante dei principi fondamentali del rappresentazionalismo. A tal fine, l'autrice fornisce una serie di argomenti ed esempi che suggeriscono che l'accesso alla realtà non sia mediato da rappresentazioni ma diretto, anche se ciò non significa che esso sia trasparente o immediato, e che le entità abbiano un'essenza che non è intrinseca, ma prodotta nel corso delle interazioni.

Come si è detto, la critica del rappresentazionalismo rappresenta per Barad solo un primo passo verso l'elaborazione del suo realismo agenziale. Per portare avanti il suo progetto, Barad attinge specialmente agli approcci di Judith Butler e di Niels Bohr. Dell'approccio performativo elaborato da Judith Butler nei suoi influenti e pionieristici testi dedicati alla tematica del genere – come *Bodies that matter* e *Gender trouble*¹¹ – Barad apprezza in particolar modo il fatto che l'identità di genere, comprese le sue incarnazioni a livello fisico, non sia intesa come un'essenza predeterminata e immutabile, ma come un «fare», una serie di atti o pratiche che, è bene precisarlo, non presuppongono l'esistenza di un soggetto pre-esistente che le orchestra e le esegue: per essere ancor più esatti, Butler spiega che l'identità di genere è da intendersi come l'effetto di pratiche che coinvolgono la dimensione socio-politico-culturale della realtà e che, nel corso della loro continua re-iterazione, si materializzano o, detto in altre parole, divengono esistenti, si

9 «so deeply entrenched within Western culture that it has taken on a common-sense appeal» (K. Barad, *Meeting the universe* cit., p. 48).

10 «ontological distinction between representations and that which they purport to represent» (ivi, p. 46).

11 J. Butler, *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York - London, Routledge, 1999², tr. it. di S. Adamo, Roma - Bari, Laterza, 2013; J. Butler, *Bodies that matter: On the discursive limits of «sex»*, New York - London, Routledge, 1993, tr. it. di S. Capelli, Milano, Feltrinelli, 1996.

concretizzano (seppur in una maniera che non è né deterministica né definitiva) e, che, al contempo, divengono significative e «assumono importanza» (seguendo la doppia accezione del verbo inglese *to matter*). Barad astrae e fa proprie queste importanti intuizioni dell'approccio performativo senza però accettarlo in toto: seguendo la direzione presa da altre studiose e altri studiosi, in particolare Vicky Kirby e Pheng Cheah, una delle critiche più pungenti che Barad indirizza a Butler è che quest'ultima considera la materia fisica come un destinatario passivo piuttosto che un partecipante attivo nelle pratiche di «materializzazione». Basandosi su e ampliando ulteriormente questa critica, Barad sostiene che sia di vitale importanza fornire «un resoconto comprensivo della materializzazione di *tutti* i corpi – ‘umani e ‘non-umani’ – che include i contributi agenziali forniti da tutte le forze materiali (sia ‘sociali’ sia ‘naturali’)»¹². Fornire tale resoconto è precisamente uno degli obiettivi che il materialismo agenziale si prefigge. Il passaggio che è stato appena citato è importante perché indica che l'approccio che Barad sviluppa è performativo in un senso «post-umanista». Quest'ultimo è un termine che descrive una posizione teorica secondo cui il ruolo che gli esseri umani hanno nel processo di «divenire del mondo»¹³ è ricalibrato in modo tale da dare giusta rilevanza al ruolo altrettanto significativo che le entità non umane hanno in questo stesso processo: a differenza di come è stato usato da altri studiosi, post-umanismo non indica quindi una situazione in cui parlare dell'«umano» perde di significato.

Al fine di sviluppare ulteriormente il suo approccio, Barad «diffrange» le intuizioni performative post-umanistiche sviluppate nel contesto della discussione sulla performatività di Butler con un'elaborazione originale della «filosofia-fisica» (un termine coniato da Barad stessa) di Niels Bohr. La filosofia-fisica di Bohr, e più in generale la fisica quantistica, rappresentano senza dubbio una delle principali fonti di ispirazione per l'autrice di *Meeting the universe*. Al livello di strategia argomentativa, Barad chiarisce che il fine per cui ha preso in considerazione la fisica quantistica non è tracciare un'analogia tra il mondo microscopico, dove sarebbero esclusivamente in vigore i fenomeni e le leggi della fisica quantistica, e il mondo «macro», ossia, grosso modo, il mondo che ci è familiare e di cui abbiamo esperienza nella nostra vita quotidiana. Piuttosto, notando che la realtà non è suddivisa in due aree ben distinte – il mondo microscopico e quello macroscopico – e che quindi le leggi e i fenomeni quantistici sono validi per la realtà nella sua interezza, Barad propone di usare la fisica quantistica come «un banco di prova per testare radicati dilemmi filosofici»¹⁴, e per scoprire cosa essa può «dirci riguardo la natura dell'esistenza»¹⁵.

Passando ora al livello del contenuto, gran parte dell'attenzione che il libro presta alla fisica quantistica e alla filosofia-fisica di Bohr ruota attorno all'interpretazione dell'esperimento della doppia fenditura. L'esperimento mostra che sia la luce sia la materia fisica possono, a seconda delle circostanze, comportarsi come particelle o come onde. Questo comportamento è stato descritto come un «paradosso» (il cosiddetto «paradosso della dualità onda-particella») a causa del fatto che, come si è notato sopra, onde e particelle sono considerate ontologicamente incompatibili.

12 «a robust account of the materialization of *all* bodies – ‘human’ and ‘nonhuman’ – including the agential contributions of all material forces (both ‘social’ and ‘natural’)» (K. Barad, *Meeting the universe* cit., p. 66).

13 «world's becoming» (ivi, p. 136).

14 «a testing ground for long-standing philosophical quandaries» (ivi, pp. 248-249).

15 «tell us about the nature of existence» (ivi, p. 334).

Il contributo di Bohr all'interpretazione di questo fenomeno è stato a dir poco rivoluzionario nel campo della fisica – e, Barad informa il lettore, è stato anche causa di un profondo e irrisolto disaccordo con Einstein. Bohr propose di considerare la luce e la materia fisica non come entità indipendenti che posseggono un'essenza immutabile; l'«essenza» di ogni entità (e di conseguenza le proprietà che essa manifesta) è invece da considerarsi il prodotto delle relazioni che essa stabilisce con gli strumenti di misura. Ciò significa anche che, lungi dall'essere «sonde neutre»¹⁶ capaci di esplorare e descrivere la realtà in modo imparziale, gli strumenti di misurazione contribuiscono attivamente alla costituzione della realtà studiata. Tornando quindi all'esperimento della doppia fenditura, per Bohr, la luce e la materia fisica si comportano e assumono l'identità di onde o di particelle a seconda dell'interazione che esse stabiliscono con gli strumenti di misurazione. Sulla base di questo ragionamento, Bohr ritenne anche che ci fosse una «reciproca implicazione epistemologica»¹⁷ tra la dimensione della materia fisica e il processo semiotico¹⁸: in altri termini, le condizioni materiali di un esperimento scientifico (gli strumenti usati, il modo in cui sono usati e così via) consentono la formazione solo di un certo numero di concetti, teorie, e significati e, in maniera analoga, certe idee, concetti, e teorie permettono la concretizzazione di una gamma limitata di strumenti scientifici. Bohr descrisse il rapporto costitutivo che esiste fra le agenzie di osservazione e la realtà osservata, e l'implicazione epistemologica fra la dimensione della materia fisica e il processo semiotico, con il termine «fenomeno». Come è stato già anticipato, e come si vedrà nella prossima sezione, per sviluppare il suo realismo agenziale Barad trae grande ispirazione da queste intuizioni di Bohr; ciò nonostante, Barad non è una cieca ammiratrice del fisico danese: in varie parti del libro, l'autrice nota infatti come la sua «filosofia-fisica» sia, a tratti, incoerente, limitata, e sottosviluppata.

3. Il realismo agenziale

Dopo aver discusso nella prima parte del libro alcuni (ma non tutti: ulteriori influenze sono discusse in altre parti del libro) degli approcci teorici che hanno avuto un ruolo importante, sia in termini positivi sia negativi, per lo sviluppo del suo approccio, Barad fornisce un resoconto dettagliato del realismo agenziale nel quarto capitolo, intitolato *Realismo agenziale: il modo in cui le pratiche materiali-discorsive materializzano* (*Agential realism: how material-discursive practices matter*). Sebbene minuzioso, il materiale di analisi messo a disposizione nel capitolo non fornisce una visione esauriente; a seguito della metodologia diffrattiva, molti chiarimenti e approfondimenti si trovano infatti in altri capitoli: una visione esauriente del realismo agenziale – sostiene Barad – si può ottenere solo quando il libro è stato letto nella sua interezza¹⁹. Dati i limiti di spazio e la ricchezza e complessità del realismo agenziale, questo articolo si soffermerà solo su alcune delle sue principali caratteristiche, cercando al contempo di illustrare come nozioni postumanistiche, performative, e della «filosofia-fisica» vengano, per così dire, «diffratte».

Seguendo in una certa misura Bohr, Barad sostiene che l'unità ontologica di base dell'esistenza sia il «fenomeno» o per meglio dire, i «fenomeni»: la realtà è costituita

16 «neutral probes» (ivi, p. 142).

17 «mutual epistemological implication» (ivi, p. 109).

18 Cfr. ivi, pp. 111-113.

19 Cfr. ivi, p. 74.

da una moltitudine intricata e dinamica di fenomeni, alcuni dei quali sono sovrapposti, altri sono connessi e interagiscono, mentre altri ancora sono indipendenti da alcuni altri; ciò significa che non è possibile avere un singolo fenomeno isolato da tutti gli altri. Il termine «fenomeni» (*phenomena*; si noti che, in considerazione della discussione appena fatta, il termine «fenomeno» verrà usato al plurale), denota qui il processo ininterrotto di relazione attraverso il quale entità chiaramente definite emergono. Nelle parole di Barad, i fenomeni descrivono «l'inseparabilità ontologica/entanglement delle 'agenzie' intra-agenti»²⁰. È attraverso questo incessante processo di relazione che ciò che esiste emerge e rimane in una condizione di esistenza, seppure in una maniera più o meno transitoria, come parte «del mondo nel suo divenire»²¹; in questo senso, il processo di relazione che caratterizza i fenomeni «unisce» e, al contempo, «separa» in maniera costitutiva (e così facendo rende uniche, diverse l'una dall'altra) le entità che vengono prodotte²²: per utilizzare ancora una volta la terminologia evocativa di Barad, le entità vengono «tagliate insieme»²³ nel contesto dei fenomeni. A differenza del termine «interazione» (*interaction*), che presuppone l'esistenza di entità dotate di un'essenza ben definita prima di entrare in una relazione, il neologismo «intra-azione» (*intra-action*) che appare nella precedente citazione intende esprimere l'idea che nessuna entità può esistere al di fuori di un processo di relazione.

Si esamineranno ora, seppur brevemente, due aspetti dei fenomeni che rivestono un ruolo centrale nel realismo agenziale: in primo luogo, *che cosa* è concretizzato e diventa significativo attraverso l'intra-azione e, in secondo luogo, *come* avviene il processo di concretizzazione e assunzione di significato.

Iniziando dal primo punto, Barad afferma che, in ogni dato momento, il processo di intra-azione che caratterizza e costituisce i fenomeni produce certe entità ed esclude delle possibili alternative. Questo non significa che ciò che non viene in essere è annientato e sparisce nel nulla: al contrario, esso partecipa nella costituzione di ciò che esiste in quanto «esclusione costitutiva»²⁴ e, in aggiunta, ha la capacità e il potenziale di venire in essere in altre circostanze. Per Barad, tutto ciò che è prodotto attraverso l'intra-azione (compreso ciò che viene escluso dall'esistenza) «sedimenta» e come tale viene «avvolto nelle successive materializzazioni»²⁵. Come vedremo, questo ha ripercussioni anche nel campo dell'etica. Per quanto riguarda il tipo di entità che vengono in essere nei fenomeni, Barad ci informa che tra queste non ci sono solo cose fisiche come, per esempio, esseri umani, alberi, e così via; esse includono, infatti, lo spazio, il tempo, i rapporti di causa ed effetto²⁶, la capacità di agire, e il significato («*meaning*»): in altre parole – e qui si può notare l'originalità del «realismo» di Barad – la «realtà» dell'universo in ogni suo aspetto viene ad esistere, si «materializza», durante e attraverso il processo di intra-azio-

20 «*ontological inseparability/entanglement of intra-acting 'agencies'*» (ivi, p. 139).

21 «*the world in its becoming*» (ivi, p. 152).

22 Si veda anche K. Barad, *Diffractioning diffraction* cit., pp. 173-176; K. Barad, *Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: Dis/continuities, spacetime enfoldings and justice-to-come*, «*Derrida Today*» 3 (2010), 2, p. 251, tr. it. di R. Castiello, in *Performatività della natura. Quanto e queer*, Pisa, ETS, 2017, p. 74.

23 «cut [...] together and apart» (K. Barad, *Meeting the universe* cit., p. 179).

24 Ivi, p. 181. Si veda anche K. Barad, *Diffractioning diffraction* cit., p. 178.

25 «*enfolded in further materializations*» (K. Barad, *Meeting the universe* cit., p. 170). Si vedano anche K. Barad, *Quantum entanglements* cit., pp. 260-261, tr. it. cit., p. 86; K. Barad, *Diffractioning diffraction* cit., pp. 180-183.

26 Cfr. K. Barad, *Meeting the universe* cit., pp. 175-176, 214.

ne. Barad aggiunge che le entità materializzate non sono indipendenti l'una dall'altra ma sono «*entangled*», ossia «aggrovigliate» l'una con l'altra: ciò significa che ogni entità è simultaneamente diversa, inseparabile, e al contempo resa possibile e agevolante, limitata e limitante dall'esistenza delle altre entità. Sviluppando un'intuizione elaborata da Bohr (vedi sopra), Barad suggerisce che specifiche configurazioni, o disposizioni, spazio-temporali della materia fisica permettono l'esistenza di determinate idee, teorie o, più in generale, di determinati «significati», e viceversa. In questo senso, materia fisica e significato sono *entangled*, come si legge nel sottotitolo del libro. È importante notare che con il termine «significato» Barad non indica solo il significato o il sapere che è proprio della sfera umana; piuttosto, il termine «significato» deve essere inteso come intelligibilità che è, a sua volta, definita come «responsività differenziale»²⁷. Se «significato» è inteso in questi termini, allora la produzione e, per così dire, l'«utilizzo» di significato sono attività che non sono limitate agli esseri umani, ma sono proprie di tutte le entità che costituiscono l'universo.

Venendo ora a considerare *come* avviene il processo di materializzazione, Barad afferma che le intra-azioni hanno un effetto causale ma non deterministico²⁸ sul modo in cui l'universo viene in essere, si «materializza»: in altre parole, le intra-azioni «plasmano», «modellano», ma non dettano un particolare risultato²⁹; c'è sempre un certo grado di libertà, ci sono alternative possibili nell'universo. A questo proposito, vale la pena aprire una breve parentesi. È infatti importante sottolineare che per Barad la capacità di agire propria di ogni entità – una delle cose che, come si ricorderà, sono prodotte durante il processo di intra-azione – è resa possibile precisamente dall'assenza di necessità nell'universo: Barad infatti definisce la capacità di agire non come una qualità che è posseduta da una data entità, sia essa un essere umano o altro, ma come le sempre nuove possibilità di riconfigurare la realtà che vengono incessantemente prodotte durante il processo di intra-azione³⁰.

Ritornando ora alla questione di come il processo di materializzazione avviene, un ruolo particolarmente importante in questo processo è svolto dall'«apparato». L'apparato è un'entità che, e questo non ci dovrebbe sorprendere dopo quanto è stato detto sopra, si «materializza» solo durante il processo di intra-azione insieme a tutte le altre entità che costituiscono i fenomeni. Questo significa che, analogamente a tutte le altre entità, un apparato acquisisce chiari confini fisici che lo delimitano assieme a determinate caratteristiche e significati solo come parte dei fenomeni. Ma, differentemente dalle altre entità, per avere un'idea più precisa delle varie caratteristiche di un apparato dobbiamo «astrarlo» dal gruppo di fenomeni presi in considerazione e, per così dire, «inserirlo» in un altro ed interconnesso gruppo di fenomeni cosicché esso può diventare l'oggetto di osservazione: solo così saremo in grado di determinare meglio le caratteristiche che un apparato assume, almeno nel contesto, sempre dinamico e mutevole, di un dato gruppo di fenomeni. Ne consegue che un apparato non deve essere considerato come un oggetto preformato e pronto all'uso; inoltre, non dobbiamo automaticamente pensare che un apparato sia una semplice apparecchiatura o uno strumento scientifico di qualche tipo, come il termine potrebbe lasciare intendere – anche se può certamente assume-

27 «differential responsiveness» (ivi, pp. 149, 335).

28 Cfr. ivi, p. 170.

29 Cfr. ivi, p. 442 nota 21.

30 Si veda anche R. Dolphijn - I. van der Tuin, *New materialism: Interviews & cartographies*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2012, pp. 54-55.

re questa forma. Piuttosto, e in termini più accurati, Barad descrive un apparato come una «*pratic[a] discorsiva-materiale*»³¹ che traccia demarcazioni³² al livello ontologico e semantico: in altre parole, l'apparato è da intendersi come un processo reiterato che partecipa (senza determinare) alla formazione di entità fisiche e significati nel senso specifico che Barad dà a quest'ultimo termine. È grazie all'apparato che, per esempio, la distinzione fra natura e cultura viene tracciata in maniera dinamica³³ o che le entità che ci sono più immediatamente familiari come «un albero», «una persona», e così via, vengono in essere. Al contempo, «materializzandosi» solo come parte del processo intra-attivo che caratterizza un gruppo di fenomeni, un apparato può, in ultima analisi, essere definito come una pratica discorsiva-materiale che produce ed è prodotta non solo da esseri umani ma anche da esseri non-umani (una vasta categoria che include anche il processo semiotico). Questa è un'ulteriore chiara indicazione che il realismo agenziale, e la visione della realtà che produce, è intrinsecamente performativo e post-umanista: per Barad l'universo, nella sua intelligibilità e materialità fisica, è il prodotto di un processo intra-attivo che include agenzie umane e non-umane.

4. *Questioni etiche*

La dimensione etica del realismo agenziale di Barad merita una riflessione a parte. Come si è già notato, questa trattazione separata è puramente motivata da ragioni di chiarezza espositiva e non deve essere interpretata come una tacita asserzione che la dimensione etica sia da considerarsi una branca a sé stante: come sappiamo, per Barad la dimensione ontologica, epistemologica ed etica sono inseparabili³⁴, e ciò traspare chiaramente nella discussione sull'etica, sull'ontologia e sulla metodologia che troviamo in tutto il libro.

Basandosi su e rielaborando aspetti della filosofia di Emmanuel Lévinas³⁵, l'etica viene definita come un «rendere conto»³⁶, una «responsabilità»³⁷, termine, quest'ultimo, che è a sua volta descritto come «la capacità di rispondere all'altro»³⁸. Non abbiamo però l'obbligo di rispondere a ogni «altro»; la responsabilità di cui Barad parla non è infatti generalizzata, ma limitata: siamo «responsabili del mondo di cui facciamo parte»³⁹. La ragione per cui la nostra responsabilità è limitata è direttamente connessa con il modo in cui tale responsabilità viene assunta. Il libro chiarisce che non è attraverso una scelta consapevole e intenzionale che diventiamo responsabili. Piuttosto, le origini dell'etica si

31 «*material-discursive practice[s]*» K. Barad, *Meeting the universe* cit., p. 170.

32 Cfr. *ivi*, p. 148.

33 Cfr. *ivi*, p. 169.

34 Si veda, per esempio, *ivi*, pp. 26, 396.

35 Si veda anche K. Barad, *Quantum entanglements* cit. per una elaborazione dell'etica più chiaramente influenzata da Jacques Derrida.

36 I termini inglesi *accountability* e *responsibility*, specialmente se si considera il modo in cui vengono usati da Barad, sono molto simili in significato in quanto entrambi riferiscono a una «capacità di rispondere». Ho tradotto *accountability* con il termine «rendere conto» e *responsibility* con il termine «responsabilità»; seguendo Barad, è importante notare che questi termini dovrebbero essere interpretati in una maniera «post-umanista».

37 Si veda K. Barad, *Meeting the universe* cit., p. 393.

38 «the ability to respond to the other» (*ivi*, p. 392).

39 «responsible for the world of which we are a part» (*ivi*, p. 390).

trovano in considerazioni ontologiche, e in particolare nel fatto che «la realtà [compreso ciò che non è materializzato] è il prodotto della sedimentazione di pratiche specifiche che contribuiamo a plasmare e attraverso le quali siamo plasmati»⁴⁰. Per Barad, il fatto che siamo costituiti e partecipiamo nella costituzione di entità sia umane sia non umane (attraverso il processo che è stato succintamente descritto nelle pagine precedenti) e, in aggiunta, il fatto che partecipiamo nella scelta di quali entità vengono ad esistere e quali no, ci rende automaticamente responsabili su due fronti: siamo responsabili nei confronti di tutte le entità con cui siamo in intra-azione e, in secondo luogo, siamo anche responsabili per il ruolo che abbiamo nel decidere cosa viene e cosa non viene ad esistere⁴¹. In definitiva, «[l'e]tica consiste nel dare un resoconto della porzione delle reti intricate di cui siamo parte»⁴².

5. Conclusioni

Meeting the universe offre una valutazione originale ed equilibrata del ruolo e degli effetti che gli esseri umani e non umani hanno sia come parte attiva che come prodotto variabile del processo perpetuo attraverso cui la concretizzazione della materia fisica e la creazione di significato prende forma; inoltre, e ciò è degno di nota, il libro riconosce che questo processo genera necessariamente responsabilità «umane» inevitabili nei confronti di una moltitudine di entità sia umane sia non umane. Questo è, in ultima analisi, il messaggio centrale contenuto in *Meeting the universe*. È di fondamentale importanza notare che il libro apporta un contributo significativo non solo a livello teorico ma anche pratico. Il suo messaggio può infatti servire come una potente, innovativa e profondamente necessaria lente attraverso cui leggere in modo diffrattivo la realtà presente, passata e futura, in maniera tale da aiutarci a trovare soluzioni originali e «giuste» per i gravi problemi che la affliggono.

Per illustrare, seppur brevemente, l'enorme potenziale del realismo agenziale, vorrei ora chiarire in maniera schematica come questo approccio teoretico affronta il problema di stabilire se sia o meno possibile «riparare» a un'ingiustizia e, in caso affermativo, in quale maniera ciò possa avvenire. Prima di proseguire con la discussione, è necessario premettere che ogni ingiustizia è unica e come tale deve essere oggetto di una analisi critica separata (e di specifiche azioni concrete); tuttavia, seguendo Barad, credo che sia possibile fornire alcune considerazioni generali che indicano la maniera in cui il realismo agenziale offre una critica delle ingiustizie.

Come si ricorderà, il realismo agenziale concepisce l'identità di una qualsiasi entità – sia essa un essere umano oppure, per esempio, un'istituzione o un evento (o un periodo) storico – non come un'essenza fissa ed immutabile ma come l'effetto più o meno transitorio di intra-azioni; inoltre, si è anche visto che una delle entità che si materializzano durante il processo intra-attivo è la dimensione temporale: il passato, il presente e il futuro sono incessantemente prodotti e riconfigurati durante il processo di intra-azione⁴³. Questo significa che l'identità sia presente, sia passata, sia futura di ogni entità può

40 «reality is sedimented out of particular practices that we have a role in shaping and through which we are shaped» (*ibidem*).

41 Cfr. *ivi*, p. 394.

42 «taking account of the entangled materializations of which we are a part» (*ivi*, p. 384).

43 Si veda anche R. Dolphijn - I. van der Tuin, *New materialism* cit., pp. 66-67.

essere sempre riconfigurata anche se, come sappiamo, nulla di ciò che viene in essere (comprese le «esclusioni costitutive») durante il processo di intra-azione viene distrutto⁴⁴. Diffrangendo questi (assieme agli altri) principi del realismo agenziale, attraverso la prima domanda che ci siamo posti – se sia possibile riparare a un’ingiustizia – otteniamo la seguente risposta: i profondi cambiamenti necessari per «riparare» a eventi passati e presenti che consideriamo ingiusti non è solo una inevitabile necessità etica; è anche un’operazione realizzabile: nessuna ingiustizia è così radicata o così grave da essere immutabile e da non potervi porre rimedio. La seconda domanda che ci si pone a questo punto è stabilire in che cosa questo rimedio possa consistere. A questo riguardo, si è appena visto che, secondo Barad, è possibile riconfigurare l’identità passata, presente e futura di ogni entità (come per esempio, nel nostro caso, l’identità di un’ingiustizia); tuttavia, l’autrice afferma anche che il passato, ciò che è avvenuto nel passato, non può essere eliminato: nulla viene distrutto, tutto quello che è prodotto nel corso di un’intra-azione sedimenta in modo indelebile nella «trama del mondo»⁴⁵. Questo indica che a un’ingiustizia si può porre rimedio ma solo in modo parziale, imperfetto. Per finire, ai fini di rispondere alle due domande che erano state poste, le considerazioni che sono state fatte sopra ci portano alle seguenti conclusioni: prima di tutto, riparare a una ingiustizia è possibile o, per dirla altrimenti, si può «materializzare»; in secondo luogo, come ogni altra materializzazione, il rimedio posto a un’ingiustizia non deve essere inteso come uno stato finale che può essere raggiunto una volta per tutte; esso deve essere invece concepito come l’effetto prodotto durante il processo di intra-azione: ciò significa che il rimedio a un’ingiustizia richiede dedizione e azioni concrete che devono essere costantemente rinnovate. In terzo luogo, riparare a un’ingiustizia non è un processo che può produrre l’eliminazione completa dell’ingiustizia stessa o che può fare dimenticare che questa sia avvenuta. Ciò è impossibile. Una società o un mondo riconfigurato in maniera tale da riparare a un’ingiustizia presente e/o passata è possibile solo se questa stessa ingiustizia è e rimane parte costitutiva (e indelebile) di ogni materializzazione, ancorché nella forma di una «traccia», di questa società o mondo.

Il libro potrà non piacere o convincere tutti i lettori. Alcuni potranno trovare irritante il fatto che molti dei temi centrali sono ripetutamente discussi, sebbene in maniera (talvolta sottilmente) diversa, in molti capitoli (ma, come si è detto, questo è un effetto diretto della metodologia diffrattiva adottata esplicitamente da Barad). Altri potranno trovare il linguaggio e l’esposizione di Barad, specialmente in alcuni passaggi, densi e inutilmente contorti, se non proibitivi. Ci sono anche temi che avrebbero potuto essere discussi in maniera più esauriente. Per fare solo un paio di esempi: il libro avrebbe potuto approfondire ulteriormente il concetto di «capacità di rispondere all’altro» includendo, per esempio, un’analisi di come questa possa essere tradotta in azioni concrete e come i (probabili) disaccordi riguardanti le diverse interpretazioni a livello teorico e pratico possano essere risolti. A scanso di equivoci, la critica qui avanzata non è che Barad manchi di fornire una definizione precisa di cosa sia la «responsabilità», il «rendere conto», e di come queste debbano essere messe in pratica – queste sono questioni incompatibili con il realismo agenziale; piuttosto, il problema è il poco spazio che è stato dedicato alla discussione delle tematiche succitate.

44 Si vedano anche K. Barad, *Quantum entanglements* cit., pp. 260-261, tr. it. cit., p. 86; K. Barad, *Nature’s queer performativity*, «Kvinder, Køn & Forskning» 1-2 (2012), pp. 42-44, tr. it. di R. Castiello, in *Performatività della natura* cit., pp. 134-140; M. Juelskjær - N. Schwennesen *Intra-active entanglements* cit., pp. 20-21.

45 K. Barad, *Quantum entanglements* cit., p. 261, tr. it. cit., p. 87; cfr. anche ivi, p. 266, tr. it. cit., p. 93.

Un'altra questione, sempre riguardante l'etica, che il libro avrebbe potuto discutere in modo esplicito è se gli esseri non umani abbiano «obblighi» etici – nel senso specifico in cui Barad definisce l'etica, ossia come una «responsabilità», una «capacità di rispondere» (si veda sopra). La trattazione dell'etica fornita nel libro è focalizzata sulle implicazioni che riguardano gli esseri umani: ci si potrebbe però chiedere se anche gli esseri non umani possano avere responsabilità, invece di esserne solo i beneficiari. Questa è una domanda che non ci dovrebbe cogliere di sorpresa o sconcertare; infatti, riassumendo brevemente quanto discusso nella quarta sezione, Barad afferma che gli esseri umani assumono in maniera necessaria e automatica (e non come risultato di una deliberazione consapevole) responsabilità nei confronti di una moltitudine di altre entità in virtù del fatto che essi partecipano nel processo intra-attivo che dà luogo alla loro materializzazione e, al contempo, alla mancata materializzazione di altre entità. Seguendo questa stessa logica, siccome tutte le entità che si materializzano durante il processo di intra-azione partecipano sia della materializzazione sia della mancata materializzazione di altre entità, potremmo (o, a mio parere, dovremmo) concludere che non solo gli esseri umani ma tutte le entità che si materializzano durante il processo intra-attivo assumano inevitabilmente responsabilità di qualche tipo nei confronti di altre specifiche entità. Questa conclusione apparirebbe anche essere necessitata dal fatto che, come sappiamo, il realismo agenziale è un approccio intrinsecamente post-umanista, e come tale richiede «un'etica post-umanista, un'etica del divenire del mondo»⁴⁶.

Sebbene in alcuni passaggi il libro sembri suggerire – ancorché in modo oscuro, obliquo ed ambiguo – che gli esseri non umani abbiano responsabilità⁴⁷, questo tema non è affrontato in maniera diretta. Alla luce di quanto detto, sarebbe perciò stato interessante se l'autrice avesse chiarito la possibilità o meno di attribuire responsabilità alle entità non umane (tutte o solo alcune di esse); in caso di risposta positiva, Barad avrebbe potuto precisare quale forma tali responsabilità possano prendere. In caso contrario, l'autrice avrebbe potuto spiegare per quale ragione le entità non umane siano impossibilitate ad avere alcuna responsabilità.

Il libro avrebbe inoltre potuto approfondire ulteriormente alcuni approcci teorici che hanno ispirato e che hanno molti punti in comune con il realismo agenziale⁴⁸, e in particolare mostrare in quale modo il realismo agenziale differisce dall'approccio teoretico che Donna Haraway ha sviluppato nel corso della sua prolifica carriera.

In conclusione, con questo libro Karen Barad ha forgiato una nuova, stimolante e sagace «*etico-onto-epistem-ologia*»⁴⁹. Sta ora al lettore decidere se accogliere o meno l'invito urgente⁵⁰ di Barad e «incontrare l'universo a metà strada» di persona.

46 «a posthumanist ethics, an ethics of worlding» (K. Barad, *Meeting the universe* cit., p. 392).

47 Si veda per esempio *ivi*, pp. 391-396.

48 Per una critica simile, si veda anche T. Pinch, *Karen Barad, quantum mechanics, and the paradox of mutual exclusivity*, «*Social Studies of Science*» 41 (2011), 3, pp. 431-441.

49 «*ethico-onto-epistem-ology*» (K. Barad, *Meeting the universe* cit., p. 185).

50 Cfr. *ivi*, p. 396.

ARCHIVIO

LA SALUTE, IL CONTROLLO E LE CONDIZIONI DI LAVORO AI TEMPI DELLA QUARTA RIVOLUZIONE INDUSTRIALE

FABIO SCOLARI¹

È ormai considerato un dato di fatto acquisito, anche a causa delle pesanti ricadute che l'attuale crisi sanitaria dovrebbe produrre sulle condizioni di vita della popolazione mondiale², che la salute rappresenti un aspetto essenziale della qualità della vita delle persone. Ovviamente, lo stato di salute di un individuo oppure di una popolazione non può essere valutato unicamente sulla base della presenza o della assenza di malattie, ma deve tenere sempre presenti tutti quei fattori culturali, sociali, comportamentali, politici, ambientali, economici e biologici che, in diversi modi, possono influenzarlo. A questo proposito, infatti, il tema che viene a occupare il centro della scena è quello relativo ai cosiddetti determinanti della salute³, sui quali è necessario agire per poter influenzare, possibilmente in meglio, lo stato di salute. All'interno di questo insieme molto variegato, è stato stimato che i fattori socio-economici e gli stili di vita contribuiscono per il 40-50%, le condizioni ambientali per il 20-30% e i servizi sanitari per il 10-15%. La restante parte è legata, invece, all'eredità genetica, in quanto fattore costituzionale⁴. Le condizioni di lavoro rientrano, dunque, nel primo sotto-gruppo, ossia quello che risulta avere un impatto maggiore sulle condizioni di salute. Quindi, proprio a fronte di questa evidenza, si ritiene oggi sempre più importante tornare a indagare quali sono le conseguenze sulle condizioni generali di salute dei lavoratori⁵ che sono state prodotte, negli ultimi decenni, dall'azione congiunta di una pluralità di fenomeni politici, sociali ed economici come: l'avvento, su scala planetaria, delle politiche neo-liberali, la diffusione di nuovi modelli di organizzazione del lavoro basati sui principi della «produzione snella» di origine giapponese e la finanziarizzazione dell'economia. In altre parole, si è chiamati a esplorare quali sono stati gli effetti di questi tre fenomeni nella modifica del controllo, delle con-

1 Centro studi CUB.

2 Cfr. V. Zanin, *Note su fase e scenari per la classe operaia e proletaria tra crisi e pandemie*, in A. Ciattini - M.A. Pirrone, *Pandemia nello scenario del capitalismo del XXI secolo*, Varazze, PM edizioni, 2020, pp. 227-251; R. Antunes, *Coronavirus: O trabalho sob fogo cruzado*, São Paulo, Boitempo, 2020, tr. it. di A. Infranca, Roma, Castelvecchi, 2021.

3 Commission On Social Determinants Of Health, *Closing the gap in a generation: Health equity through action on the social determinants of health*, Geneva, WHO Press, 2008.

4 Cfr. R. Andreolli, *Presentazione*, in R. Wilkinson - M. Marmot (a cura di), *I determinanti sociali della salute. I fatti concreti*, Trento, Edizioni provincia autonoma di Trento, 2006².

5 In tutto l'articolo verrà utilizzata la nozione «lavoratori» considerando implicitamente la sua dimensione di genere. Allo stesso modo, anche qualora si impiegherà l'espressione «classe lavoratrice» lo si farà tenendo presente entrambi i sessi.

dizioni di lavoro e di salute, specificatamente nell'ambito industriale, che hanno sorretto la transizione tra due differenti regimi di accumulazione del capitale: nel passaggio dal fordismo all'accumulazione flessibile⁶.

Fatte queste premesse, si deve anche specificare che questo saggio non avrebbe potuto vedere la luce se l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) non avesse definito, nel suo statuto, sottoscritto il 22 luglio del 1946, la salute come «uno stato di completo benessere fisico, mentale e sociale e non esclusivamente come assenza di malattia»⁷. In questo documento, infatti, non solamente la salute veniva finalmente riconosciuta come un diritto fondamentale di ogni essere umano senza nessuna distinzione di razza, religione, credo politico, condizione economica o sociale, ma la salvaguardia di uno stato di buona salute veniva a costituirsi come un diritto in sé che la società nel suo complesso è sempre chiamata a garantire. In questo atto, per la prima volta, apparve il carattere indivisibile della salute e la necessità di un approccio olistico nella sua promozione⁸. In linea con queste argomentazioni, che superano una visione strettamente biomedica della malattia⁹, l'intento di fondo che ha ispirato la stesura di questo articolo risiede proprio nel tentativo di analizzare in che modo le più recenti evoluzioni tecnologiche e organizzative (che nella pubblicistica corrente vanno di solito sotto il nome di *Industry 4.0*¹⁰) abbiano avuto un impatto sulla salute, sul controllo e sulle condizioni di lavoro dei lavoratori industriali. È evidente che discutere di questi argomenti significa, in definitiva, sottoporre a un'indagine critica non solo le convinzioni e gli orientamenti sociali dominanti, ma anche le specifiche istituzioni economiche su cui si regge il funzionamento della società capitalistica.

1. *Global Value Chains e Industry 4.0*

Prima di poter offrire una descrizione delle specificità della Quarta Rivoluzione Industriale¹¹, è necessario esplorare brevemente in che modo la struttura industriale mondiale si è andata trasformando a partire dall'applicazione generalizzata dei principi giapponesi¹² per poi evolvere nell'attuale modello delle Catene Globali del Valore (*Global Value*

6 Cfr. D. Harvey, *The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change*, Cambridge, MA - Oxford, Blackwell, 1990, tr. it. di M. Viezzi, Milano, Il Saggiatore, 1993.

7 Constitution of the World Health Organization.

8 Cfr. E. Missoni - G. Pacileo, *Elementi di salute globale. Globalizzazione, politiche sanitarie e salute umana*, Milano, Franco Angeli, 2016.

9 Cfr. Commission On Social Determinants Of Health, *Closing the gap* cit.

10 In un documento ufficiale curato dalla McKinsey&Company, la quarta rivoluzione industriale viene definita come «la prossima fase nella digitalizzazione del settore manifatturiero, guidata da quattro sconvolgimenti: l'aumento sorprendente di volume dei dati, potenza computazionale e connettività, specialmente di nuove reti a bassa potenza e di ampia area; l'emergere di capacità analitiche e di *business-intelligence*; nuove forme di interazioni uomo-macchina con interfacce *touch* e sistemi di realtà aumentata; miglioramenti nel trasferimento di istruzioni digitali al mondo fisico, come la robotica avanzata e la stampa 3-D» (C. Baur - D. Wee, *Manufacturing's next act*, «McKinsey Quarterly», 1 giugno 2015).

11 Cfr. K. Schwab, *The fourth industrial revolution*, Cologny, World Economic Forum, 2016, tr. it. di ADAPT, Milano, Franco Angeli, 2016; World Economic Forum, *Fourth industrial revolution: Beacons of technology and innovation in manufacturing*, Cologny - Geneva, World Economic Forum, 2019.

12 Cfr. T. Ohno, *Toyota production system: Beyond large-scale production*, Portland, Productivity

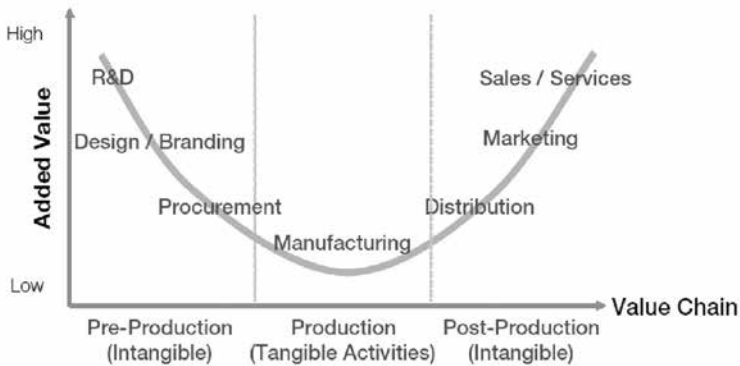
Chains)¹³. Una delle conseguenze prodotte dall'applicazione generalizzata della produzione snella è stata la de-verticalizzazione dell'impresa fordista e la sua ri-articolazione in strutture reticolari e flessibili basate sull'azione di due tendenze interdipendenti: il dimagrimento dell'impresa (*downsizing*) e l'esternalizzazione (*outsourcing*) di funzioni precedentemente svolte al suo interno¹⁴. Successivamente, una sempre maggiore integrazione dei mercati mondiali unita a una sempre più spinta liberalizzazione degli scambi commerciali e dei movimenti di capitale ha permesso, negli ultimi decenni, di polverizzare e di scomporre, su uno spazio geografico ancora più ampio, i processi produttivi. In questa situazione, la produzione di parti e componenti intermedi è stata sempre di più delocalizzata (*offshored*) in paesi caratterizzati da un minore costo del lavoro e da legislazioni più favorevoli, per poi essere re-importati, nei paesi di origine, allo scopo di realizzare la fase di assemblaggio finale¹⁵. Sulla base di quanto appena richiamato, dunque, risulta possibile affermare che questo nuovo modello di strutturazione globale dell'industria abbia trovato la sua origine in un processo di centralizzazione, della proprietà e delle funzioni strategiche di una azienda, senza una conseguente concentrazione della produzione, dal momento che tanto le singole unità produttive quanto la forza-lavoro risultano essere sempre più disperse e dislocate su scala planetaria¹⁶.

Ad ogni modo, l'aspetto peculiare di questa nuova morfologia dell'industria che bisogna cogliere attiene al fatto che le aziende fornitrici, oltre a trattenere per sé una piccola parte del valore complessivo prodotto, risultano essere poste al di sotto dell'autorità e del comando di altre imprese (chiamate *Original Equipment Manufacturer* o *Lead Firms*) che, invece, si trovano a occupare posizioni di vertice nelle catene produttive globali. Sono queste ultime, infatti, che decidono i volumi di produzione da effettuare, i tempi di consegna e i costi. In questo modo, risulta anche evidente come le condizioni di lavoro degli occupati nelle prime vengano influenzate dalle scelte strategiche operate

Press, 1988, tr. it. di G. Polo, Torino, Einaudi, 2004.

- 13 Se una prima definizione delle catene di prodotto fu offerta da Terence Hopkins e Immanuel Wallerstein (*Commodity chains in the world-economy prior to 1800*, «Review» 10 (1986), 1, pp. 157-170), è attraverso i contributi di Gary Gereffi che questa prospettiva analitica ha assunto una particolare notorietà a livello internazionale. A parere del sociologo statunitense, una *Global Value Chain* si può definire come un «insieme di reti inter-organizzative raggruppate intorno a una merce o a un prodotto, che collegano i nuclei familiari, le imprese, e gli stati gli uni agli altri all'interno dell'economia mondiale. Queste reti sono specifiche per ciascuna situazione, socialmente costruite e localmente integrate, sottolineando l'inclusione della dimensione sociale nell'organizzazione economica» (G. Gereffi - M. Korzeniewicz - R.P. Korzeniewicz, *Introduction: Global commodity chains*, in G. Gereffi - M. Korzeniewicz (eds.), *Commodity chains and global capitalism*, Westport, Praeger, 1994, p. 2).
- 14 Cfr. P. Barrucci, *Le divisioni del lavoro sociale dagli spilli di Smith alle catene transnazionali del valore*, Milano, Franco Angeli, 2014.
- 15 Cfr. L. Greco, *Produzione globale, lavoro e strategia sindacale: alcune riflessioni a partire dalla teoria delle catene globali del valore*, «Sociologia del lavoro» 123 (2011), pp. 49-81.
- 16 Cfr. R. Bellofiore - J. Halevi, *Tendenze del capitalismo contemporaneo, destrutturazione del lavoro e limiti del «keynesismo»*. Per una critica della politica economica, in S. Cesaratto - R. Realfonzo (a cura di), *Rive Gauche. La critica della politica economica e le coalizioni progressiste in Italia*, Roma, Manifestolibri, 2006, pp. 56-80; R. Bellofiore - J. Halevi, *La grande recessione e la terza crisi della teoria economica*, «Critica marxista» 3-4 (2010), pp. 9-23; R. Bellofiore - J. Halevi, *Deconstructing labour: A Marxian-Kaleckian perspective on what is «new» in contemporary capitalism and economic policies*, in C. Gnos - L.-P. Rochon - D. Tropeano (eds.), *Employment, growth and development: A post-Keynesian approach*, Cheltenham, Edward Elgar, 2012, pp. 11-27.

dalle seconde¹⁷. Quindi, ciò che è diventato sempre più importante, in questa nuova forma di divisione internazionale del lavoro, è la necessità di garantire un sempre più stretto ed efficace coordinamento tra i vari anelli delle singole catene attraverso il controllo delle merci e dei componenti intermedi. In questo modo, l'efficienza complessiva di una Catena Globale del Valore risulta essere legata alla capacità dei centri direzionali di riportare il funzionamento particolare di ogni singola parte a una strategia generale. A questo proposito, per rendere conto non solo delle diverse attività che compongono una *Global Value Chain*, ma anche del modo in cui queste ultime aggiungono valore a uno specifico prodotto potrebbe essere utile richiamare la *smiley curve*¹⁸. Questo modello, facendo riferimento a una impresa produttrice di beni materiali, cerca di mostrare in che modo le diverse fasi del processo produttivo attribuiscono più o meno valore al prodotto finale. Come è possibile notare, le attività maggiormente produttive di valore aggiunto sono quelle che si connotano per un più elevato grado di intangibilità, dal momento che richiedono una maggiore mobilitazione della dimensione intellettuale e creativa dei lavoratori: una su tutte la ricerca e sviluppo.



A questo punto, si dovrebbe aver capito come mai, all'interno di questo nuovo scenario mondiale, le possibilità offerte dalle tecnologie digitali, unite all'implementazione di nuovi modelli di organizzazione del lavoro, risultino essere sempre più decisive per garantire e preservare a determinate imprese una posizione dominante sul mercato mondiale.

Solamente dopo aver presentato questa nuova dimensione compiutamente mondializzata del sistema capitalistico, è possibile passare a una disamina più approfondita del contenuto di *Industry 4.0*. Questo concetto ha avuto origine in Germania per definire la strategia del governo tedesco volta a rilanciare la competitività del suo sistema indu-

17 Cfr. D. Vanoni, *L'approccio delle catene globali del valore nella letteratura*, in G. Zanetti (a cura di), *Evoluzioni della grande impresa e catene globali del valore*, Genova, Fondazione Ansaldo, 2014, pp. 155-173; P. Ngai - J. Chan - M. Selden, *Morire per un iPhone*, Milano, Jaca Book, 2015; L. Dorigatti, *Strategie di rappresentanza del lavoro nelle catene del valore: al di là della distinzione fra datore di lavoro «formale» e «informale»*, «Stato e mercato» 104 (2015), 2, pp. 281-307; L. Greco - V. Borghi - L. Dorigatti, *Il lavoro e le catene globali del valore*, Roma, Ediesse, 2017.

18 Cfr. Global Agenda Council on the Future of Manufacturing, *The future of manufacturing: Driving capabilities, enabling investments*, Cologne - Geneva, World Economic Forum, 2014.

striale e produttivo¹⁹. Il documento di riferimento, redatto dall'Accademia Nazionale di Scienze e Ingegneria e patrocinato dal Ministero Federale dell'Istruzione e della Ricerca, si intitolava «Garantire il futuro dell'industria manifatturiera in Germania – Raccomandazioni per implementare l'iniziativa strategica di Industria 4.0»²⁰. Il piano esposto in quel testo si basava su due pilastri principali: 1) in primo luogo, si considerava possibile che l'introduzione delle tecnologie digitali nell'ambito industriale avrebbe avuto come effetto quello di rilanciare l'efficienza e la produttività delle industrie tedesche; 2) in seconda battuta, un utilizzo sempre più diffuso di questi apparecchi tecnologici ne avrebbe richiesto non solo una maggiore produzione, ma anche una esportazione sempre più massiccia. Con il primo punto, infatti, si segnalava che l'integrazione digitale dei diversi segmenti delle catene produttive globali sarebbe diventata una necessità assoluta in un nuovo scenario di competizione globale. Con il secondo, invece, si sottolineava la volontà di far raggiungere alle imprese tedesche un ruolo di assoluto predominio nella fornitura di queste nuove tecnologie.

A seguito delle volontà esplicitate dal governo tedesco, anche il Comitato ITRE²¹ ha elaborato, per conto della Direzione Generale per le Politiche Interne del Parlamento Europeo, un documento analogo per spiegare, analizzare e illustrare le linee evolutive generali di questa trasformazione tecnologica, che avrebbe dovuto interessare tutte le strutture industriali dei paesi membri dell'Unione Europea. A questo proposito, potrebbe essere utile richiamare la definizione che, in questo testo ufficiale, viene offerta di questo programma:

Industria 4.0 descrive l'organizzazione dei processi produttivi basati su tecnologie e dispositivi che comunicano autonomamente tra di loro lungo la catena del valore: un modello della fabbrica «intelligente» del futuro in cui i sistemi computerizzati monitorano i processi produttivi, creano una copia virtuale del mondo fisico e prendono decisioni decentralizzate basate sui meccanismi di autoregolazione. Il concetto tiene conto della maggiore informatizzazione delle industrie manifatturiere in cui gli oggetti fisici sono perfettamente integrati con le reti di informazione²².

Quindi, sulla base della ricostruzione fin qui proposta, si dovrebbe comprendere come mai, in questi documenti ufficiali, sempre più enfasi venga posta sui temi della connettività e dell'integrazione tra le diverse fasi che compongono le Catene Globali del Valore, dal momento che questi due aspetti sono ormai considerati come una delle maggiori fonti del vantaggio competitivo delle aziende sul mercato mondiale²³. In questa fase, infatti, ciò che interessa alle imprese non è solamente la promessa di una maggiore produttività del lavoro che le tecnologie digitali dovrebbero comportare, ma anche la possibilità di ottenere una sempre migliore interconnessione tanto dentro il singolo impianto industriale quanto rispetto alle varie unità produttive geograficamente disperse²⁴. A fronte di

19 Cfr. M. Krzywdzinski - U. Jürgens - S. Pfeiffer, *The fourth revolution: The transformation of manufacturing work in the age of digitalization*, «WZB Report» (2016), pp. 22-25.

20 H. Kagermann - W. Wahlster - J. Helbig, *Securing the future of German manufacturing industry: Recommendations for implementing the strategic initiative INDUSTRIE 4.0. Final report of the Industrie 4.0 working group, München*, Acatech, 2013.

21 J. Smit *et al.*, *Industry 4.0*, Brussels, European Parliament, 2016.

22 Ivi, p. 20.

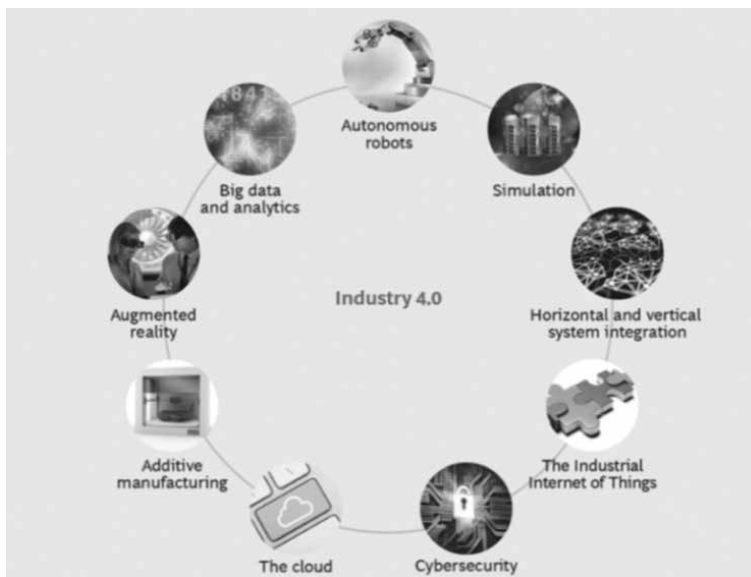
23 Cfr. L. Greco, *Capitalismo e sviluppo nelle catene globali del valore*, Roma, Carocci, 2016.

24 Cfr. M. Gaddi, *Industria 4.0 e lavoro operaio*, «Officina Primo Maggio» 1 (2020), pp. 15-28.

questi aspetti, non è un caso, infatti, che sempre secondo lo stesso documento europeo esistano tre modalità di integrazione che devono essere migliorate dalle tecnologie di Industria 4.0:

- 1) l'integrazione orizzontale: le reti produttive geograficamente disperse possono essere connesse e controllate in tempo reale già dal momento in cui l'ordine viene effettuato;
- 2) l'integrazione digitale dell'intera catena del valore dalla fase di progettazione fino ai servizi post-vendita;
- 3) l'integrazione verticale che permette di far lavorare in maniera coordinata tutte le varie fasi all'interno di uno stesso stabilimento²⁵.

A proposito di queste tematiche, un altro documento che potrebbe essere utile richiamare, nelle sue linee essenziali, è quello elaborato dalla Boston Consulting Group²⁶, una delle maggiori società di consulenza strategica al mondo, che identifica, con il grafico sotto riportato, le «nove tecnologie che stanno modificando la produzione industriale»:



Questo rapporto, pur facendo presente che molte delle tecnologie digitali alla base di Industria 4.0 erano già conosciute e utilizzate, ritiene che la vera innovazione consisterebbe nel loro utilizzo «integrato, automatizzato e ottimizzato»²⁷. È questo l'aspetto che dovrebbe andare a migliorare l'efficienza produttiva delle imprese, modificando i rapporti tra fornitori, produttori e clienti nonché i rapporti tra gli esseri umani e le macchine. Come è possibile osservare, anche in questo caso, un posto di particolare rilievo è riservato ai sistemi di integrazione verticale e orizzontale.

25 Cfr. J. Smit *et al.*, *Industry 4.0* cit., pp. 23-24.

26 M. Rüßmann *et al.*, *Industry 4.0: The future of productivity and growth in manufacturing industries*, s.l., Boston Consulting Group, 2015.

27 Ivi, p. 4.

Per venire agli aspetti tecnologici di questa trasformazione, i principali strumenti attraverso i quali dovrebbe essere resa operativa la nuova fabbrica digitale sono:

l'internet delle cose (*Internet of Things*, IoT): con questo termine ci si riferisce a sistemi informatici collegati a tutti i sottosistemi, oggetti interni ed esterni, fornitori e reti di clienti, che comunicano e cooperano tra di loro e con gli esseri umani;

l'internet dei servizi (*Internet of Services*, IoS): con questo concetto, invece, si indicano i servizi interni e quelli che attraversano le organizzazioni che sono offerti e utilizzati dai partecipanti alla catena del valore e guidati da *big data* e *cloud computing*²⁸.

Sulla base di tutto questo, non è un caso che l'elaborato europeo arrivi a considerare Industria 4.0 come una *disruptive innovation*, che segue in ordine di tempo l'introduzione nel ciclo produttivo, iniziata intorno agli anni Settanta del Novecento, della micro-elettronica e delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione²⁹, destinata ad aumentare drasticamente i livelli di produttività nell'ambito industriale.

In definitiva, quindi, è possibile mettere in risalto come l'obiettivo della Quarta Rivoluzione Industriale, pur in un contesto caratterizzato da una profonda ri-organizzazione e ri-articolazione delle *value chains* su scala globale come risposta alla crisi finanziaria del 2008³⁰, dovrebbe risiedere nella possibilità di coordinare, in una maniera sempre più flessibile e attraverso le possibilità offerte dalle tecnologie digitali, le catene di produzione globale attraverso un miglioramento dell'integrazione orizzontale, verticale e digitale³¹. Solamente in questo modo, si potrà rendere conciliabile nel tempo una maggiore internazionalizzazione del sistema industriale con l'esigenza di una migliore pianificazione dei processi produttivi geograficamente dispersi. Non appare casuale, infatti, che proprio quest'ultimo aspetto si lega maggiormente alla logica sottostante dei nuovi modelli di organizzazione del lavoro, che continuano ad avere alla loro base i principi della produzione snella, come il *World Class Manufacturing* (WCM) che vede ancora nella compressione totale degli sprechi (di tempo, di manodopera, di spazio ecc.) il nemico principale al successo economico dell'impresa³². Tra l'altro, risulta anche evidente

28 J. Smitet *et al.*, *Industry 4.0* cit., p. 22.

29 P. Manacorda, *Lavoro e intelligenza nell'età microelettronica*, Milano, Feltrinelli, 1986.

30 A questo proposito, Brun, Gereffi e Zhan ritengono di poter sintetizzare in quattro punti le tendenze che stanno attualmente modificando l'articolazione delle *global value chains*: una migliore razionalizzazione delle catene di approvvigionamento, una crescente regionalizzazione dell'estensione geografica delle loro strutture, la ricerca di una maggiore resilienza per evitare che eventi improvvisi possano interrompere i collegamenti interni e l'utilizzo delle tecnologie digitali per migliorare la connettività tra i singoli anelli e favorire forme di disintermediazione con gli utenti finali (*The «lightness» of Industry 4.0 lead firms: implications for global value chains*, in P. Bianchi - C.R. Durán - S. Labory (eds.), *Transforming industrial policy for the digital age: Production, territories and structural change*, Cheltenham, Edward Elgar, 2019, pp. 37-67). Con tutta probabilità, alcune di queste dinamiche risulteranno ulteriormente stimulate dalla crisi pandemica ed economica attualmente in corso (M. Donato, *Filiere del valore, mercati finanziari e istituzioni internazionali alla prova di una pandemia*, in A. Ciattini - M. A. Pirrone, *Pandemia nel capitalismo del XXI secolo* cit., pp. 163-182).

31 Cfr. B. Tjahjono *et al.*, *What does Industry 4.0 mean to Supply Chain?*, «Procedia Manufacturing» 13 (2017), pp. 1175-1182.

32 Cfr. M. Sai, *Vento dell'est. Toyotismo, lavoro, democrazia*, Roma, Ediesse, 2015; M. Sai, *Industria 4.0: innovazione digitale e organizzazione del lavoro*, «Quaderni di Rassegna Sindacale» 3 (2017), pp. 173-189; B. Mrugalska - M.K. Wyrwicka, *Towards lean production in Industry 4.0*, «Procedia Engineering» 182 (2017), pp. 466-473; N.Y.G. Lai *et al.*, *Industry 4.0 enhanced lean*

come tutte queste trasformazioni, nelle forme di interconnessione delle catene produttive globali, non potranno non avere delle pesanti ricadute sulle condizioni di lavoro e di salute nei singoli posti di lavoro. Questi effetti saranno sempre più evidenti a fronte del fatto che nella Fabbrica 4.0, come scrive Roland Berger, i dati saranno prima raccolti dai fornitori, dai clienti e dall'impresa stessa e poi valutati al fine di modificare, in tempo reale, i processi produttivi. In questo modo, il risultato che l'utilizzo delle tecnologie digitali dovrebbe raggiungere è legato alla possibilità di modificare o di aggiustare, in modi sempre diversi e innovativi, i modelli di organizzazione del lavoro e della produzione³³. Inoltre, è sempre questo studio, dopo aver ricordato come non sia più sufficiente una strategia competitiva basata unicamente sulla diminuzione del prezzo unitario delle merci a fronte di un aumento dei volumi di produzione, a riconoscere apertamente che, attraverso i programmi di Industria 4.0, la redditività di ogni impresa dipenderà sempre di più dalla riduzione del costo del lavoro a fronte di un maggior tasso di utilizzo degli impianti industriali³⁴. In questo senso, si capisce come, pur in presenza di un'inedita forma di controllo sulla forza-lavoro³⁵ che è stata definita come «dispotismo digitale»³⁶, la competitività delle fabbriche 4.0 continuerà a essere basata sulla necessità di intensificare l'estrazione di plusvalore attraverso l'aumento del tasso di sfruttamento del lavoro vivo³⁷. In definitiva, dunque, si dovrebbe capire come mai Florian Butollo, Ulrich Jürgens e Martin Krzywdzinski abbiano richiamato l'attenzione sul fatto che uno dei probabili esiti prodotti dall'implementazione dei programmi di Industria 4.0, lungi dagli auspici contenuti nei documenti ufficiali, possa essere una sensibile diminuzione dei livelli di autonomia assegnati ai lavoratori³⁸. Questi studiosi, infatti, scrivono che:

manufacturing, in *2019 8th International Conference on Industrial Technology and Management (ICITM)*, s.l., IEEE, 2019, pp. 206-211.

- 33 Cfr. Roland Berger, *The Industrie 4.0 transition quantified: How the fourth industrial revolution is reshuffling the economic, social and industrial mode*, Munich, Roland Berger, 2016.
- 34 Cfr. Roland Berger, *Industry 4.0: The new industrial revolution – How Europe will succeed*, Munich, Roland Berger, 2014.
- 35 Rispetto a questa tematica, A. Moro, M. Rinaldini, J. Straccioli e M.E. Virgillito (*Control in the era of surveillance capitalism: An empirical investigation of Italian Industry 4.0 factories*, «LEM Working Paper Series» 7 (2019), Laboratory of Economics and Management, Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa) sostengono che le tecnologie di Industria 4.0 aprano alla possibilità di fondere insieme le tre forme di controllo personale, burocratico e sociale identificati da Wanda Orlikowski (*Integrated information environment or matrix of control? The contradictory implications of information technology*, «Accounting, Management and Information Technologies» 1 (1991), 1, pp. 9-42).
- 36 S. Pfeiffer, «Industrie 4.0» in the making – *Discourse patterns and the rise of digital despotism*, in A. Marks et al. (eds.), *The new digital workplace: How new technologies revolutionise work*, London, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 21-41.
- 37 Un approfondimento delle diverse modalità con cui il controllo viene esercitato nelle moderne società capitalistiche potrebbe esplorare anche il legame che intercorre tra il «dispotismo digitale» esercitato nell'ambito della produzione e la tendenza più generale delle imprese di ultima generazione (Facebook, Amazon, Google, Apple e Microsoft) ad estrarre e processare tutti i tipi di dati degli utenti in rete. In questo modo, sempre più aspetti della vita umana paiono poter essere mercificati e subordinati alla logica di accumulazione del capitale (cfr. S. Zuboff, *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*, London, Profile Books, tr. it. di P. Bassotti, Roma, Luiss, 2019).
- 38 Una analoga preoccupazione è stata espressa da Matteo Gaddi, il quale, a commento dei risultati di una ricerca effettuata dalla Fondazione Sabbatini su alcune aziende del settore *automotive* italiano, ha scritto: «le filiere automobilistiche italiane sono sotto la pressione di due fenomeni: la riduzione della produzione automobilistica in Italia [...] e la concorrenza esercitata in questo settore dagli impianti a basso costo dell'Europa centrale e orientale che riforniscono l'indu-

la discussione dei primi esempi applicativi delle tecnologie di Industria 4.0 mette in dubbio l'affermazione che questi sviluppi saranno accompagnati da una maggiore autonomia dei dipendenti. Anche se i risultati empirici fino ad oggi non ci permettono di delineare un quadro preciso, per non parlare di un giudizio finale, l'impressione è che l'uso della tecnologia digitale intensifichi le tendenze verso la standardizzazione e il controllo del lavoro nella produzione snella. Le possibilità dei nuovi sistemi di assistenza digitale vanno oltre le tradizionali tecniche di *lean production*, in quanto consentono il controllo in tempo reale dei processi di lavoro e l'orientamento individualizzato per i dipendenti³⁹.

2. Il lavoro 4.0 e i rischi per la salute dei lavoratori

Una volta preso atto del rapporto di complementarità che lega le Catene del Valore Globali e la Quarta Rivoluzione Industriale, risulta necessario provare a richiamare le principali conseguenze che l'implementazione di tali programmi potrebbe produrre sulle condizioni di salute dei lavoratori all'interno delle moderne fabbriche digitali. In merito a questa tematica, il quadro analitico di riferimento potrebbe essere costruito sulla base di quattro documenti⁴⁰.

stria automobilistica dell'Europa occidentale. Le aziende fornitrici italiane stanno rispondendo a questa pressione intensificando lo sfruttamento della forza-lavoro. Le innovazioni tecnologiche (Industria 4.0) e organizzative (produzione snella) sono strettamente connesse e, grazie a queste connessioni stanno portando a nuovi modelli di organizzazione del lavoro. Questi nuovi modelli hanno un serio impatto sulle condizioni di lavoro, simboleggiato dall'intensificazione dell'andatura e dei ritmi di lavoro; dalla saturazione dei carichi di lavoro; dal controllo in tempo reale delle prestazioni di lavoro (che a sua volta comporta un aumento dello stress lavoro-correlato); e spesso anche da una dequalificazione professionale» (*Technological and organisational innovation under Industry 4.0 – Impact on working conditions in the Italian automotive supply sector*, in J. Drahoukoupil, *The challenge of digital transformation in the automotive industry: Jobs, upgrading and the prospects for development*, Brussels, ETUL, 2020, p. 150).

39 F. Butollo - U. Jürgens - M. Krzywzdinski, *From lean production to Industrie 4.0: More autonomy for employees?*, «WZB Discussion Paper», SP III (2018), 303, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB), Berlin, 2018, p. 17. Per evitare possibili fraintendimenti, può essere utile richiamare la distinzione, tra discrezione e autonomia, nell'autorità di intervento assegnata ai lavoratori così come è stata proposta da Valeria Cirillo, Matteo Rinaldini, Jacopo Straccioli e Maria Enrica Virgillito. Questi autori, infatti, a sostegno dei risultati di una loro ricerca empirica, commentano: «i cambiamenti organizzativi che hanno accompagnato l'introduzione della tecnologia 4.0 hanno generalmente prodotto un aumento dell'autorità di intervento dei lavoratori nel processo di lavoro in termini di discrezionalità. Tuttavia, questo aumento è significativamente diverso non solo tra le imprese, ma anche tra i diversi reparti dello stesso stabilimento. La distinzione analitica tra discrezione e autonomia nel nostro quadro teorico ha permesso anche di rilevare un altro aspetto molto importante, vale a dire che il generale (anche se non omogeneo) aumento della discrezionalità per conto degli intervistati non sembra corrispondere ad un aumento dell'autonomia di regolamentazione del processo di lavoro. Anche la possibilità di essere coinvolti nella progettazione delle pratiche organizzative che dovrebbero favorire l'autonomia per conto dei lavoratori è percepita come limitata. Pertanto, [...] i nostri risultati delineano un quadro in cui l'autonomia dei lavoratori appare piuttosto limitata, e sulla quale le pratiche organizzative introdotte non sembrano aver esercitato un impatto significativo» (*Workers' intervention authority in Italian 4.0 factories: Autonomy and discretion*, «LEM Working Paper Series» 13 (2018), Laboratory of Economics and Management, Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa, p. 22).

40 Il primo presenta i risultati di una ricerca effettuata dall'Agenzia Europea per la Sicurezza e la Salute: N. Stacey *et al.*, *Foresight on new and emerging occupational safety and health risk associated with digitalisation by 2025*, Bilbao, European Agency for Safety and Health at Work, 2018.

Secondo questi scritti, è possibile elencare una serie di problematiche attinenti al rapporto *Industry 4.0*-salute dei lavoratori:

1) rischi di contatto tra operatori umani e robot: nella fabbrica digitale si dovrebbe assistere a una crescita della presenza di mezzi di produzione e di strumenti di lavoro automatici, autonomi e collaborativi, il che potrebbe comportare maggiori possibilità di urti e di schiacciamenti con i lavoratori. Questi rischi sono tanto più elevati in quanto, venendo meno le barriere di separazione tra le varie zone, i robot collaborativi non possono essere considerati intrinsecamente sicuri. A questo proposito, ad esempio, basta che i sensori di sicurezza subiscano un guasto oppure una qualche forma di interferenza per fallire nel loro compito;

2) aumento di disturbi muscolo-scheletrici: i cambiamenti nei ritmi, nei carichi e nell'intensità del lavoro dovuti all'introduzione di robot collaborativi potrebbero produrre una crescita dei disturbi muscolo-scheletrici ai danni dei lavoratori. Questa possibilità deriverebbe dal fatto che l'operatore umano deve ancora pilotare e sorvegliare il robot. Inoltre, solamente il primo soggetto può valutare la qualità generale di un prodotto oppure analizzare le diagnosi di errore provenienti da quest'ultimo. Legato a questo aspetto, ci sono ulteriori rischi derivanti dall'utilizzo di esoscheletri nello svolgimento di particolari mansioni lavorative. Oltre a problematiche specifiche, collegate a possibili urti, cadute dell'operatore, carichi eccessivi spostati su singole parti del corpo (tipo gli arti superiori) e disturbi nei movimenti, l'utilizzo di queste particolari apparecchiature potrebbe conferire al lavoratore un apparente senso di invulnerabilità tale da portarlo a sostenere sforzi eccessivi. Ad ogni modo, l'automazione dei processi produttivi potrebbe lasciare ai lavoratori compiti molto ripetitivi oppure molto pericolosi, con l'aggravante che saranno i nuovi strumenti di lavoro digitale a determinare i tempi di esecuzione delle varie mansioni. A fronte di questa situazione, i lavoratori potrebbero sviluppare, a causa di compiti che richiedono un basso grado di attività, ma elevata destrezza, un aumento di lesioni derivate da uno sforzo ripetitivo;

3) rischi psicosociali: oltre ai summenzionati rischi fisici, l'utilizzo di tecnologie, strumenti o macchine digitali potrebbe richiedere un aumento del livello di concentrazione tale da produrre, nel tempo, particolari danni psicologici per il lavoratore. Ad esempio, la paura di prevenire particolari forme di contatto pericoloso con i robot collaborativi potrebbe determinare una ricaduta di questo tipo. A rafforzare questo esito, potrebbe intervenire anche lo sviluppo di sentimenti contrari a un processo di disumanizzazione del lavoro, l'avversione alla concorrenza del robot oppure l'opposizione allo svolgimento di un compito lavorativo condiviso con la macchina. Secondo alcuni studi, infatti, questa situazione potrebbe giungere perfino a innescare reazioni di paura nei confronti della tecnologia in relazione a una sensazione di perdita di autonomia e controllo sui processi produttivi. Quindi, bisogna tenere presente che l'utilizzo di robot collaborativi potrebbe ridurre l'autonomia lavorativa, dal momento che all'operatore umano verrebbero sempre fornite informazioni dettagliate prima dell'utilizzo dei dispositivi digitali. In questo modo, le competenze e le capacità del lavoratore non verrebbero valorizzate a pieno, ma sarebbero viste come ancillari all'uso degli strumenti di produzione. Questa situazione potrebbe risultare particolarmente rafforzata anche dal fatto che, attualmente, alle

Il secondo sono gli atti di un convegno organizzato dall'INAIL su *Sfide e cambiamenti per la salute e la sicurezza sul lavoro nell'età digitale* nel 2018. Il terzo, che raccoglie alcuni studi degli istituti francesi INRS e ISST, è un elaborato dell'Eurogip: P. Belingard - J.-S. Salvage, *Prévention dans le domaine de la robotique collaborative. Synthèse de travaux réalisés à l'international*, a cura di R. Haëflinger, Paris, Eurogip, 2017. Il quarto è un articolo di Matteo Gaddi, *Industria 4.0 e l'invecchiamento della popolazione lavorativa*, «Inchiesta» 203 (2019), 1, pp. 52-60.

squadre di lavoro è richiesta una sorveglianza su più fasi del processo di lavoro con un aumento della domanda cognitiva;

4) rischi connessi al controllo a distanza, alla sicurezza informatica e alla manutenzione: il miglioramento dell'autonomia dei robot collaborativi potrebbe determinare alcuni rischi relativi alla riprogrammazione a distanza, soprattutto se svolta da personale non qualificato. Inoltre, vi è sempre la possibilità che possano essere inviati comandi errati, per disattenzione o noncuranza, tali da compromettere la riconfigurazione o la modifica di alcuni specifici parametri di funzionamento. Allo stesso modo, anche l'attività di manutenzione potrebbe essere fonte di numerosi incidenti, dal momento che, molto spesso, per essere svolta richiede che il sistema robotizzato sia in funzione;

5) rischi relativi all'aumento dello stress e dell'ansia: se i lavoratori non capiscono o sono tenuti all'oscuro dei meccanismi di funzionamento interno di questi nuovi sistemi digitali difficilmente potranno relazionarsi correttamente con loro in caso di fallimenti, malfunzionamenti o errori. In queste situazioni, è molto probabile che essi siano portati a sviluppare sentimenti di stress e ansia a fronte della non comprensione di cosa stia avvenendo. Quindi, l'utilizzo delle tecnologie digitali potrebbe rendere gli operatori umani sempre meno consapevoli dei pericoli diminuendo la loro comprensione generale della situazione. Allo stesso tempo, però, questi dispositivi sarebbero in grado di produrre una grande quantità di dati in merito ai più svariati parametri (ad esempio, riguardo la produttività individuale del lavoratore) favorendo un'operazione di completa profilazione del lavoratore. Sapere che le proprie prestazioni sono oggetto di valutazione potrebbe causare non solo un maggiore pressione, ma anche un accrescimento nei livelli di stress e ansia. Ad ogni modo, quindi, l'utilizzo delle tecnologie digitali potrebbe determinare uno squilibrio tra le capacità fisiche e cognitive del lavoratore con la domanda di lavoro, una sorveglianza costante sulla sua prestazione e l'invasione della sua *privacy* personale. È evidente come tutti questi elementi concorrano a ridurre l'autonomia del lavoratore e di conseguenza ad aumentare i livelli di stress e ansia.

Una volta presentati i diversi rischi, è possibile mettere a fuoco più chiaramente la natura contraddittoria insita nella Quarta Rivoluzione Industriale⁴¹. Questa condizione, infatti, è legata al fatto che se nell'implementazione di Industria 4.0:

prevarrà un approccio olistico, attento anche alle esigenze di salute e di sicurezza dei lavoratori, l'innovazione 4.0 comporterà notevoli vantaggi e miglioramenti per tutti. Se invece prevarrà una visione puramente incentrata sugli aspetti economici, in un quadro non adeguatamente regolato, il rischio di un impatto negativo sulla salute dei lavoratori è invece possibile in diversi ambiti: intensificazione del carico di lavoro, aumento dei vincoli organizzativi, sovraccarico informativo, spersonalizzazione con perdita del senso di appartenenza e di attaccamento al lavoro, difficoltà nella separazione tra vita privata e vita professionale⁴².

41 Accanto ai rischi prodotti sulle condizioni di salute dei lavoratori, è bene ricordare anche il rapporto potenzialmente oppositivo tra i programmi internazionali di *Industry 4.0* e la salvaguardia di un corretto equilibrio socio-metabolico tra l'uomo e la natura. Anche se l'approfondimento di questa tematica esula dagli intenti di questo articolo, non posso che rimandare a B. Mahnkopf, *Le (false) promesse di Industria 4.0*, relazione al convegno *Il futuro dell'industria e del lavoro*, *Industria 4.0* organizzato dalla Fiom, Torino, 2017.

42 L. Mercadante - A. Terracina - P. Ricciardi, *Industria 4.0: rischi e opportunità per la tutela e la sicurezza dei lavoratori*, in *Sfide e cambiamenti per la salute e la sicurezza sul lavoro nell'era digitale* cit., p. 50.

3. Gli effetti di industria 4.0 sulle condizioni di lavoro

Se nel paragrafo precedente sono stati elencati alcuni rischi per la salute dei lavoratori che potrebbero essere provocati dalle tecnologie digitali, bisogna ora provare a esporre le principali ricadute, sulle condizioni di lavoro degli operai, dovute all'implementazione dei programmi di Industria 4.0. Per far questo, si presenteranno le conclusioni a cui sono giunti due lavori di ricerca coordinati da Matteo Gaddi⁴³ effettuati nelle fabbriche venete e milanesi. La prima inchiesta è stata promossa dalla F.I.O.M. del Veneto per approfondire e valutare il grado di utilizzo delle tecnologie digitali nel sistema produttivo metalmeccanico regionale. Per far questo, si è trattato di sviluppare un lavoro di ricerca sul campo attraverso lo svolgimento di interviste ai lavoratori del settore, ai delegati sindacali (RSU), ai dirigenti aziendali e al *top management* delle imprese. La seconda, invece, è stata effettuata su richiesta della F.I.O.M. di Milano per capire in che modo la Quarta Rivoluzione Industriale stesse cambiando l'organizzazione del lavoro, gli orari, la professionalità e la salute dei lavoratori nell'area metropolitana milanese. Ad ogni modo, questi lavori di ricerca, pur essendo stati effettuati in due contesti regionali differenti, sono giunti a conclusioni analoghe. Per questo motivo, si è deciso di presentare una esposizione comune dei loro risultati:

1) RIDUZIONE DEI TEMPI: il primo effetto riscontrato è stato un peggioramento, a seguito dello sviluppo dei progetti legati all'implementazione di Industria 4.0, dei tempi e dei programmi di lavoro a causa di una intensificazione dei ritmi e una riduzione dei tempi di ciascuna operazione. L'aspetto interessante emerso è che questi cambiamenti non sono da ricondurre esclusivamente alla mera introduzione di nuove tecnologie, ma anche alla sperimentazione di nuovi modelli di organizzazione del lavoro ispirati ai principi della produzione snella. A ben vedere, questi ultimi hanno infatti trovato nella tecnologia un valido supporto, dal momento che tramite essa è stato possibile ripensare l'organizzazione dei processi produttivi in una forma sempre più fluida, attraverso il taglio dei tempi e l'intensificazione dei ritmi. In aggiunta, un altro aspetto che è risultato evidente è come i tempi di lavoro non siano stati contrattati con le rappresentanze sindacali, ma siano stati spesso imposti unilateralmente dalle aziende. A causa di questo atteggiamento, questi ultimi sono diventati difficili da rispettare a causa dell'elevato grado di variabilità dei carichi e dei mix produttivi. In aggiunta, è stato constatato anche come l'intensificazione dei tempi di lavoro possa essere ricondotta ad almeno tre cause: in primo luogo, le operazioni assegnate ai lavoratori sono risultate spesso complementari a quelle svolte dalle macchine, in particolar modo il carico e scarico; in secondo luogo, con il pretesto di automatizzare le mansioni più faticose i lavoratori sono stati incaricati di manovrare più di una macchina contemporaneamente, mentre in precedenza ne gestivano un numero minore; in terzo luogo, i lavoratori sono stati incaricati di svolgere una serie di operazioni (*self-check*, controllo qualità, compilazione dei fogli di produzione) che prima erano di competenza di altri. Inoltre, tutti questi compiti sono svolti con l'ausilio di *tablet* o di altri strumenti informatici che caricano immediatamente i dati sui server dei sistemi informativi aziendali attraverso software come l'ERP o il MES.

2) AUMENTO DEL CONTROLLO SULLE PRESTAZIONI DI LAVORO: in aggiunta al punto precedente, è stato riconosciuto come l'intensificazione dei ritmi e dei carichi di lavoro sia stata

43 M. Gaddi, *Industria 4.0 e il lavoro. Una ricerca nelle fabbriche del veneto*, Milano, Edizioni Punto Rosso, 2018; M. Gaddi, *Industria 4.0. Più liberi o più sfruttati? L'industria 4.0 vista da chi lavora nelle aziende metalmeccaniche di Milano e provincia*, Milano, Edizioni Punto Rosso, 2019.

resa possibile anche dall'utilizzo di tecnologie sempre più in grado di tracciare e controllare dall'inizio alla fine ogni singola operazione. In questo modo, i dati prodotti sono subito registrati, raccolti e monitorati grazie ai sistemi informatici aziendali. Inoltre, nelle aziende analizzate, sono stati introdotti, negli ultimi anni, anche dispositivi in grado di effettuare controlli da remoto sia per quanto riguarda la produzione all'interno dello stabilimento sia per la prestazione del lavoratore. Tra l'altro, le stesse macchine generano, con sempre maggiore precisione, dati ulteriori relativi ai volumi prodotti e ai tempi di inattività (guasti, settaggi, controlli ecc.). Questi sistemi di monitoraggio sono oggi giunti perfino a coinvolgere fornitori e clienti. Dunque, è sulla base di questi sistemi di controllo incrociati, che le aziende possono comparare i costi interni con i prezzi praticati da fornitori esterni. In questo modo, non solo si possono mettere in competizione lavoratori interni ed esterni, ma, per questa via, si riesce a esercitare anche una forte pressione sui dipendenti.

3) MODIFICA DELLA RELAZIONE UOMO-MACCHINA: al contrario di un generale processo di riqualificazione delle mansioni lavorative, ciò che queste inchieste hanno osservato è stato come molto spesso i lavoratori siano i più esclusi dai processi di innovazione tecnologica. Questo aspetto riguarda tutti gli aspetti relativi all'informatizzazione dei processi produttivi, dal momento che l'elaborazione dei software e dei programmi è di competenza esclusiva dei reparti di programmazione e di ingegneria. Inoltre, con una sempre maggiore frequenza, questo tipo di servizio è risultato offerto da aziende esterne. Il fatto che i lavoratori non conoscano il funzionamento delle macchine che usano potrebbe essere considerato una fonte potenziale aggiuntiva di alienazione, dal momento che le informazioni e i dati con cui il sistema opera sono totalmente sconosciuti. In questo senso, la conclusione a cui giungono entrambe le inchieste, è relativa al fatto che l'introduzione di macchine e di strumenti più avanzati non sempre produce un aumento delle competenze richieste ai lavoratori, anzi in alcuni casi è possibile che le mansioni risultino impoverite. Allo stesso modo, anche l'utilizzo di robot e macchine programmabili non migliora sempre le condizioni di lavoro, al contrario il rischio è che molti lavoratori risultino più vincolati a esse che in passato. A fronte di quanto detto, nemmeno la connettività oppure una maggiore automazione producono necessariamente un miglioramento delle condizioni di lavoro, dal momento che le aziende potrebbero sfruttare la maggiore autonomia delle macchine per aumentare i livelli di saturazione del ciclo produttivo, chiedendo ai lavoratori di controllare più macchine alla volta.

4) COMPLEMENTARITÀ TRA INDUSTRIA 4.0 E MODELLI DI ORGANIZZAZIONE DEL LAVORO «SNELLI»: contemporaneamente all'implementazione delle tecnologie di Industria 4.0, molte aziende che sono state analizzate nelle due inchieste stavano mettendo in pratica forme di produzione snella. Il rapporto di particolare complementarità che si è osservato tra questi due aspetti non è frutto del caso dal momento che: le innovazioni tecnologiche si intrecciano sempre con le innovazioni organizzative; la «filosofia» sottostante alle tecnologie digitali appare essere la stessa della *lean production*; anzi, dalle ricerche empiriche, emerge chiaramente come una piena applicazione dei principi «giapponesi» possa essere resa possibile proprio dall'utilizzo di questo tipo di tecnologie, dal momento che esse consentono alle imprese di superare una serie di vincoli tecnici che, precedentemente, limitavano l'applicazione di questi sistemi di organizzazione del lavoro. Entrambe le inchieste hanno dimostrato come il funzionamento delle tecnologie digitali si sposi perfettamente con gli obiettivi della produzione snella proprio a causa del fatto che queste ultime assumono un ruolo determinante nel comprimere i tempi delle prestazioni lavorative e nel ridurre qualsiasi tempo di attesa, andando a intensificare i ritmi lavorativi. Allo stesso modo, applicate ai macchinari e agli impianti, esse contribuiscono a ridurre i tempi di settaggio, aumentando

sia la produttività del lavoro sia i ritmi attraverso la cancellazione di ogni forma di porosità. Infine, questo tipo di complementarità si è riscontrata anche nella fase logistica grazie al fatto che le tecnologie di Industria 4.0 rendono più semplice la messa a disposizione di tutto l'occorrente per la produzione direttamente in postazione. Questo fatto, lungi dal rappresentare un aiuto per l'operatore, costituisce un ulteriore modo per cancellare ogni forma di spreco di tempo e di attività non direttamente produttive di valore.

4. *Le condizioni di lavoro alla FCA e alla CNH dopo l'introduzione del WCM e di ERGO-UAS*

A fronte della complementarità tra i nuovi modelli di organizzazione del lavoro e le tecnologie digitali riscontrata in entrambe le ricerche precedentemente citate, a questo punto potrebbe essere utile richiamare anche i risultati emersi da un'ulteriore inchiesta⁴⁴ effettuata tra i lavoratori degli stabilimenti FCA e CNH in Italia, per sondare la loro opinione in merito ai più recenti cambiamenti nelle condizioni di lavoro in fabbrica. I dati che saranno riportati si basano su una indagine effettuata, da una équipe di sindacalisti e docenti universitari⁴⁵, su un campione statistico non rappresentativo costituito dai dipendenti con mansioni dirette o indirette di produzione presenti negli stabilimenti di FCA e CNH nell'ottobre del 2017. Nel complesso, sono stati raccolti 9668 questionari (7833 sono stati considerati validi per l'analisi) che rappresentano circa il 20% della forza-lavoro operaia impegnata, inclusi i team leader, nei 54 stabilimenti italiani di FCA, CNH e Magneti Marelli (l'organico complessivo di questi stabilimenti, sommando quadri e impiegati, in quell'anno risultava di poco superiore a 62 mila unità). Il questionario somministrato, uguale per tutti gli intervistati, era costruito sulla base di 65 domande con risposta chiusa ed è stato compilato direttamente dai lavoratori. A fronte del tema trattato in questo articolo, ciò che interessa riportare sono gli esiti relativi all'opinione dei lavoratori intervistati sulle modifiche delle condizioni di lavoro negli stabilimenti industriali, con particolare attenzione al tema del nuovo modello di organizzazione del lavoro, il cosiddetto WCM⁴⁶, e del sistema di misurazione dei tempi di lavoro, l'ERGO-UAS⁴⁷.

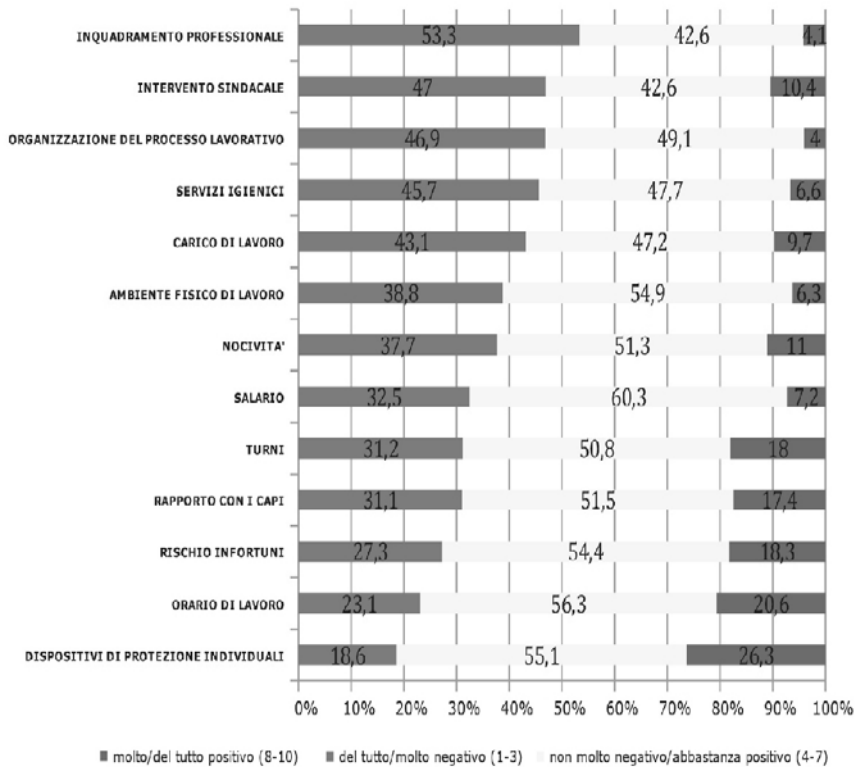
44 F. Garibaldi, *Il mestiere dell'auto 1. Il posizionamento competitivo del gruppo FCA*, Roma, Meta Edizioni, 2018; D. Bubbico - D. Di Nunzio, *Il mestiere dell'auto 2. Le condizioni di lavoro negli stabilimenti FCA, CNH, Magneti Marelli, dall'indagine con questionario*, Roma, Meta Edizioni, 2018; R. Bennati *et al.* (a cura di), *Il mestiere dell'auto 3. FCA, CNH e Magneti Marelli viste dai lavoratori. Le condizioni e l'organizzazione del lavoro, il WCM attraverso le interviste e la discussione con i lavoratori*, Roma, Meta Edizioni, 2018.

45 Francesco Garibaldi, Davide Bubbico, Daniele Di Nunzio, Roberto Bennati, Giuliana Comisso, Lisa Dorigatti, Matteo Gaddi, Marco Marrone, Matteo Rinaldini e Stefano Valerio.

46 Secondo il sito ufficiale di FCA, il *World Class Manufacturing* può essere descritto come «una metodologia di produzione strutturata, rigorosa e integrata che coinvolge l'organizzazione nel suo complesso, dalla sicurezza all'ambiente, dalla manutenzione alla logistica e alla qualità. Obiettivo primario del sistema WCM è migliorare continuamente tutte le performance produttive al fine di garantire qualità del prodotto e soddisfare le attese del cliente. I progetti sviluppati in seno al WCM, che fanno leva su di un forte coinvolgimento dei dipendenti, hanno come finalità comune una sistematica riduzione delle perdite e degli sprechi, fino ad arrivare al risultato ultimo di zero infortuni, zero rifiuti, zero guasti e zero giacenze. Il WCM si basa sull'aggressione sistematica di ogni tipo di spreco e perdita, e sul coinvolgimento di tutti (a tutti i livelli gerarchici dell'organizzazione), attraverso l'impiego rigoroso di metodi e standard».

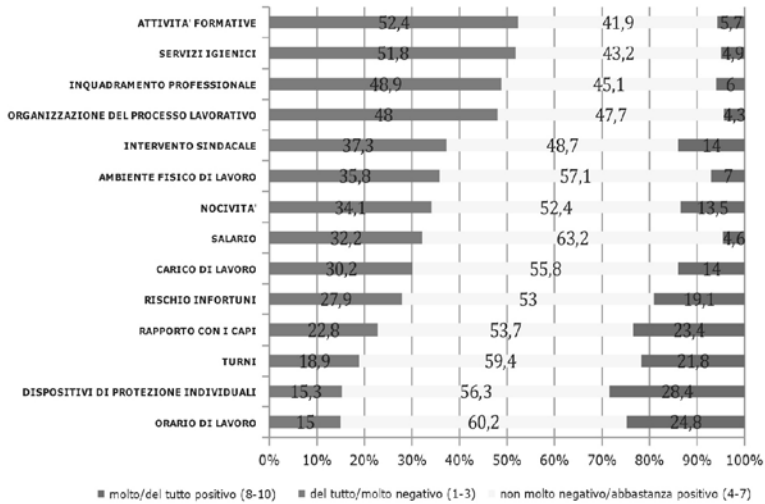
47 Il sistema ERGO-UAS è stato definito dai suoi teorizzatori come «una tecnica innovativa di pro-

Questa parte del questionario, iniziava con la domanda 11 («Come valuti i seguenti aspetti della tua condizione lavorativa?») la cui risposta si basava sull’attribuzione di un punteggio da 1 a 10 a quattordici fattori diversi. I giudizi emersi dai dipendenti FCA rispetto ai singoli aspetti della condizione lavorativa in fabbrica sono stati riassunti in questo grafico:



Come è possibile osservare, gli elementi considerati più critici sono: l’inquadramento professionale, l’intervento sindacale, l’organizzazione del processo lavorativo, i servizi igienici e il carico di lavoro. Rispetto ai dipendenti della CNH, i risultati sono i seguenti:

gettazione del lavoro manuale, che permette di misurare e controllare i carichi di lavoro e i relativi tempi standard di produzione sulla base di un rendimento base normativo e di una serie di maggiorazioni a copertura dei necessari periodi di recupero» (G. Caragnano - I. Lavatelli, *ERGO-UAS. Ergonomia e produttività obiettivi inscindibili*, Malnate, Associazione MTM Italia, 2011). L’elemento di maggiore novità di questa metodologia di ingegneria industriale risulta essere il fatto che, oltre ad attribuire una maggiorazione dei tempi sulla base di necessità tecnico-organizzative, esso dovrebbe anche effettuare una analisi dei fattori di rischio ergonomico per la salute psico-fisica della forza-lavoro (cfr. L. Petacchi, *La disciplina dei tempi di lavoro nel sistema Ergo-UAS. Problemi e Prospettive*, «ADAPT Working Paper» 6 (2017)).



In questo caso, è possibile invece notare come le risposte maggiormente negative si concentrino su: attività formative, servizi igienici, inquadramento professionale e organizzazione del processo lavorativo.

Se, però, per entrare maggiormente nello specifico di questo tema, si prendono in considerazione le risposte date alla domanda filtro 17 («In generale, negli ultimi anni, le tue condizioni di lavoro sono?»), il quadro che emerge è il seguente:

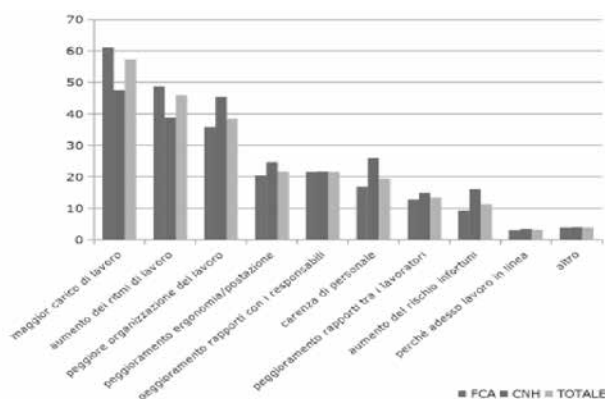
Valutazione condizioni di lavoro ultimi anni	Fca		Cnh		Totale	
	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Migliorate	669	12,1	242	11,2	911	11,9
Peggiorate	3.332	60,2	1.260	58,4	4.592	59,7
Rimaste uguali	1.530	27,7	654	30,3	2.184	28,4
Totale	5.531	100	2.156	100	7.687	100

Anche a fronte di alcune risposte mancanti, il dato che si osserva, a prescindere dalla divisione aziendale, è quello di un giudizio prevalentemente negativo rispetto alle modifiche nelle condizioni di lavoro avvenute, negli ultimi anni, in fabbrica. Circa il 60% di chi ha risposto le considera complessivamente peggiorate. Scomponendo questo dato, per mansione svolta e gruppo aziendale, ciò che si ottiene è la seguente tabella:

Gruppi aziendali	Gruppi di mansione	Valutazione delle condizioni di lavoro					
		Migliorate		Peggiorate		Rimaste uguali	
		v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Fca	Addetti linea	294	10,4	1.845	65,0	701	24,7
	Conduzione impianti	54	10,8	325	65,1	120	24,0
	Logistica, preparazione	101	15,8	298	49,6	202	33,6
	Controllo qualità	41	16,1	120	47,1	94	36,9
	Indiretti di produzione	39	9,4	240	57,8	136	32,8
	Carrellisti, bullisti	72	13,3	308	56,7	163	30,0
	Team leader	20	22,5	46	51,7	23	25,8
	Altra mansione	48	16,6	150	51,9	91	31,5
	Totale	669	12,1	3.332	60,2	1.530	27,7
	Cnh	Addetti linea	76	9,8	502	64,8	197
Conduzione impianti		22	7,9	161	57,9	95	34,2
Logistica, preparazione		49	15,9	157	51,0	102	33,1
Controllo qualità		16	14,4	55	49,5	40	36,0
Indiretti di produzione		25	11,8	127	59,9	60	28,3
Carrellisti, bullisti		31	10,2	117	57,1	67	32,7
Team leader		8	16,7	23	47,9	17	35,4
Altra mansione		25	11,4	118	53,9	76	34,7
Totale		242	11,2	1.260	58,4	654	30,3
Totale		Addetti linea	370	10,2	2.347	64,9	898
	Conduzione impianti	76	9,8	486	62,5	215	27,7
	Logistica, preparazione	150	16,5	455	50,1	304	33,4
	Controllo qualità	57	15,6	175	47,8	134	36,6
	Indiretti di produzione	64	10,2	367	58,5	196	31,3
	Carrellisti, bullisti	93	12,4	425	56,8	230	30,7
	Team leader	28	20,4	69	50,4	40	29,2
	Altra mansione	73	14,4	268	52,8	167	32,9
	Totale	911	11,9	4.591	59,7	2.184	28,4

Come è possibile notare, la valutazione più negativa è quella degli addetti alla linea che lavorano negli stabilimenti FCA (65%) e CNH (64,8%). Inoltre, nella prima azienda, una valutazione negativa al di sopra della media la si ritrova anche tra i conduttori di impianti (65,1%), poco sotto al 50% si osservano gli addetti ai rifornimenti e al controllo della qualità. Nella seconda impresa, invece, una valutazione negativa è espressa dai conduttori di impianti, dagli addetti ai rifornimenti e dai carrellisti/bullisti.

La domanda 17, avendo la funzione di filtro, consentiva successivamente la possibilità di indicare anche quali fossero i fattori migliorativi o peggiorativi nelle condizioni di lavoro. Per quanto riguarda i secondi, essi sono sintetizzati in questo grafico:



Come si può facilmente dedurre, il peggioramento nelle condizioni di lavoro è ascritto maggiormente agli aspetti che attengono la sua organizzazione: maggior carico di lavoro, aumento dei ritmi, peggior organizzazione del lavoro. A fronte di quest'ultima indicazio-

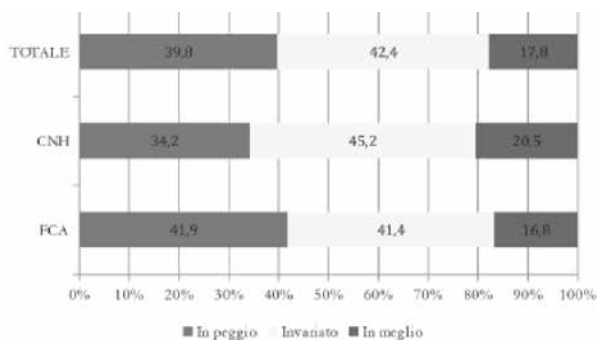
ne, è possibile andare ad analizzare anche in che modo i lavoratori intervistati considerino responsabile di questi cambiamenti in negativo la specifica modalità di organizzazione del lavoro adottata negli stabilimenti industriali, ossia il WCM. Dopo aver stimato che circa 4 dipendenti su 5 dichiaravano di avere una qualche conoscenza di questo programma aziendale (domanda 27, «Conosci il programma aziendale denominato WCM?»), la valutazione, richiesta esclusivamente a chi aveva dichiarato di conoscere questa forma di organizzazione del lavoro, circa il suo impatto sulle condizioni di lavoro in fabbrica è questa:

Valutazione delle condizioni di lavoro a seguito dell'introduzione del Wcm	Fca		Cnh		Totale	
	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Molto migliorate	278	6,3	95	5,6	373	6,1
Poco migliorate	1.108	25,2	440	25,9	1.548	25,4
Rimaste invariate	1.577	35,8	644	37,9	2.221	36,4
Peggiorate	883	20,0	298	17,6	1.181	19,4
Molto peggiorate	296	6,7	84	4,9	380	6,2
Non so	262	5,9	136	8,0	398	6,5
Totale	4.404	100	1.697	100	6.101	100

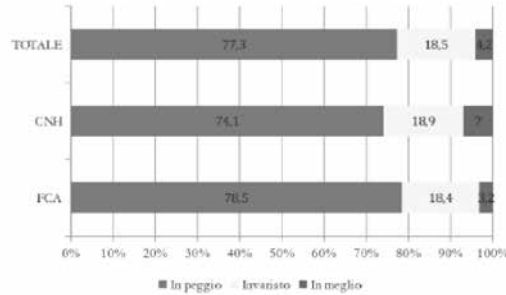
Se la parte preponderante degli intervistati (36,4%) non riscontra particolari modifiche, il 19,4% e il 6,2% le considera complessivamente peggiorate. È molto probabile che quest'ultima valutazione sia preponderante tra gli addetti alla linea oppure tra quelle figure professionali che riscontravano un peggioramento complessivo nelle loro condizioni di lavoro, negli ultimi anni, all'interno della fabbrica.

L'altro aspetto da valutare è il giudizio relativo all'impatto del sistema ERGO-UAS sulle condizioni di lavoro in fabbrica. Dopo aver stimato la conoscenza e l'applicazione di questa metodologia tra i lavoratori con la domanda 33 («Nel tuo lavoro è applicata una metrica dei tempi denominata ERGO-UAS?»), è stato chiesto un giudizio, solamente a chi aveva segnato una risposta affermativa, in merito a quattro specifici aspetti: ergonomia, tempo di lavoro, carico di lavoro, stress fisico e mentale. A proposito di questo passaggio, sono state riscontrate due problematiche: da un lato, molti lavoratori hanno risposto di non conoscere il sistema ERGO-UAS; dall'altro, molti di essi hanno comunque risposto alla domanda successiva. A fronte di questa situazione, il gruppo di ricerca ha deciso di limitare il campione ai soli addetti linea che avevano risposto positivamente alla domanda 33. In questo modo, la platea analizzata si è ridotta a circa 500 lavoratori. I dati rispetto ai singoli parametri sono esposti dai quattro grafici riportati di seguito:

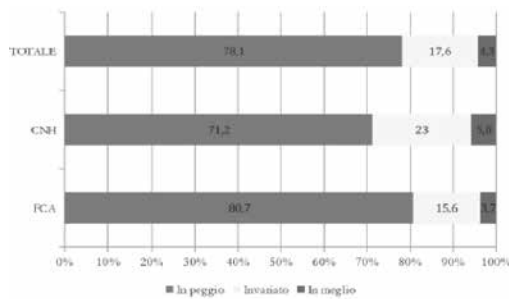
valutazione della situazione ergonomica (rispondenti totali 545)



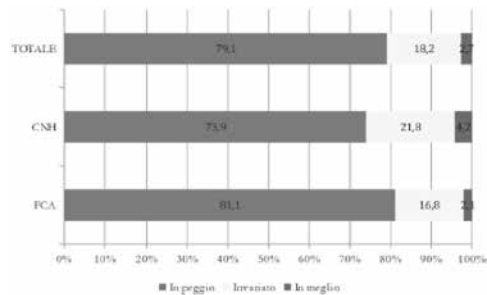
Valutazione sui tempi di lavoro (rispondenti totali 519)



Valutazione sul carico di lavoro (rispondenti totali 517)



Valutazione sullo stress fisico e mentale (rispondenti totali 517)



Nel complesso, il giudizio che emerge dai dati è molto negativo per tutti gli indicatori tranne che nel caso dell'ergonomia. In questo senso, circa 4 lavoratori su 5 esprimono un giudizio negativo sulla modifica dei tempi di lavoro, sul carico di lavoro, sullo stress fisico e mentale prodotto dall'applicazione del sistema ERGO-UAS. A questo punto, non dovrebbe stupire se il risultato, anche a fronte di alcune risposte mancanti, che emerge dalla domanda 37 («Secondo la tua esperienza, la saturazione dei tempi di lavoro è?») è il fatto che secondo i 2/3 dei rispondenti i livelli di saturazione produttiva generale (intensificazione dei ritmi) sono aumentati, come attesta il grafico riportato qui sotto:

Scala di valutazione della saturazione	Fca		Cnh		Totale	
	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Aumentata	3.453	65,2	1.164	56,6	4.617	62,8
Rimasta uguale	1.536	29,0	776	37,8	2.312	31,5
Diminuita	304	5,7	115	5,6	419	5,7
Totale	5.293	100	2.055	100	7.348	100

In ogni caso, sarà interessante osservare, negli anni a venire, in che modo gli attuali modelli produttivi di FCA (WCM) e di PSA (*Excellent Factory*) potranno essere «fusi» dopo la costituzione di Stellantis, quarto gruppo mondiale nel mercato automobilistico⁴⁸. Con tutta probabilità, studiare gli effetti che le strategie di impresa avranno sui livelli di salute dei lavoratori potrà offrire, ancora una volta, degli spunti di riflessione particolarmente interessanti.

5. Conclusioni

Una volta presentati i risultati a cui sono giunte le tre ricerche empiriche sopra menzionate, non resta che cercare di capire in che modo le condizioni di lavoro possono influenzare i livelli di salute dei lavoratori. In questo senso, è bene partire da una messa in collegamento dei quattro effetti prodotti dai programmi di *Industry 4.0*, sulle condizioni di lavoro in fabbrica, con i diversi rischi che sono stati precedentemente elencati. Nella realtà, tutti questi aspetti risultano essere strettamente intrecciati, ma per comodità analitica si è deciso di proporre una esposizione per punti:

1) il primo risultato, prodotto dalla digitalizzazione della produzione industriale, è stato una compressione dei tempi lavorativi dovuta all'introduzione, nei processi produttivi, di tecnologie che, in simbiosi con modelli di organizzazione del lavoro sempre più «snelli», hanno consentito di tagliare tempi morti, di attesa o di inattività. In questo modo, ciò che si è prodotto è stata una intensificazione dei ritmi lavorativi, rispetto alla quale i tempi di lavoro stabiliti, oltre che essere stati imposti unilateralmente dalle aziende, sono risultati, ben presto, difficilmente rispettabili. Sulla base della ricostruzione teorica precedentemente sviluppata, i due rischi che possono essere associati a questa condizione sono: un aumento dei disturbi muscolo-scheletrici, dovuto alle maggiori richieste da eseguire in tempi sempre minori; un aumento dello stress e dell'ansia, chiaramente legato al fatto che, nel tempo, tale situazione non può che allargare quello squilibrio tra le capacità fisiche-cognitive del lavoratore e le richieste produttive avanzate dalle direzioni aziendali.

2) il secondo e il terzo elemento riscontrati sono stati un aumento del controllo sulla prestazione lavorativa, reso possibile dall'utilizzo delle tecnologie digitali, e una modifica nel rapporto uomo-macchina, che rischia di accentuare l'esclusione dei lavoratori dai processi di innovazione tecnologica. Come nel caso precedente, entrambe queste condizioni possono essere associate a tre rischi: psicosociali: data questa situazione, è la macchina a determinare, in maniera sempre più rigida, tempi e metodi di lavoro. In questo modo, all'operatore umano è richiesto non solo un sovrappiù di attenzione, ma

48 Cfr. R. Sessa - D. Pirone, *Stellantis spiegata bene. L'analisi del centro studi di Fondazione Ergo sulla fusione FCA & PSA*, s.l., Fondazione Ergo, 2021.

si potrebbe assistere anche a un processo di progressiva disumanizzazione del lavoro con una conseguente diminuzione dei margini di autonomia garantiti a quest'ultimo; connessi al controllo a distanza: l'utilizzo di tecnologie in grado di raccogliere dati su tutti gli aspetti del lavoro eseguito o programmato potrebbe andare nella direzione di una profilazione completa del lavoratore; relativi all'aumento dello stress e dell'ansia: in relazione al punto precedente, è evidente come un controllo sempre più attento della prestazione lavorativa non possa non mettere sottoppressione il lavoratore, invadendo anche la sua *privacy* personale. Questo stato potrebbe anche peggiorare a fronte di una non conoscenza approfondita dei meccanismi di funzionamento interno dei sistemi digitali che vengono utilizzati durante la giornata lavorativa;

3) il quarto punto, invece, relativo alla complementarità tra la produzione snella e Industria 4.0 merita un approfondimento specifico perché segnala l'emersione di un problema teorico di non poco conto. Come è stato riscontrato, le innovazioni organizzative si legano a quelle tecnologiche (si pensi in proposito alla simbiosi tra *scientific management* e catena di montaggio), anzi, è possibile affermare che, molto spesso, sia un salto nel secondo campo a rendere possibile il superamento di specifici limiti tecnici che circoscrivono l'applicazione di nuove filosofie manageriali. A questo proposito, infatti, la tematica che si impone, in tutta la sua complessità, è quella relativa alla non neutralità della scienza, della tecnica e della tecnologia in una economia capitalistica⁴⁹. Per approfondire questa problematica specifica, bisogna partire dal richiamare il fatto che la gestione non democratica del processo produttivo è una delle caratteristiche peculiari dell'impresa capitalistica⁵⁰. Sulla base di questo tratto, all'interno dell'ambito aziendale, si è prodotta, nel corso del tempo, una scissione generale tra la fase di ideazione e quella di esecuzione, assegnando questi compiti a due gruppi di persone differenti. Questa separazione è stata poi istituzionalizzata con il taylorismo e il fordismo, che hanno prodotto un peggioramento complessivo delle condizioni di lavoro e di salute nell'ambito industriale, almeno per quella parte della manodopera che continuava a detenere ancora un certo tipo di saper fare artigianale⁵¹. Il modello toyotista, al contrario, se da un lato ha aumentato, seppur in maniera contraddittoria, i livelli di coinvolgimento e di controllo sul processo produttivo da parte dei lavoratori, dall'altro ha comunque mantenuto immutata la logica tecnocratica sottostante all'Organizzazione Scientifica del Lavoro,

49 Cfr. R. Panzieri, *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, «Quaderni Rossi» 1 (1961), pp. 53-72.

50 Cfr. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Hamburg, Otto Meissner, Band 1, 1890, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1951; R. Edwards, *Contested terrain: The transformation of the workplace in the twentieth century*, New York, Basic Books, 1980; S. Marglin, *What do bosses do? The origins and functions of hierarchy in capitalist production*, «Review of Radical Political Economics» 6 (1974), 2, pp. 60-112, poi in A. Gorz (ed.), *The division of labour: The labour process and class struggle in modern capitalism*, London, Harvester Press, 1976, pp. 13-54, tr. it. di E. Basaglia, in D. Landes (a cura di), *A che servono i padroni? Le alternative storiche dell'industrializzazione* Torino, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 13-59; D. Laise, *La natura dell'impresa capitalistica*, Milano, Egea Edizioni, 2015.

51 H. Braverman, *Labor and monopoly capital: The degradation of work in the twentieth century*, New York, Monthly Review Press, tr. it. di L. Ristori - M. Vitta, Torino, Einaudi, 1978; B. Coriat, *L'atelier et le chronomètre. Essai sur le taylorisme, le fordisme et la production de masse*, Paris, Bourgeois, 1979, tr. it. di L. Ferrari Bravo, Milano, Feltrinelli, 1979; F. Scolari, *Dalla catena di montaggio alla fabbrica digitale: le metamorfosi del controllo sul lavoro vivo*, «La Critica Sociologica» 214 (2020), 2, pp. 79-101.

che individuava nello spreco il nemico principale al successo economico dell'impresa⁵². Il passaggio più recente che deve essere preso in considerazione attiene, invece, alle caratteristiche della Quarta Rivoluzione Industriale, che sembrerebbe essere in grado di conciliare un ulteriore salto nell'innovazione tecnologica con i nuovi modelli di organizzazione del lavoro che traggono origine dai classici principi ohnisti. Proprio questo combinato disposto, infatti, dovrebbe continuare a preservare un carattere ambivalente nei confronti delle condizioni di lavoro e di salute dei lavoratori in fabbrica. Non a caso, come testimoniano i risultati delle tre ricerche che sono stati analizzati in precedenza, le problematiche principali che restano nella loro sostanza immutate attengono al fatto che tutte queste evoluzioni si dirigono sempre nella direzione di una maggiore intensificazione dei ritmi lavorativi e di un costante accrescimento del controllo capitalistico sulle singole mansioni lavorative⁵³. A questo proposito, l'aspetto essenziale che deve essere colto è come ogni forma di sviluppo tecnologico incorpori determinati rapporti sociali e quindi non vi sia alcuna necessità logica che una maggiore automazione della produzione si traduca inevitabilmente in un miglioramento generalizzato del contenuto del lavoro oppure in un aumento dei livelli di autonomia assegnati ai singoli lavoratori⁵⁴. La tesi di una non neutralità della scienza, della tecnica e della tecnologia può essere fatta risalire direttamente a Karl Marx. Secondo il parere di questo autore, il passaggio storico dalla manifattura alla grande industria avvenne proprio attraverso la subordina-

-
- 52 Cfr. R. Antunes, *Os sentidos do trabalho: Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*, São Paulo, Boitempo, 1999, tr. it. di A. Infranca, Milano, Edizioni Punto Rosso, 2016; R. Antunes, *Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*, São Paulo: Cortez/Unicamp, 1995, tr. it. di A. Infranca, Trieste, Asterios, 2019; R. Antunes, *O privilégio da servidão: O novo proletariado de serviços na era digital*, São Paulo, Boitempo, 2018, tr. it. di A. Infranca, Milano, Edizioni Punto Rosso, 2020; P. Basso, *Tempi moderni, orari antichi. L'orario di lavoro a fine secolo*, Milano, Franco Angeli, 1998. R. Bellofiore, *Dopo il fordismo, cosa? Il capitalismo di fine secolo oltre i miti*, in *Il lavoro di domani. Globalizzazione finanziaria, ristrutturazione del capitale e mutamenti della produzione*, Pisa, BFS edizioni, 1998, pp. 23-49.
- 53 Pur in presenza di un miglioramento delle condizioni ergonomiche, non bisogna tralasciare gli effetti negativi che l'intensificazione dei ritmi di lavoro, derivata dai diversi modi in cui i processi produttivi possono essere organizzati, produce sulle condizioni di salute fisica e mentale dei lavoratori (cfr. D. Fontana - F. Tuccino, *Lean Production e salute: il settore auto in Europa*, manoscritto inedito, 2015). A questo proposito, Dario Fontana scrive che «gli effetti provenienti dai nuovi processi organizzativi producono gravi conseguenze nella sfera della salute e quindi nella vita dei lavoratori. I dati in crescita delle malattie professionali riferibili ai disturbi muscolo-scheletrici e allo stress da lavoro-correlato sono il lato oscuro dell'andamento di questa fase produttiva» (*Intensificazione e salute nell'industria modenese del suino. Un'inchiesta multistrumento sulle condizioni di lavoro*, Modena, CGIL Modena, 2018, p. 3). A suo parere, infatti, quello a cui si starebbe assistendo, negli ultimi decenni, è un cambio nel paradigma del rapporto lavoro-salute, dal momento che il passaggio a modelli di organizzazione del lavoro post-fordisti starebbe diminuendo l'importanza delle malattie professionali legate all'uso di sostanze cancerogene o derivanti da agenti fisici (come il rumore), ma starebbe aumentando quella legata a precise scelte manageriali determinate da una ricerca costante alla massimizzazione del profitto.
- 54 Al contrario delle note critiche espresse in questo articolo, rispetto alle conseguenze che saranno prodotte sui lavoratori della trasformazione digitale delle economie capitalistiche, una visione più ottimistica del futuro può essere ricavata dalla lettura di due noti saggi di Erik Brynjolfsson e Andrew McAfee a cui non posso che rimandare (*The second machine age: Work, progress, and prosperity in a time of brilliant technologies*, New York, W.W. Norton, 2014, tr. it. di G. Carlotti, Milano, Feltrinelli, 2015; *Machine, platform, crowd: Harnessing our digital future*, New York, W.W. Norton, 2017, tr. it. di C. Spinoglio, Milano, Feltrinelli, 2020).

zione della scienza agli imperativi di espansione del capitale⁵⁵. In questo modo, non solo l'operaio divenne, nella fabbrica capitalista, un'appendice umana a un sistema di macchine automatiche, che imponevano il loro funzionamento apparentemente oggettivo, ma è sempre all'interno di questa forma economica che la tecnologia diventò il miglior alleato del capitalista per limitare qualsiasi forma di opposizione organizzata nell'ambito della produzione, andando a comprimere sempre di più gli spazi di autonomia dei singoli salariati. Inoltre, sempre in merito a questo aspetto, si può comprendere anche come mai i lavoratori intervistati abbiano segnalato la loro esclusione dai processi di innovazione tecnologica. La non conoscenza approfondita dei meccanismi di funzionamento interni delle tecnologie digitali, applicate nei processi produttivi, si spiega proprio con il fatto che queste ultime sono progettate per aumentare l'estorsione del plusvalore relativo. Questo quadro abbastanza problematico viene ulteriormente confermato dai risultati emersi dalla terza ricerca, effettuata per andare a sondare l'opinione dei lavoratori di FCA e di CNH in merito alle modifiche subite dalle condizioni di lavoro all'interno delle fabbriche. Come è stato riportato nel paragrafo precedente, infatti, circa il 60% degli intervistati le ritiene complessivamente peggiorate a seguito dell'introduzione dei nuovi metodi di organizzazione del lavoro e della produzione (che si sostanziano nel WCM e nel sistema ERGO-UAS). Anche in questo caso, i tre punti critici maggiormente messi in risalto sono stati: un aumento dei carichi di lavoro, un peggioramento dei ritmi e un aumento dello stress fisico e mentale. In maniera non molto dissimile dalla precedente, è possibile osservare come, anche in questa situazione, tornino alla ribalta tutte le diverse tipologie di rischi che sono state elencate in precedenza, le quali, convergendo insieme, possono peggiorare, pur in presenza di alcune contro-tendenze positive, le condizioni di salute dei lavoratori in fabbrica.

La domanda che, però, a questo punto assume una posizione esplicativa centrale è questa: «come mai, pur in presenza delle più sofisticate tecnologie e delle più recenti tecniche produttive, continuano a sussistere una serie di fattori di rischio che possono peggiorare le condizioni di salute dei lavoratori all'interno delle fabbriche?». La risposta che si potrebbe dare a questo apparente paradosso attiene al fatto che tutte queste trasformazioni tecnologiche e organizzative, continuando a preservare la struttura dispotica connaturata all'impresa capitalistica, contribuiscono a limitare i margini di coinvolgimento dei lavoratori che non possono superare la soglia di una limitata ricomposizione e riqualificazione delle mansioni⁵⁶. Per questo motivo, la sfera delle decisioni strategiche rimane ancora di esclusiva competenza del management e solo in via subordinata le maestranze o le loro rappresentanze possono incidere su queste scelte⁵⁷. Anche a proposito di questa ultima tematica, è utile richiamare le riflessioni di Karl Marx⁵⁸. A suo parere, infatti, lo sviluppo della grande industria, dovendo sconvolgere costantemente la base tecnica del processo produttivo, si sarebbe trovato, prima o poi, di fronte a una contraddizione

55 K. Marx, *Das Kapital* cit., tr. it. cit.

56 Cfr. L. Pradella, *L'attualità del Capitale. Accumulazione e impoverimento nel capitalismo globale*, Padova, Il Poligrafo, 2010; A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, tr. it. di F. Coppellotti, Milano, Feltrinelli, 1979. P. Barrucci, *Fattore lavoro e qualità totale tra innovazioni tecnologiche e mutamenti organizzativi*, Bari, Arti grafiche Favia, 1996.

57 Cfr. F. Scolari, *Human Resources Management: sviluppo del «capitale intellettuale» o coinvolgimento manipolato?*, «La critica sociologica» 218 (2021), 2, pp. 57-74.

58 Cfr. K. Marx, *Das Kapital* cit., tr. it. cit.

irrisolvibile: se da un lato, esso avrebbe dovuto produrre, per continuare a svilupparsi, una maggiore versatilità dell'operaio in conseguenza della crescente socializzazione dei processi produttivi; dall'altro, questa possibilità sarebbe stata al contempo limitata dalla necessità di dover preservare un determinato tipo di rapporto di potere in fabbrica e nella società. Quindi, la forma capitalistica di produzione avrebbe, allo stesso tempo, prodotto e negato le basi per una forma alternativa di gestione e organizzazione dell'attività economica. A ben vedere, la situazione nella quale continuano a trovarsi i lavoratori potrebbe essere, per certi versi, paragonata alle previsioni marxiane: se è possibile riscontrare dei processi di effettiva ricomposizione e arricchimento delle mansioni a livello di singola lavorazione, questi ultimi non possono spingersi fino alla messa in discussione della divisione generale tra la fase di ideazione ed esecuzione all'interno della azienda. Dunque, dovendo rispettare questo limite ultimo, è evidente come qualsiasi strategia di miglioramento delle condizioni di lavoro e di salute dei lavoratori metalmeccanici rischi, data questa forma di socialità, di assumere sempre un carattere parziale o contraddittorio. A questo proposito, infatti, l'esempio dell'implementazione del sistema ERGO-UAS in FCA-CNH è emblematico: se in un senso, la sua applicazione ha migliorato, in parte, l'ergonomia, nell'altro ha accresciuto, però, i tempi di lavoro, i carichi, lo stress fisico e mentale⁵⁹. Quindi, proprio in relazione all'utilizzo delle tecnologie digitali è possibile osservare sempre lo stesso paradosso⁶⁰: da un lato, queste offrono alle direzioni aziendali la possibilità di controllare, in maniera sempre più pervasiva e da remoto, i lavoratori e i processi produttivi; dall'altro, questa stessa funzione potrebbe ribaltarsi, una volta venuta meno la separazione tra le fasi di ideazione ed esecuzione, nella possibilità dei lavoratori di riappropriarsi, in ogni fase, del controllo sul ciclo produttivo. Solamente in questo modo, da strumento di intensificazione dei ritmi lavorativi e di maggior controllo sulla prestazione lavorativa, la Quarta Rivoluzione Industriale potrebbe segnare l'avvio di un processo di riqualificazione complessiva delle mansioni lavorative e di innalzamento generalizzato dei livelli di salute del lavoro operaio nella fabbrica digitale⁶¹.

59 Cfr. F. Tuccino, *Il nuovo modello di organizzazione del lavoro in Fiat: il sistema Wcm-Ergo-Uas*, «Lavoro & Economia» 15 (2011), 2, pp. 43-51; S. Leonardi, *Il Wcm alla Fiat: quali implicazioni per le condizioni di lavoro e le relazioni industriali*, «Quaderni di Rassegna Sindacale», 2 (2015), pp. 131-142.

60 Questo aspetto è ben analizzato anche da: D. Di Nunzio, *Flessibilità e digitalizzazione del lavoro: forme organizzative, condizioni e soggettività*, «DigitCult» 3 (2018), 3 pp. 125-138; D. Di Nunzio, *Il lavoro informatico: individualizzazione, flessibilità e azione sindacale nelle professioni qualificate dell'economia digitale*, «Sociologia del lavoro» 151 (2018), pp. 117-135.

61 Cfr. M. Krzywdzinski - C. Gerber - M. Evers, *The social consequences of the digital revolution*, in P. Basso - G. Chiaretti (a cura di), *Le grandi questioni sociali del nostro tempo. A partire da Luciano Gallino*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2018, pp. 101-120.

FELICITÀ PUBBLICA E RIVOLUZIONE. IL PENSIERO POLITICO DI HANNAH ARENDT NEI MOVIMENTI DI LIBERAZIONE CONTEMPORANEI

MICHELE BORRA

1. Introduzione

Non è usuale trovare Hannah Arendt nella cassetta degli attrezzi dei movimenti rivoluzionari generalmente ascrivibili alla galassia eterogenea del marxismo. Le correnti di pensiero rivoluzionarie di stampo marxista hanno spesso liquidato la riflessione arendtiana, ritenuta espressione del pensiero liberale per via delle sue analisi a proposito delle origini del totalitarismo e del fallimento delle rivoluzioni storiche. Tuttavia, come suggeriscono Antonio Negri e Judith Revel in un articolo pubblicato in occasione del centenario della nascita della teorica di Hannover, attraverso una lettura attenta è possibile – al netto delle critiche – cogliere la proposta libertaria e radicalmente democratica presente nel suo pensiero politico. Federica Giardini ha sottolineato la capacità anticipatrice e innovatrice della diagnosi critica della modernità in esso contenuta, nonché il merito di intuire alcuni tratti del tempo in cui viviamo. Suggestendo una delle interpretazioni possibili del pensiero arendtiano, Alessandro Dal Lago lo definisce «una teoria libertaria dell'azione nell'epoca del conformismo sociale»¹.

In queste pagine si prende in esame un aspetto della riflessione arendtiana sulla politica che è direttamente collegabile sia all'agire rivoluzionario sia a una teoria libertaria dell'azione. L'idea arendtiana di *public happiness*, ovvero dell'emozione irripetibile che si prova nell'agire politicamente di concerto in uno spazio condiviso, infatti, è lontana tanto dalle esperienze storiche del *socialismo reale* quanto dal modello della democrazia rappresentativa.

Che il governo rappresentativo sia di fatto diventato un governo oligarchico è purtroppo vero anche se non nel senso classico del governo di pochi nell'interesse di quei pochi; ciò che oggi noi chiamiamo democrazia è una forma di governo in cui i pochi comandano, o almeno lo si suppone, nell'interesse dei molti. Questo governo è democratico in quanto i suoi scopi principali sono il benessere popolare e la felicità privata; ma può essere chiamato oligarchico nel senso che la felicità pubblica e la libertà pubblica diventano ancora una volta privilegio dei pochi².

1 A. Dal Lago, *La città perduta*, introduzione a H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1989.

2 H. Arendt, *On revolution*, New York, Viking Press, 1963, p. 269, tr. it. di M. Magrini, Torino, Einaudi, 2009, p. 312.

Secondo Arendt i processi rivoluzionari, anche quelli *borghesi*, prima o dopo hanno abbandonato il loro carattere politico (il tentativo di creare uno spazio comune in cui tutti fossero uguali) per mettersi al servizio dello Stato, o del partito, e delle sue funzioni riproduttive. Al principio secondo il quale pochi debbano amministrare la vita dei molti, Arendt oppone l'idea di una politica intesa come *agire insieme ad altri* in uno spazio comune al quale tutti devono avere il diritto di partecipare.

Nel capitolo conclusivo del saggio *Sulla rivoluzione*, Hannah Arendt definisce lo *spirito rivoluzionario* il *tesoro perduto della democrazia* e i *consigli*, le esperienze collettive nelle quali esso si è storicamente espresso, il *tesoro perduto delle rivoluzioni*. Ogni tentativo rivoluzionario della storia è stato caratterizzato dalla nascita dei consigli come luogo di esercizio egualitario di partecipazione politica. Le rivoluzioni storiche, secondo Arendt, hanno tradito i propri ideali di partenza nel momento in cui l'attenzione per la qualità del processo politico è stata sacrificata in favore della gestione della *questione sociale*, quindi dal prevalere dell'ambito economico sulla politica. Pur non avendo mai avanzato la proposta strutturata di una società ideale, Arendt individua nel sistema federale dei consigli – opposto alla *sovranità* di uno stato centrale – un luogo in cui la *politica autentica* può diventare realtà. Per Arendt i consigli rappresentano la capacità di *dare inizio a qualcosa di nuovo*, uno spazio democratico nel quale i soggetti *generano potere insieme* invece che subirne l'esercizio altrui.

In seguito alla perdita di un tesoro tanto prezioso, e alla conseguente scomparsa dell'esperienza politica partecipativa, che Arendt spesso fa risalire all'isonomia greca, nel Novecento si sono affermati modelli di organizzazione sociale tra loro opposti nella concezione dello Stato e dell'economia, ma che in ogni caso hanno prodotto l'allontanamento dei cittadini dalla sfera pubblica. Da un lato il programma del cosiddetto *socialismo reale*, dove la costruzione di una società egualitaria è stata affidata alla direzione politica ed economica centralizzata dello Stato e del partito, i cui interessi hanno preso il sopravvento sui bisogni e i desideri della società. Dall'altro la proposta liberale, fondata sulla funzione auto-regolatrice dei mercati in economia e sulla democrazia rappresentativa in politica, dove lo Stato dovrebbe avere l'unico ruolo di garante della proprietà privata, della libertà d'impresa e al massimo dei diritti civili.

Tuttavia, qualcosa di simile all'esperienza dei consigli, nel mondo di oggi, si mostra nelle mobilitazioni popolari che, in particolare a partire dalla crisi finanziaria del 2008, in diversi luoghi del mondo denunciano il progressivo peggioramento delle condizioni di vita della maggior parte delle persone a fronte dell'arricchimento di pochi, e rivendicano una democrazia che sia realmente tale. In queste mobilitazioni – che indubbiamente esplodono a partire da fatti o condizioni materiali – emergono in maniera sempre più immediata l'insofferenza nei confronti della rappresentanza politica e un forte desiderio di *democratizzazione* della società. In termini arendtiani, la si potrebbe definire una *ris Scoperta del politico* in una società che lo ha progressivamente messo da parte. In molti luoghi nel mondo accanto alle manifestazioni di protesta, agli scioperi e ai picchetti, è sempre più diffusa la tendenza a costruire fisicamente degli *spazi assembleari permanenti* nei quali si elaborano proposte per la gestione di determinati ambiti della società e si predispongono forme di solidarietà attiva.

Questa ritrovata centralità del processo politico collettivo, orizzontale, e la ricerca di una democratizzazione radicale della società non caratterizzano soltanto i grandi movimenti di protesta e le sollevazioni popolari della contemporaneità, ma anche veri e propri processi rivoluzionari. L'Amministrazione democratica della Siria del nord-est e

le comunità zapatiste del Chiapas, nel sud-est del Messico, rappresentano due processi rivoluzionari in corso i cui promotori hanno colto la necessità di elaborare una teoria e un metodo differenti da quelli che hanno caratterizzato le rivoluzioni del passato. Gli zapatisti dell'Ezln e il movimento di liberazione curdo hanno deciso di fare i conti con i fallimenti del socialismo novecentesco rimettendo al centro la pratica politica assembleare e la cura delle relazioni umane, oltre a promuovere nei militanti uno spirito autocritico, nella convinzione che essi debbano innanzitutto *essere il cambiamento* che vorrebbero portare nella società. Si tratta di un cambio di prospettiva significativo rispetto alla maggior parte dei movimenti socialisti del passato, interessati primariamente e principalmente a una trasformazione economica. Secondo la tradizione marxista-leninista, la rivoluzione consisteva nella conquista del potere da parte delle classi subalterne con la sostituzione dello *Stato borghese* con uno *Stato proletario*, chiamato ad abolire – come per decreto – la proprietà privata, le disuguaglianze e, in un futuro più o meno lontano, lo Stato stesso. Convinti di dover assolvere a tale missione seguendo uno schema predefinito, i rivoluzionari hanno finito per riprodurre dinamiche di dominio senza giungere alla realizzazione di una *democrazia reale*. Le rivoluzioni del Rojava e del Chiapas hanno conquistato in armi i palazzi del potere statale, ma non si sono poste l'obiettivo di sostituirci la funzione con la creazione di un altro stato sovrano o di un partito chiamato a dirigere dall'alto la trasformazione. Al contrario, hanno provato a rimettere da subito il potere decisionale nelle mani della popolazione, proponendosi di fornire gli strumenti, le conoscenze e le condizioni materiali necessarie affinché tutti possano partecipare alla costruzione di una *società alternativa*. La novità di tali esperienze consiste nel fatto che la *democrazia partecipativa*, da finalità lontana nel tempo secondo uno schema preciso, diventa metodo, e le indicazioni su come dovrà essere una società migliore sono affidate all'*imprevedibilità* delle discussioni assembleari dei *consigli*. Si tratta di un'impostazione che prova a superare, nella pratica, il dualismo tra il *primato della politica* e la *questione sociale* che accompagna l'intera riflessione arendtiana, dal momento che le persone sono chiamate a trovare insieme, tramite la discussione e la ricerca del consenso, le soluzioni ai problemi della vita quotidiana.

I paragrafi che seguono rappresentano un tentativo di leggere alcune analisi critiche della società contemporanea attraverso la lente del pensiero politico di Arendt. A partire dalle riflessioni contenute in particolare nel saggio *Sulla rivoluzione*, e passando per una piccola parte della letteratura esistente riguardo i movimenti contemporanei, è possibile interrogarsi su cosa significhi oggi pensare l'agire politico nei termini di un allargamento radicale della *public happiness*, la gioia irripetibile provocata dall'agire politicamente insieme ad altri.

2. Il primato della politica: variazioni sul tema dell'assemblea

Dagli anni Novanta agli anni post crisi finanziaria del 2008 e fino a oggi, in ogni parte del mondo si sono sviluppati movimenti di protesta il cui denominatore comune è stato spesso la centralità della piazza come luogo di partecipazione politica. Con le dovute differenze, questi movimenti hanno sperimentato forme di organizzazione politica alternative a quelle esistenti. Senza dubbio chi partecipa a queste manifestazioni avanza rivendicazioni di tipo economico, denunciando le disuguaglianze e rivendicando migliori condizioni materiali di vita. Allo stesso tempo ognuna di queste piazze ha messo in

discussione le modalità della politica istituzionale esistente, reclamando maggiori spazi di democrazia e coinvolgimento nei processi decisionali che riguardano la vita pubblica. Dalle democrazie occidentali fino alle sollevazioni contro regimi dittatoriali in paesi del cosiddetto Sud globale, i grandi raduni degli ultimi decenni hanno posto la questione della partecipazione e della mancanza di spazi di confronto democratico. I manifestanti hanno creato questi luoghi, trasformando lo spazio pubblico in un luogo non solo di protesta ma di costruzione collettiva di un'alternativa.

Le riflessioni sulla *felicità pubblica* di Hannah Arendt e la sua idea di *politica autentica* sembrano particolarmente attuali rispetto ad alcune delle questioni poste dai movimenti globali contemporanei. Infatti, sebbene Arendt non abbia potuto osservare le *Primavere arabe*, le *acampadas* degli Indignados o il movimento *Black Lives Matter* negli Stati Uniti, le sue analisi a proposito delle grandi rivoluzioni storiche, della rivolta di Budapest e della Primavera di Praga sono in grado di interloquire con chi oggi si interroga riguardo il significato delle azioni collettive. La teoria politica arendtiana appartiene a quell'insieme di pensieri critici che mettono in discussione la concezione liberale dell'individualismo per proporre un'alternativa fondata su un'altra *relazionalità*. L'occupazione di luoghi pubblici nei quali non solo esprimere collettivamente le ragioni della protesta, ma soprattutto superare l'isolamento individualista del mondo contemporaneo instaurando relazioni e svolgendo assemblee rappresenta un denominatore comune tra le grandi proteste globali della nostra epoca. Adriana Cavarero propone alcune riflessioni a proposito di queste manifestazioni, a partire dal pensiero politico di Hannah Arendt: «la parola democrazia evoca una certa disposizione spaziale, un piano orizzontale per l'interazione di uguali. Per dirla con il vocabolario di Hannah Arendt, uno spazio comune di reciproca apparenza dove una pluralità di esseri unici agisce di concerto»³. La stessa politica, nel linguaggio di Arendt, è definita come relazione tra una pluralità di attori, «un'esperienza che si pone come antitetica rispetto a qualsiasi concezione verticale o gerarchica del potere e che si caratterizza invece come un potere diffuso, partecipativo e relazionale»⁴. Nel pensiero politico arendtiano questa interazione *tra* esseri umani costituisce uno spazio fisico di partecipazione il cui fine risiede nel far apparire le persone le une alle altre, lasciandole però distinte, senza che si fondano in una massa unitaria. Tale pratica politica fu scoperta per la prima volta dagli antichi Greci, i quali ne fecero uno specifico tipo di vita, il *bios politikòs*. Una forma dell'esperienza politica che non è del tutto sparita e, come un tesoro nascosto, viene riscoperta in alcune occasioni propizie quali, nella modernità, le rivoluzioni. Introducendo il saggio *Sulla rivoluzione*, Renato Zorzi osserva che

dovunque una rivoluzione ha fatto la sua comparsa, prima dei partiti, prima dei *rivoluzionari di professione* [...], sono sorti spontaneamente i *consigli*, forme autonome di organizzazione, di democrazia e di potere. Loro caratteristica comune è la spontaneità con cui sorgono, la rapidità e l'efficacia con cui stabiliscono legami e linee comuni, l'apertura politica, per cui passano attraverso le linee di tutti i partiti e sono pronti ad accogliere cittadini che non appartengono a nessun partito, la facilità con cui inventano e producono programmi, non derivati né ricalcati sulla rivoluzione precedente, ma a misura delle nuove situazioni⁵.

3 A. Cavarero, *Democrazia sorgiva*, Milano, Raffaello Cortina, 2019, p. 12.

4 Ivi, p. 16.

5 R. Zorzi, *Introduzione*, in H. Arendt, *Sulla rivoluzione* cit., p. LXII.

È anche ciò che, in contesti e modi differenti, accade oggi in diversi angoli del globo:

piazze affollate, per giorni e notti, da migliaia di persone che proclamavano il loro diritto non solo di esserci e di prendere la parola, ma di vivere e sopravvivere, dormire e mangiare, in uno spazio pubblico. [...] un fenomeno dilagante; contrassegnato, pur nella diversità dei vari contesti, da una comune enfasi sulla messa in atto di una democrazia rigorosamente orizzontale, diretta, inclusiva e senza leader⁶.

Secondo Arendt, la riscoperta della libertà politica al tempo delle grandi rivoluzioni si è tradotta, in particolar modo per i protagonisti della Rivoluzione americana, nella scoperta della *felicità pubblica*, una sorta di godimento collettivo che scaturisce dall'agire di concerto. Al contrario di quella che Arendt definisce scomparsa del *gusto della libertà politica*, che nella società contemporanea trasforma progressivamente il cittadino in individuo privato, una simile gioia può realizzarsi soltanto in uno spazio pubblico. Si tratta di un sentimento condiviso che per Arendt ha a che fare con il campo dell'azione collettiva, la quale è in grado di produrre una felicità più alta di qualsiasi attività privata.

L'idea arendtiana di azione politica, però, si differenzia dall'immaginario insorgente della *liberazione*. Per Arendt un limite delle rivoluzioni moderne è aver sempre mirato alla liberazione dall'oppressione tanto quanto alla libertà. Tuttavia, essendo la liberazione un presupposto della libertà, risulta spesso difficile stabilire dove termini il processo di liberazione e dove cominci il desiderio di libertà in quanto modo di vivere politico. Nelle esperienze rivoluzionarie storiche Arendt individua un arco temporale in cui il movimento di liberazione dall'oppressione e la pratica della libertà sono coesistite fino a quando la necessità, e non la libertà, divenne la categoria principale di coloro che presero la guida delle rivoluzioni.

In particolare, secondo Arendt, a determinare in senso negativo il destino delle rivoluzioni moderne, è stata l'irruzione della *questione sociale*. Nell'analisi arendtiana, più il tema della soddisfazione dei bisogni materiali assume centralità, meno spazio rimane a disposizione dell'esercizio della politica. Per Arendt, infatti, i bisogni biologici degli esseri umani appartengono al campo, prepolitico, del privato. Nel caso della Rivoluzione francese, scrive Simona Forti, «l'irrompere sulla scena della questione sociale ha snaturato l'impresa rivoluzionaria: ha impedito che un nuovo modo di pensare e praticare la politica si affermasse e ha consentito che la corrente egemone della tradizione riprendesse il sopravvento»⁷. Si tratta di un aspetto fondamentale poiché, come ricorda Cavarero, fare i conti con Arendt significa fare i conti con una posizione che postula in maniera radicale l'*autonomia del politico*.

Un'altra importante caratteristica del pensiero politico di Arendt è la connessione esplicita dell'idea di politica autentica con il tema della natalità e dell'orgoglio nel dare vita a qualcosa di nuovo. «Gli uomini sono preparati per il compito [...] di istituire un nuovo inizio perché essi stessi sono nuovi inizi e perciò iniziatori, e la capacità stessa di iniziare è radicata nella *natalità*»⁸. A partire da questa proprietà fondativa, Adriana Cavarero propone di chiamare *democrazia sorgiva* questa esperienza dell'agire politico, con l'idea di sottolineare il carattere *generativo* dell'interazione plurale contenuto nella proposta arendtiana.

6 A. Cavarero, *Democrazia sorgiva* cit., pp. 78-79.

7 S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Mondadori, 2006, pp. 245-246.

8 H. Arendt, *On revolution* cit., p. 211, tr. it. cit., p. 243.

Nel tentativo di comprendere cosa accomuni i movimenti contemporanei, anche Judith Butler si è trovata a ragionare intorno al pensiero politico di Arendt. In particolare, Butler raccoglie l'idea arendtiana secondo la quale non vi possono essere libertà e uguaglianza senza un agire di concerto con altri, e queste possono esistere soltanto in una relazione tra attori che condividono uno spazio comune. Allo stesso tempo, però, critica duramente la netta divisione che Arendt opera tra la voce, che partecipa alla discussione in ambito pubblico attraverso discorsi, e il corpo, con i suoi bisogni naturali. Per Butler, al contrario, le istanze corporee di chi scende in piazza sono immediatamente politiche perché parlano attraverso i corpi riuniti che mettono in atto pubblicamente i propri bisogni. Se il modello individualista neoliberale vuole rimuovere la consapevolezza di una costitutiva dipendenza tra le persone, il merito delle lotte politiche recenti è di aver mostrato come l'incontro dei corpi parli prima di ogni discorso rivendicativo. Butler propone di ripensare il pensiero arendtiano proprio a partire dalla centralità del corpo: «se ripensiamo la sua idea in modo che il corpo, e ciò che gli è necessario, divenga parte dell'azione e fine della politica, possiamo iniziare ad avvicinarci a una nozione di *pluralità* che tenga insieme sia la performatività sia l'interdipendenza»⁹. In un contesto globale caratterizzato dall'isolamento e dalla *distribuzione differenziale della precarietà*, «può essere importante riconsiderare quelle forme di performatività che possono operare solo attraverso forme di azione coordinata, le cui condizioni e i cui obiettivi consistono nella ricostituzione di forme plurali di *agency* e di pratiche sociali di resistenza»¹⁰. Secondo Butler questi momenti performativi affermano l'importanza della relazione con l'altro in un presente nel quale la razionalizzazione neoliberista ha elevato l'autosufficienza economica a unico ideale morale: «al di là, e contro, la crescente sensazione individualizzata di ansia e di fallimento, il raduno pubblico incarna una prospettiva per cui questa condizione sociale è condivisa e ingiusta, ed esso stesso può porre in essere una forma provvisoria e plurale di coesistenza che costituisce un'alternativa, etica e sociale»¹¹.

È evidente il rapporto dialettico con il pensiero politico di Arendt, che Butler utilizza da un lato riprendendo l'idea di libertà e politica autentica come azione concertata in uno spazio relazionale e di riconoscimento reciproco, dall'altro criticando duramente la rigida separazione arendtiana del piano politico da quello socioeconomico. Uno spazio politico nel quale esercitare la libertà autentica e che sia accessibile a chiunque, infatti, è possibile soltanto se a chiunque sono garantite le condizioni per poterlo attraversare. Esistono però altre interpretazioni del rapporto che il pensiero politico arendtiano intrattiene con il tema della corporeità. Per esempio, secondo Federica Castelli, che si confronta con Arendt nella sua analisi del nesso tra conflitto e politica, con particolare attenzione al rapporto tra protesta e spazio urbano

non bisogna ritenere che la distinzione arendtiana tra lo spazio della politica e la dimensione biologico/riproduttiva del privato, releghi il corpo esclusivamente nell'impolitico. Infatti, la distinzione fra l'azione politica e le pratiche che riguardano la vita politica porta ad una differente modulazione della questione del corpo che, anche quando non viene nominato, rimane al centro della riflessione arendtiana sulla politica. Lo spazio politico di cui Arendt parla, infatti, viene a costituirsi attraverso la parola e l'azione del singolo

9 J. Butler, *Notes toward a performative theory of assembly*, Cambridge, Harvard University Press, 2015, p. 151, tr. it. di F. Zappino, Milano, Nottetempo, 2017, p. 237.

10 Ivi, p. 9, tr. it. cit., 19.

11 Ivi, pp. 15-16, tr. it. cit., p. 29.

nella pluralità; attraverso parole e azioni corporee che in uno spazio relazionale condiviso rivelano il soggetto a sé e agli altri. Solo quando è ridotto a pura necessità del biologico, dunque, il corpo blocca la rivoluzione ad una fase che Arendt considera impolitica¹².

Secondo Antonio Negri e Michael Hardt, «l'assemblea è una lente attraverso cui identificare nuove possibilità politiche democratiche»¹³. L'utilizzo del termine *assemblea* rimanda al potere di riunirsi e di agire politicamente di concerto. Di fronte alle imponenti mobilitazioni sociali degli ultimi anni i due si chiedono: «perché i movimenti che danno voce ai bisogni e ai desideri di così tante persone non sono in grado di produrre un cambiamento duraturo e di creare una società nuova, più democratica e più giusta?»¹⁴. In generale, Hardt e Negri si propongono di delineare una riflessione intorno ai meccanismi della partecipazione democratica, insieme al ripensamento di alcuni assiomi della tradizione dei movimenti rivoluzionari di ispirazione marxista. Per tentare di capire per quale motivo i movimenti recenti, nella maggior parte dei casi, abbiano avuto vita breve e siano sembrati incapaci di realizzare trasformazioni sociali di lunga durata, Negri e Hardt si pongono anzitutto i problemi della *leadership* e dell'*organizzazione*. Un aspetto peculiare di tali mobilitazioni, infatti, è l'assenza di capi o gerarchie rigide, tanto da essere definiti, da giornalisti e analisti, *movimenti senza leader*. Quello dell'*organizzazione* è un problema che viene da lontano, sottolineano Negri e Hardt, i quali, come Arendt nel corso delle sue riflessioni sulla rivoluzione, prendono in esame alcuni esempi storici.

Nel marzo 1871, per citarne uno, i comunardi avevano preso il controllo di Parigi e avevano iniziato a creare delle strutture istituzionali per un tipo di democrazia radicalmente nuova. Essi «cercarono di offrire a ognuno i mezzi per partecipare attivamente al processo politico decisionale e per rappresentarsi»¹⁵. I rivoluzionari di tutta Europa guardarono alla Comune di Parigi come a un modello, lo stesso Marx esaltò nei suoi scritti la capacità dei comunardi di reinventare la democrazia e le istituzioni. Non mancarono tuttavia le critiche, con le quali i teorici socialisti hanno sentenziato le ragioni della sconfitta di tale esperienza. I comunardi furono accusati di essere troppo dogmatici nel loro attaccamento alla democrazia, perché avevano sciolto troppo presto il Comitato centrale, mettendo da subito nelle mani del popolo il potere decisionale. Secondo Marx la mancanza di leadership aveva contribuito alla distruzione della Comune. «Tuttavia», si domandano Negri e Hardt, «se i comunardi non avessero commesso questi 'errori', non avrebbero forse negato [...] l'essenza democratica che ispirava il loro progetto?»¹⁶. Da allora e lungo tutto il Novecento, spiegano, il dibattito intorno all'*organizzazione politica rivoluzionaria* è ruotato intorno alle posizioni, da un lato, di chi rifiuta la leadership e, dall'altro, di chi insiste su strutture gerarchiche e centralizzate. I tentativi di superare questo dualismo, secondo gli autori, si sono infranti in una sorta di *realismo tattico* di chi ha guidato le imprese rivoluzionarie dopo la Comune di Parigi. Nella tradizione marxista si è affermata l'idea per cui

12 F. Castelli, *Corpi in rivolta. Spazi urbani, conflitti e nuove forme della politica*, Milano, Mimesis, 2015, p. 61.

13 A. Negri - M. Hardt, *Assembly*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. xxi, tr. it. di T. Rispoli, Milano, Ponte alle Grazie, 2018, p. 19.

14 Ivi, p. xiii, tr. it. cit., p. 9.

15 Ivi, p. 4, tr. it. cit., p. 24.

16 *Ibidem*.

l'obiettivo strategico della rivoluzione è creare una società in cui tutti possano autogovernarsi senza padroni o comitati centrali, ma occorre anche riconoscere realisticamente che questo tempo non è ancora giunto. I movimenti di liberazione moderni guardano alla democrazia come a un obiettivo futuro non raggiungibile nel presente: ancora non ci sono le condizioni né interne né esterne, si dice, per una reale democrazia¹⁷.

Il dilemma politico della relazione tra leadership e democrazia, secondo i due filosofi, si esprime in maniera evidente – e non si risolve affatto – nella teoria e nella pratica della rappresentanza, la quale sostiene che ogni potere legittimo deve essere rappresentativo e fondarsi sulla volontà popolare. Tuttavia, scrivono Negri e Hardt,

nella storia moderna e delle società capitaliste, la possibilità di mettere insieme potere e consenso, centralità e autonomia, si è rivelata un'illusione. Sia nella tradizione socialista sia in quella liberale la modernità ci ha lasciato una doppia e simultanea eredità: che il potere sovrano sia necessariamente unico e che sia una relazione fittizia fra due parti¹⁸.

A partire dai movimenti contemporanei, i due propongono un'alternativa a queste opzioni. Secondo Negri e Hardt, come i comunardi anche i movimenti sociali della nostra epoca rifiutano in modo sistematico le tradizionali forme di organizzazione politica centralizzata e gerarchica. Per i due teorici, però, è importante che ciò non si traduca in un rifiuto di qualsiasi forma di organizzazione. È decisivo, sostengono, che l'opposizione all'autorità centrale non venga equiparata al rifiuto di ogni forma organizzativa perché i movimenti sociali che rifiutano l'organizzazione sono inutili, ma anche pericolosi per se stessi e per la società. Per tale ragione suggeriscono che i movimenti dovrebbero inventare nuove forme di leadership e nuove istituzioni:

se sosteniamo in generale le critiche all'autorità e le richieste di democrazia ed eguaglianza nei movimenti sociali, non concordiamo con quanti affermano che i movimenti orizzontali siano di per sé sufficienti, che la questione della leadership non faccia più problema, perché è stata risolta una volta per tutte. [...] Non sottoscriviamo neppure, all'estremo opposto, il punto di vista per cui i movimenti orizzontali dovrebbero dedicare i loro sforzi a resuscitare un partito elettorale progressista o un partito rivoluzionario d'avanguardia¹⁹.

Secondo i due studiosi lo smantellamento delle strutture gerarchiche nei movimenti recenti – al di là di cause storiche esterne come la repressione, che colpisce per primi gli elementi più in vista – è un effetto della crisi della rappresentanza nel contesto neoliberale e testimonia una profonda aspirazione alla democrazia. L'obiettivo di tale ambizione è «aumentare la coscienza e le capacità di ognuno in modo che tutti in egual misura possano parlare e partecipare alle decisioni politiche»²⁰. E così, nelle mobilitazioni globali recenti sono state sperimentate forme di reale partecipazione democratica proposta come alternativa alla rappresentanza. Secondo Negri e Hardt, alle origini della cura per il processo decisionale interno che caratterizza le proteste dell'oggi è decisivo l'impegno che negli anni sessanta e settanta molte organizzazioni femministe dedicarono allo sviluppo di pratiche orizzontali: l'autocoscienza e l'attenzione al fatto che tutte le persone parlassero durante le

17 Ivi, pp. 4-5, tr. it. cit., p. 25.

18 Ivi, p. 6, tr. it. cit., p. 26.

19 Ivi, pp. 7-8, tr. it. cit., pp. 28-29.

20 Ivi, p. 9, tr. it. cit., p. 31.

riunioni furono mezzi per favorire la partecipazione alle decisioni e vennero affiancate da alcune regole utili a evitare che alcuni partecipanti assumessero posizioni di rappresentanza o comando. La rete transfemminista globale *Ni una menos*, nata in Argentina nel 2015, è un esempio di come tali pratiche siano state riprese con forza dai movimenti contemporanei. Lo stesso vale per *Black Lives Matter*, il movimento di protesta contro il razzismo e la violenza della polizia sulla popolazione afroamericana esploso nel 2014 negli Stati Uniti. In *Black Lives Matter* si intersecano numerose istanze sociali, tra queste l'influenza del pensiero femminista gioca un ruolo fondamentale e il rifiuto delle tradizionali strutture di comando coincide con il rifiuto delle gerarchie di genere.

Tuttavia, il problema della mancanza di gerarchie interne pone il problema dell'organizzazione. Il nodo che Negri e Hardt vogliono mettere a fuoco riguarda come costruire un'organizzazione senza gerarchia e come creare istituzioni senza centralizzazione, partendo dall'idea – del resto arendtiana – che «per costruire strutture politiche durevoli non è necessario un potere trascendente che stia sopra e dietro la vita sociale, cioè che l'organizzazione politica e le istituzioni politiche non hanno bisogno della *sovranità*»²¹.

Spesso il pensiero moderno ha sovrapposto sovranità e autodeterminazione, lasciando in ombra il fatto che la prima rappresenta una relazione di potere esercitata nella forma dell'autorità politica. Il concetto di sovranità, argomentano Negri e Hardt, fu alla base della nascita dello stato moderno teorizzato da pensatori come Thomas Hobbes e John Locke, ma che fu anche pilastro per la giustificazione ideologica della conquista e della colonizzazione. Questo modello è rifluito e si è stabilizzato anche nel mondo occidentale alimentando una sorta di colonialismo interno, il motore di una continua concentrazione di potere decisionale. Anche le teorie di Rousseau sulla *volontà generale*, e qui Negri e Hardt concordano con la critica arendtiana, non produssero lo scarto desiderato rispetto a una simile mentalità:

Quando celebra la volontà generale in contrasto con la volontà di tutti, Rousseau teorizza una forma di rappresentanza che ratifica il potere sovrano. La volontà generale costruisce un pubblico rappresentativo, non un forum di voci plurali, ma un soggetto politico unificato e unanime che mistifica e sostituisce tutti gli altri²².

In altre parole, nel tentativo di liberare la società dal dominio dell'*ancien régime*, l'idea di repubblica dei giacobini avrebbe fatto della rappresentanza una forma di comando trascendente gettando le basi delle correnti dominanti del pensiero politico moderno, delle quali il neoliberalismo è l'espressione più avanzata: il pubblico dev'essere un'autorità incaricata di difendere il privato e l'individuo. Secondo gli autori, anche i tentativi rivoluzionari di ispirazione marxista spesso non sono riusciti a rompere con questo concetto di sovranità:

La dittatura del proletariato [...] fa parte di una lunga serie di tentativi moderni che hanno provato a rovesciare le postazioni all'interno delle relazioni definite della sovranità. Queste concezioni alternative di sovranità non solo preservano le strutture di dominazione, ma esigono anche [...] l'unità e l'omogeneità del sovrano, il soggetto della decisione. Il popolo o la nazione o il proletariato possono essere sovrani solo se si esprimono con una sola voce²³.

21 Ivi, p. 14, tr. it. cit., p. 37.

22 Ivi, p. 27, tr. it. cit., p. 54.

23 Ivi, p. 26, tr. it. cit., p. 53.

Nel pensiero moderno l'istituzione è sempre considerata un'istanza della sovranità, vale a dire un'entità che sta sopra la società e ha il potere di prendere decisioni nell'interesse del popolo e della nazione, sempre intesi come pura unità. I movimenti contemporanei, osservano Negri e Hardt, rompono con questa tradizione: le unità temporali e sociali tradizionali del *potere costituente* sono diventate plurali, l'idea di un evento politico puntuale si è distesa fino a divenire un processo continuo e l'immagine del popolo unificato si è dissolta in una *moltitudine* ampia e plurale. Come in Arendt, anche qui l'idea di una *pluralità nell'uguaglianza* è opposta al rapporto sovrano di potere e alla tendenza a ridurre la complessità sociale a un'unica volontà generale.

Secondo Negri e Hardt, per costruire una democrazia reale e andare oltre la concezione dell'istituzione nel pensiero moderno, la moltitudine deve riuscire a creare istituzioni non sovrane pensate non per comandare, bensì per gestire le relazioni e agevolare la capacità di prendere decisioni insieme²⁴. Fonte d'ispirazione per pensare delle istituzioni non sovrane, suggeriscono, possono essere alcuni progetti decoloniali di metà novecento – che rifiutavano la narrazione per cui la liberazione dovesse corrispondere per forza all'indipendenza nazionale e alla dichiarazione di uno Stato sovrano – ma soprattutto l'esperienza contemporanea dell'Amministrazione autonoma della Siria del Nord e dell'Est: «il movimento di liberazione curdo contemporaneo propone un'idea di decolonizzazione in termini non sovrani. [...] Gli esperimenti politici contemporanei in Rojava ci danno un'idea di cosa possa essere l'autonomia democratica decoloniale»²⁵. Per i due pensatori neo-operai, inventare istituzioni non sovrane è il primo requisito per una presa del potere differente rispetto alle rivoluzioni del passato: che non significhi, cioè, invertire semplicemente la relazione di dominio cambiando solamente chi regge il timone.

3. Alla ricerca del tesoro perduto

L'Amministrazione autonoma e democratica della Siria del nord-est e le comunità zapatiste del Chiapas potrebbero dimostrare al mondo come è possibile una trasformazione duratura della società in senso radicalmente democratico. Si tratta di processi tuttora in corso, costantemente minacciati da attori esterni (o interni) e caratterizzati da una sperimentazione continua. Tuttavia, a differenza della maggior parte dei movimenti recenti, hanno già prodotto *nuove società*, con le proprie *istituzioni*, organizzate secondo modelli *consiliari* dove trovano forma concreta alcune delle riflessioni politiche affrontate finora. Inoltre, è come se queste organizzazioni della società superino, nella pratica, il dualismo tra la questione sociale e la possibilità di una politica autentica in senso arendtiano: chi partecipa a queste esperienze utilizza l'esercizio collegiale della politica per risolvere le questioni sociali e gestire collettivamente l'economia.

In uno dei primi comunicati redatti al termine dei combattimenti con l'esercito fede-

24 La questione dell'istituzione e delle istituzioni non sovrane si trova oggi al centro di un dibattito ampio, che non è possibile sintetizzare nello spazio qui a disposizione. Per un approfondimento si rimanda a S. Chignola - P. Cesaroni (a cura di), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, Roma, DeriveApprodi, 2016; S. Chignola, *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Macerata, Quodlibet, 2020; M. Di Piero - F. Marchesi - E. Zaru (a cura di), *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Macerata, Quodlibet, 2020; R. Esposito, *Istituzione*, Bologna, Il Mulino, 2021.

25 A. Negri - M. Hardt, *Assembly* cit., p. 39, tr. it. cit., pp. 68-69.

rale dopo l'insurrezione della Selva Lacandona, in Chiapas, l'Ezln espone in maniera chiara un'idea di rivoluzione inedita rispetto al paradigma novecentesco:

noi pensiamo che il cambiamento rivoluzionario non sarà il prodotto di un'azione a senso unico [...] E il suo risultato sarà non quello di un partito, organizzazione o alleanza di organizzazioni trionfante con la sua proposta sociale e politica, ma una sorta di *spazio democratico di risoluzione* del confronto *tra diverse proposte politiche*.

La rivoluzione del Chiapas, scrive Alessandro Marucci,

non è riconducibile a nessun modello politico sperimentato in passato. Il movimento zapatista non è la continuazione della lotta armata degli anni Settanta. Non si tratta né di uno dei tanti *focos* di guerriglia di stampo latinoamericano, né dell'ultimo tentativo leninista di inquadramento dei contadini e degli indios in un partito rivoluzionario, tantomeno di una rivolta indigena tout court²⁶.

L'Ezln non possiede un'ideologia strutturata. L'azione politica delle comunità ribelli del sud-est messicano ha un carattere immanente e sperimentale. Di certo, però, queste sono riuscite ad andare oltre l'iniziale grido di rabbia contro l'invisibilità, oltre la resistenza cui erano costrette, proponendo un *nuovo inizio*, «un'alternativa politica alla cultura del progresso implicita tanto nel *neoliberismo* del *nuovo ordine imperiale*, quanto nel defunto *socialismo reale*»²⁷.

Al modello escludente del neoliberismo, che concentra la ricchezza sociale nelle mani di poche persone ed emargina quote sempre più consistenti della popolazione da ogni diritto di cittadinanza, lo zapatismo oppone una concezione della democrazia come allargamento a tutte le persone dei diritti fondamentali, poiché la democrazia è reale ed efficace soltanto *se cammina al passo del più lento*, ovvero se cerca di *garantire a ognuno le stesse possibilità di inclusione e partecipazione*. Più importante del *cosa* nascerà, è il *come*:

la loro alternativa comincia a svilupparsi a partire dal livello più basso, quello micro-comunitario, dove gli zapatisti cominciano a sperimentare forme di democrazia radicale fondate sulla *partecipazione* diretta ed egualitaria di ogni membro della comunità, dove le decisioni *sulle cose importanti* per la vita di relazione vengono prese collegialmente. [...] In queste procedure l'obiettivo fondamentale è la ricerca del consenso attraverso il dialogo, la ricerca dell'*acuerdo* (la parola comune)²⁸.

Si tratta di una visione che rifiuta il concetto di *rappresentanza istituzionale* e un processo decisionale di tipo centralistico: «in un certo senso gli zapatisti si fanno interpreti di una sorta di *federalismo radicale*, da intendere non come semplice decentramento dei poteri e delle funzioni amministrative istituzionali (*local autonomy*), ma come *fondazione di nuovi poteri*»²⁹. L'elemento nazionale presente nel nome dell'Ezln non si sostanzia tanto nella ricerca di un'identità fondativa, quanto piuttosto nella creazione di uno spazio

26 A. Marucci, *Viva Votàn-Zapata*, in A. Marucci (a cura di), *Camminare domandando. La rivoluzione zapatista*, Roma, DeriveApprodi, 1999, p. 11.

27 Ivi, p. 10.

28 Ivi, p. 23.

29 *Ibidem*.

condiviso basato sulla centralità della partecipazione.

Questa attenzione verso il confronto, il dialogo, e la possibilità di allargare continuamente i propri orizzonti di riferimento nella ricerca costante del consenso non è nata per caso. Come l'intera storia dell'insurrezione zapatista, è il risultato di una lunga preparazione, ma soprattutto dell'incontro tra i fondatori della guerriglia con le comunità della selva. Nell'incontro con gli indigeni i militanti hanno dovuto mettere in discussione le proprie convinzioni:

i rivoluzionari hanno appreso che i ritmi del popolo sono diversi dai loro, e che non devono solo organizzare gli indigeni, ma anche imparare come questi sono organizzati. [...] Molti rivoluzionari giunti da fuori sono passati dal combattere una rivoluzione prevista al combattere l'imprevisto³⁰.

Dieci anni di convivenza con il popolo in carne e ossa e di confronto tra le idee ereditate dalla tradizione rivoluzionaria e la realtà indigena del Chiapas spinsero l'Ezln a mettersi radicalmente in discussione. Per esempio divenne centrale il concetto di *dignità*, storicamente poco utilizzato dalla letteratura marxista ma molto presente nella storia delle comunità indigene. Di conseguenza, scrive John Holloway, fu necessaria

una reimpostazione radicale del progetto rivoluzionario [...]. Da risposta che era, la rivoluzione si trasforma in domanda. *Preguntando caminamos (camminiamo domandando)* emerge come un principio centrale del movimento rivoluzionario, come concetto radicalmente democratico. [...] La rivoluzione procede domandando, non affermando; o forse, meglio ancora, la rivoluzione è chiedere al posto di dire, è la dissoluzione dei rapporti di potere³¹.

Ciò significa ammettere la possibilità dell'errore e riconoscere il valore del *pluralismo*: gli zapatisti hanno sempre enfatizzato l'importanza che ha per loro prendere le decisioni significative attraverso la discussione collettiva, e che il cammino non può essere questione di imporre una linea, ma di *aprire spazi per la decisione* attraverso la *discussione democratica*, nei quali loro forniscono il proprio punto di vista soltanto come uno tra i tanti: *el mundo que queremos es un mundo donde quepan muchos mundos*.

Anche l'altro principio portante della mentalità zapatista, *mandar obedeciendo*, deriva dalla tradizione delle comunità, nelle quali tutte le decisioni importanti sono discusse fino a raggiungere il consenso e dove tutti coloro che occupano incarichi di potere sono immediatamente revocabili. Come sottolinea Danilo Del Bello,

coloro che hanno funzioni di guida, di comando, cariche pubbliche e amministrative su mandato della comunità, devono eseguire la volontà collettiva, non sostituirsi a essa; porsi al servizio dei cittadini, non trattare la politica come affare privato; sottomettersi quotidianamente alla critica, giudizio, controllo sul proprio operato, ed essere immediatamente revocabili qualora non in grado di assolvere i propri compiti. Quale migliore e più alta lezione, in un tempo dove la *scissione tra politico e sociale* si fa sempre più *acuta e schizofrenica*?³²

30 P.G. Casanova, *Le cause della rivolta in Chiapas*, in A. Marucci (a cura di), *Camminare domandando* cit., p. 85.

31 *Ibidem*.

32 D. Del Bello, *Potenza contro potere: l'utopia zapatista*, in A. Marucci (a cura di), *Camminare domandando* cit., p. 258.

Emerge qui un'ulteriore affinità con le riflessioni di Arendt, la quale vede nella moderna democrazia rappresentativa la negazione dell'accesso all'agire politico per i più, con la conseguente limitazione del diritto alla felicità pubblica in un gruppo ristretto di *professionisti* chiamati ad amministrare la società. Le comunità, invece, allargando a chiunque il diritto alla partecipazione attiva alle decisioni, recuperano il senso di una *politica* intesa come *esercizio collegiale del potere*.

È importante sottolineare che porsi delle domande al posto di dare delle risposte non significa – nel caso degli zapatisti – rifiutare l'organizzazione. Al contrario, spiega ancora Holloway,

tutta la sollevazione zapatista dimostra l'importanza dell'organizzazione attenta e profonda. Ciononostante, pianifica un'altra maniera di pensare l'organizzazione meno strutturata e più sperimentale. Il concetto di organizzazione dev'essere sperimentale in un duplice senso: in primo luogo, perché non esiste nessun modello predeterminato di organizzazione rivoluzionaria, e poi perché la nozione di dignità, e il suo complemento camminare domandando, implica che l'organizzazione rivoluzionaria si debba vedere come un esperimento costante, un chiedere costante³³.

Una rivoluzione che procede domandando, sostiene Holloway, è indefinita. Una simile rivoluzione è un movimento *a partire da*, non verso qualche cosa:

non c'è nessun programma della transizione, nessuna meta definita. C'è, ovviamente, una proposta: creare una società basata sulla dignità. [...] Se la rivoluzione è democratica non solo nel senso che ha come meta la democrazia, ma anche che è democratica nella sua forma di lotta, allora è impossibile predefinire il suo cammino, o anche concepire un punto d'arrivo preciso³⁴.

Il concetto di rivoluzione che ha dominato il Novecento, invece, l'ha interpretata perlopiù come un mezzo studiato a tavolino per raggiungere un fine preciso. Al contrario, le istituzioni ribelli del Chiapas sembrano voler mantenere le loro rivoluzioni in quel preciso momento in cui, come sostiene Arendt, tutte le persone possono scoprire l'emozione della *felicità pubblica*. Nell'idea che la rivoluzione è un *partire da* piuttosto che un *arrivare a* è forse già implicito uno spirito rivoluzionario non interpretabile secondo la categoria mezzi-fini, ma, per citare ancora Arendt, secondo l'angolazione del *senso*. Il senso della politica è la libertà, dice Arendt in *Che cos'è la politica*, ed è solo nell'esperienza politica della libertà che può emergere l'esperienza pubblica della felicità. In altre parole, per evitare che la volontà di imporre un modello universale si imponga sul desiderio di costruire insieme una nuova organizzazione sociale, da evento improvviso la rivoluzione deve farsi processo permanente, capace di mettere in continua discussione la società e gli individui.

Qualcosa di simile sta accadendo nel nord-est della Siria. Nel presentare *Laboratorio Rojava*, Anja Flach, Ercan Ayboga e Michael Knapp spiegano che «gli attivisti in Rojava hanno studiato minuziosamente le rivoluzioni del passato di tutto il mondo e da subito si sono impegnati a non soccombere ai pericoli della gerarchizzazione e

33 J. Holloway, *La rivolta della dignità*, in A. Marucci (a cura di), *Camminare domandando* cit., p. 176.

34 *Ibidem*.

dell'«autoritarismo»³⁵. L'idea di istituire una società fondata sulla partecipazione volontaria ai processi decisionali tramite i consigli e di costruire, fuori dello Stato-nazione, un ordine democratico fondato sulla giustizia sociale e l'economia comunitaria, infatti, era stata sviluppata negli anni Novanta con il cosiddetto *cambio di paradigma* teorizzato da Abdullah Öcalan, leader del Partito dei Lavoratori del Kurdistan (Pkk), organizzazione nata con un'impronta marxista-leninista. Di fronte al crollo dell'Unione Sovietica e alla disgregazione dei movimenti rivoluzionari di tutto il mondo, il movimento di liberazione curdo organizzò un processo di severa autocritica e di studio di nuovi modelli politici. Scrive lo stesso Öcalan:

Il Pkk, nel tentativo di dimostrare l'esistenza del popolo curdo, è rimasto ancorato alle teorie della costruzione dello stato-nazione. Il seguente periodo di autocritica ha rivelato la natura antidemocratica e antisocialista dello stato nazione. La repentina dissoluzione del socialismo reale negli anni '90 ha contribuito a una comprensione profonda dei fattori alla base di questa depressione. [...] [L]a crisi del socialismo è stata il risultato di una comprensione inadeguata delle questioni inerenti al potere e allo stato³⁶.

Negli anni Novanta il Pkk organizzò un'accademia di partito a Damasco nella quale migliaia di sostenitori svilupparono insieme programmi di liberazione della società. Durante questa esperienza, il movimento costruì un stretto rapporto con la popolazione civile curda in Siria. Nel 1999, però, la Turchia riuscì ad arrestare Abdullah Öcalan, il quale da allora si trova in isolamento sull'isola-carcere di Imrali, nel Mar di Marmara. Öcalan

durante la prigionia studiò in modo approfondito i pensatori libertari come Murray Bookchin, gli storici Immanuel Wallerstein e Michel Foucault, testi di mitologia sumera, di religione, di filosofia, di archeologia, di fisica e molto altro. Da qui iniziò un'analisi critica della sua stessa prassi. Grazie a queste fonti mise a punto i concetti di Confederalismo democratico e Autonomia democratica che il Pkk avrebbe adottato come suo *cambio di paradigma* e che sarebbero divenuti le basi della rivoluzione in Rojava³⁷.

Secondo il leader curdo, la questione nazionale dovrebbe essere risolta seguendo il principio della *nazione democratica*:

la nazione democratica permette alle persone di diventare nazione loro stesse, senza dover assecondare il potere o lo stato, di diventare nazione utilizzando una politicizzazione profondamente necessaria. Mira a dimostrare che [...] anche senza diventare stato o acquisire potere, una nazione può essere creata con istituzioni autonome in campo sociale, diplomatico e culturale, così come in economia, diritto e autodifesa³⁸.

La *nazione* cui Öcalan propone di ambire è uno spazio condiviso che non si basa sull'identità nazionale, bensì sulla *politicizzazione*. Il fondatore del Pkk utilizza il termi-

35 M. Knapp - E. Ayboga - A. Flach, *Laboratorio Rojava. Confederalismo democratico, ecologia radicale e liberazione delle donne nella terra della rivoluzione*, Roma, Red Star Press, 2016, p. 18.

36 A. Öcalan, *La nazione democratica*, Colonia, Edizioni Iniziativa Internazionale, 2016, p. 10.

37 M. Knapp - E. Ayboga - A. Flach, *Laboratorio Rojava* cit., p. 51.

38 A. Öcalan, *La nazione democratica* cit., p. 25.

ne *nazione* per riferirsi a un luogo politico dove le persone non condividono un'identità nazionale ma la partecipazione attiva, nel quale conta l'incontro delle diversità e il loro cooperare al fine di *saper costruire potere insieme*. Come direbbe Arendt, si tratta di un *essere potenti insieme*.

L'Autonomia democratica non tenta di estinguere lo Stato e il capitalismo sostituendosi a essi e instaurando un nuovo potere che stia al di sopra della società. Piuttosto, il progetto del Confederalismo democratico prova a partire dalla comunità e dalla sua capacità di condivisione, trovando soluzioni concrete ai problemi della quotidianità, politicizzando in senso democratico la vita in comune e costruendo in maniera collegiale le *nuove istituzioni* che le persone riterranno utili e adeguate. Il concetto di nazione democratica pone al centro la questione della *pluralità*:

la sociologia liberale equipara la nazione a uno stato già costituito, o a un movimento che mira a formarne uno. Il fatto che persino il socialismo reale abbia avuto tali ambizioni indica la forza dell'ideologia liberale. [...] Mentre la nazione-stato persegue l'omogeneizzazione della società, la nazione democratica è formata da collettività differenti. Vede nella diversità una fonte di ricchezza. [...] Non sacralizza il suo governo. Il governo è un semplice fenomeno al servizio della vita quotidiana. [...] La *leadership* è preziosa, ma non sacra³⁹.

Contro il principio tradizionalmente marxista del necessario susseguirsi delle fasi di sviluppo, il pensiero politico di Öcalan propone la costruzione della *democrazia radicale qui e ora*. Allo Stato-nazione, lo sfruttamento economico e la dimensione disumanizzante della *modernità capitalista*, il movimento di liberazione curdo oppone lo sviluppo della *modernità democratica*:

riunire le persone nei consigli e creare cittadini attivi e attivisti rappresenta la base su cui si può e si deve costruire un'alternativa allo Stato-nazione e alla modernità capitalista. Öcalan ritiene il concetto di civiltà democratica come una costante sotto-tradizione resistente alla civiltà statale. Essa apre nuove possibilità al di là del classico materialismo storico, criticato come eurocentrico e androcentrico per aver preteso lo sviluppo di un proletariato industriale nelle società colonizzate⁴⁰.

Un simile approccio vede in modo positivo il fatto che il Medio Oriente non sia stato completamente colonizzato dal modello capitalista, perché ciò significa che esistono opportunità di sviluppare un'alternativa nell'organizzazione politica a partire dalla centralità della dimensione partecipativa. Come spiega Davide Grasso,

la rivoluzione non deve costruire una *società nuova*, ma vivificare elementi sociali, culturali e valoriali che affondano le proprie radici in una cultura talmente antica ed estranea al mondo contemporaneo da essere stata rimossa e dimenticata: la *società etica* [...] o *naturale* che per il Pkk e il Pyd esisteva prima della comparsa dello stato, anteriormente alla civilizzazione non soltanto europea ma anche, ben prima, sumera, e le cui persistenti tracce culturali il dominio capitalista non è riuscito completamente ad annichilire. [...] Non si tratta di restaurare la società naturale. [...] Occorre sostituire alla modernità capitalista una *modernità democratica*, dove con questo termine (delle cui ambiguità il movimento

39 Ivi, pp. 27-29.

40 M. Knapp - E. Ayboga - A. Flach, *Laboratorio Rojava* cit., p. 53.

curdo è consapevole in modo strategico) si deve intendere la dissoluzione progressiva del capitalismo e dello stato, in favore di una prospettiva comunista fondata sul recupero dell'autogoverno collettivo dei bisogni sociali⁴¹.

Öcalan propone un approccio che abbracci il ruolo sociale della donna, che si proponga di risolvere i conflitti sociali con la mediazione e che approfondisca la coesistenza tra individui diversi. Il compito di una rivoluzione che segua tali precetti è di ravvivare le caratteristiche etiche di una società dove l'azione umana non sia rivolta al dominio, ma al soddisfacimento dei bisogni pratici di tutte le persone. Per far sì che tale approccio prevalga nella società, il movimento non propone di conquistare il potere, ma di costruire un'alternativa concreta nel presente «mettendo in contatto le persone nelle assemblee e rafforzando l'autonomia»⁴². La cura della *relazione con l'altro* unita a una profonda conoscenza di sé, sono alla base della rivoluzione del Rojava:

elemento determinante per il cambiamento è la mentalità etica dei rivoluzionari; rispetto ai movimenti comunisti del Novecento è una differenza abissale, poiché allora l'elemento materiale, e non quello mentale, era prioritario, sia pur in modo variamente definito e non di rado contraddittorio. Trasformare se stessi significa, in questa logica, diventare persone in grado di vivere in amicizia con gli altri anziché in un'ottica di competizione e dominio, e perciò rifiutare la cultura del capitalismo e dello stato tanto in se stessi quanto fuori di sé⁴³.

Il sistema organizzativo politico basato sui consigli era già stato patrimonio dei movimenti socialisti. A Parigi nel 1871, nella Rivoluzione d'Ottobre del 1917 e nelle insurrezioni popolari del 1918 in Germania furono fondati consigli di lavoratori e di militari come parte fondamentale del progetto rivoluzionario. Ogni volta, però, la pratica politica dei consigli fu neutralizzata: in alcuni casi, come in Unione Sovietica, per l'affermazione della volontà del partito sopra ogni cosa; in altri, come la Comune di Parigi o il biennio rosso tedesco, per la vittoria della controrivoluzione.

Molti autori hanno scritto del movimento dei consigli, compresa Hannah Arendt che lo definì *il tesoro perduto della democrazia*. Il consiglio, sosteneva la pensatrice, favorisce la partecipazione delle persone, mentre il sistema rappresentativo per come è strutturato, le esclude dal potere. [...] Hannah Arendt tuttavia disapprova l'inclusione della questione sociale nel concetto di autogestione⁴⁴.

A tal proposito, suggeriscono gli autori di *Laboratorio Rojava*, è utile l'interpretazione data all'esperienza dei consigli da parte della rivoluzionaria polacco-tedesca Rosa Luxemburg, ovvero come tentativo di dotare la classe dei produttori di un potere legislativo:

il pensiero di Rosa Luxemburg può essere considerato come un contrappeso alle tendenze autoritarie presenti nei movimenti socialisti. Nella sua visione, una rivoluzione

41 D. Grasso, *Il fiore del deserto. La rivoluzione delle donne e delle comuni tra l'Iraq e la Siria del nord*, Milano, Agenzia X, 2018, p. 152.

42 M. Knapp - E. Ayboga - A. Flach, *Laboratorio Rojava* cit., p. 53.

43 D. Grasso, *Il fiore del deserto* cit., pp. 143-144.

44 M. Knapp - E. Ayboga - A. Flach, *Laboratorio Rojava* cit., p. 54.

socialista avrebbe dovuto essere portata avanti non al fine di conquistare il potere o cambiare gli attori politici ma affinché le masse si organizzassero in un autogoverno radicalmente democratico⁴⁵.

Del resto anche Arendt, in un saggio del 1966 intitolato *Elogio di Rosa Luxemburg – Rivoluzionaria senza partito*, scrisse che le sarebbe piaciuto «credere ancora possibile sperare in un tardivo riconoscimento della sua figura e dei suoi atti, così come ci piacerebbe sperare che Rosa Luxemburg trovi finalmente il suo posto nella formazione degli scienziati politici nei paesi occidentali»⁴⁶.

Nel processo rivoluzionario in corso in Rojava tali prospettive si fondono in un'efficace sintesi: «nel solco tracciato da Rosa Luxemburg, il Confederalismo democratico ha esteso il concetto di democrazia alle condizioni economiche: in altre parole l'economia, in quanto parte della società, doveva essere resa democratica»⁴⁷. Nei cantoni liberati del Rojava esiste un'assemblea per ogni aspetto della vita, dalle questioni politiche di carattere generale alle contingenze della quotidianità. Il processo rivoluzionario cerca di organizzare la società secondo un concetto di vita orientata all'azione politica. La popolazione del Rojava, tra le enormi difficoltà della guerra, è riuscita a istituire un ordine sociale di democrazia diretta, nel quale un complesso sistema di consigli, aperti a tutta la popolazione, è chiamato a trovare soluzioni ai problemi sociali attraverso discussione e cooperazione. La descrizione della scoperta della partecipazione politica da parte della popolazione fornita dagli autori di *Laboratorio Rojava* non può non ricordare le pagine in cui Arendt sostiene che non vi sia emozione simile a quella che si prova nell'agire politicamente insieme ad altri: «nella primavera del 2012 alle riunioni di quartiere affluivano centinaia di migliaia di persone, impazienti di partecipare in numero molto maggiore di quello che i luoghi di incontro potevano ospitare. La rivoluzione aveva liberato un'energia sociale enorme, che era stata repressa per decenni»⁴⁸.

Nel caso del Rojava lo spazio insufficiente offerto dai luoghi di incontro rispetto alla richiesta di partecipazione al processo decisionale politico non rappresentò l'occasione per restringere gli spazi democratici. Al contrario, i luoghi della partecipazione furono aumentati creando nuovi livelli nella struttura organizzativa. Tuttavia, la partecipazione non è obbligatoria: l'adesione alle istituzioni rivoluzionarie funziona su base volontaria. Chi decide di non aderire, però, può usufruire dei servizi organizzati da consigli e comuni.

L'organizzazione federale che caratterizza la Siria del nord-est rappresenta un'altra occasione di confronto. Pur non avendo mai avanzato la proposta articolata di una forma di organizzazione della vita politica, Arendt sembra avere in mente un simile coordinamento quando si rivolge all'esperienza delle *townships* americane, all'idea delle *repubbliche elementari* di Thomas Jefferson, ma anche ai *soviet* della Rivoluzione d'Ottobre o ai *Räte* del biennio rosso tedesco. Secondo l'ipotesi di Olivia Guaraldo,

tale forma istituzionale potrebbe avere le caratteristiche assembleari del consiglio, una forma dal basso di partecipazione che si organizza spontaneamente nei momenti inaugurali delle rivoluzioni. [...] Dove la vicinanza dei cittadini al potere [...] sarebbe possibile

45 Ivi, p. 54.

46 H. Arendt, *A heroine of revolution*, «The New York Review of Books» 7 (1966), 5, p. 27, poi in *Men in dark times*, 1968, pp. 55-56, tr. it. di A. Dal Lago, «Micromega» 3 (1989), p. 60.

47 M. Knapp - E. Ayboga - A. Flach, *Laboratorio Rojava* cit., p. 54.

48 Ivi, p. 88.

grazie a consigli e assemblee locali, in cui si decide assieme sulle cose che riguardano la comunità [...]. Potrebbe anche avere la forma spontanea e sorgiva, come direbbe Adriana Cavarero, di momenti di piazza in cui si manifesta un desiderio di politica tanto ampio quanto forse vago, ma sintomatico di una insoddisfazione profonda per le forme della politica di partito e rappresentativa⁴⁹.

Oppure, potrebbe avere la forma della *Federazione democratica* della Siria del nord.

Arendt non ha mai esposto in un manifesto programmatico la proposta di un cambiamento radicale della società a lei contemporanea, né ha mai avuto l'intenzione di farlo. Chi si propone di elaborare e praticare un progetto di trasformazione dell'esistente, invece, deve fare i conti con la soddisfazione dei bisogni materiali. Per liberare tutti gli esseri umani dal campo della necessità e permettere loro di dedicarsi a ciò che secondo Arendt definisce la condizione umana, l'agire politicamente insieme ad altri, è necessario occuparsi del problema. Tuttavia, a partire dalle riflessioni sui destini delle rivoluzioni storiche, passando per i temi dello Stato, della sovranità e del pluralismo, fino alla necessità di ristabilire un *primato della pratica politica* sulle derive economiciste e una teoria che non sia distante dalla pratica (una *vita activa*, più che contemplativa), il pensiero politico arendtiano ha molti punti d'incontro con quanto ha preso vita nelle comunità zapatiste in Chiapas e nei cantoni autonomi del Rojava. L'organizzazione politica promossa nelle due rivoluzioni contemporanee si basa sulla democrazia assembleare esercitata nei *consigli*, a loro volta inquadrati in un coordinamento di tipo *federale*. Entrambe le esperienze riconoscono il *pluralismo* come una ricchezza, nell'idea secondo la quale nuove opinioni si possono formare soltanto dove esistano altre opinioni. Si tratta di differenze decisive rispetto alle esperienze storiche del *socialismo reale*, dal momento che in Chiapas e in Rojava i promotori del processo rivoluzionario non auspicano l'intervento *decisionista* di un *partito-Stato* chiamato a rappresentare una qualche *volontà generale*, ma promuovono un'esperienza diffusa della *libertà*: vi è, in altre parole, un tentativo di *democratizzazione* della società intera nel quale le persone sono chiamate a prendere decisioni anche sui problemi economici. In tal modo la *libertà* è esercitata anche quando ci si deve occupare della *necessità*. Una simile dimensione condivisa della pratica decisionale potrebbe, forse, rappresentare una soluzione di compromesso alla *questione sociale* nei termini in cui Arendt la pone, anche se naturalmente non potremo mai sapere se lei sarebbe disposta ad accettare questa mediazione. Simili processi, nel loro prendere forma dalla pratica quotidiana di una democrazia che sia realmente tale, sembrano a tratti sostanziare quella *libertà autentica* che per Arendt racchiude in sé tutto il senso della politica e dalla quale derivano l'uguaglianza, la giustizia, la soluzione ai problemi sociali e, ovviamente, la *felicità pubblica*.

49 O. Guaraldo, *Arendt, i bisogni, la felicità*, «Aut aut» 386 (2020), pp. 132 -133.

DOCUMENTI

FONDATO SU NIENTE.
INTERVISTA A QUENTIN MEILLASSOUX¹

KAĞAN KAHVECİ E SERCAN ÇALCI

Kağan Kahveci: Una delle principali preoccupazioni del Suo lavoro riguarda le capacità del pensiero. Lei si chiede che cosa possa fare esattamente il pensiero e afferma che il pensiero è capace di cogliere l'assoluto. Il modo in cui Lei difende questa tesi rende possibile un'originale riattivazione del materialismo che Lei chiama «materialismo speculativo». Per il materialismo speculativo le cose, gli oggetti, i processi e persino le leggi naturali sono contingenti, ed è questa contingenza che può essere conosciuta come assoluto. Che la «contingenza e solo la contingenza sia necessaria» è, secondo la Sua affermazione, una verità eterna e dimostra filosoficamente questa verità in *Dopo la finitudine*². Ora, quando guardiamo la configurazione dei materialismi esistenti a partire da questa prospettiva, la maggior parte dei materialismi «classici» sembrano essere metafisici e la maggior parte dei «nuovi» materialismi sembrano dei naturalismi o delle forme di ciò che Lei chiama «iperfisica soggettalista». Quali sono allora i requisiti affinché una filosofia sia materialista? E perché Lei ritiene che la maggior parte dei materialismi, vecchi o nuovi, non rispettino questi requisiti?

Quentin Meillassoux: Credo che il materialismo così come è stato ereditato a partire dall'atomismo antico non sia mai veramente riuscito a ricostituirsi durante l'epoca moderna. Quest'ultima è stata velocemente dominata dalla correlazione del pensiero (in senso lato, comprende l'intelletto, la sensibilità e la vita) e dell'essere, una correlazione contro la quale nessun filosofo materialista è mai riuscito a fornire un'argomentazione soddisfacente. Ciò che chiamo Correlazione è l'alternativa tra le due forme possibili di questo legame presunto necessario tra pensiero e essere. La correlazione rinchiude la mente nella sua apertura al mondo, in modo tale che l'in sé – l'assoluto – le sfugga necessariamente (ciò che chiamo il correlazionismo), oppure identifica la correlazione pensiero-essere con l'assoluto stesso, il quale si trova allora soggettivato in molteplici modi (ciò che chiamo soggettalismo).

1 L'intervista originale, apparsa in turco sulla rivista «Baykuş: Felsefe Yazıları», è stata condotta in inglese, mentre le risposte sono state fornite in francese. La versione originale francese, a oggi inedita, è servita da riferimento per la traduzione delle risposte, mentre per le domande è stata seguita la versione originale inglese pubblicata da «Urbanomic», <https://www.urbanomic.com/document/founded-on-nothing/>.

2 Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Édition du Seuil, 2012² (2006), tr. it. di M. Sandri, Milano, Mimesis, 2012.

Il materialismo non è mai riuscito a sottrarsi a quest'alternativa filosofica. Così, il materialismo del XVIII secolo, nella sua versione più interessante – quella di Maupertuis e di Diderot – assolutizza la correlazione essere-pensiero identificandosi al vitalismo ilozoista. I materialisti chimici (detti «volgari») o dialettici (come Ludwig Büchner o Lenin), al contrario, non forniscono nessuna confutazione convincente del correlazionismo trascendentale o empirio-criticista. Il naturalismo – che ha molti punti in comune con il materialismo volgare – mi sembra troppo debole, in particolare perché di solito si riduce a ciò che denomino «teorismo»: non si basa nemmeno su una scienza, ma sull'ultima teoria in ordine di tempo di una particolare scienza (darwinismo, comportamentismo, cognitivismo, ecc.), per ricavarne delle verità che si suppone confutino in modo definitivo ogni forma d'idealismo o di religiosità, fino a quando queste stesse teorie si dissolvono in favore di nuove teorie che si vogliono altrettanto definitive.

A tutte queste forme che giudico insoddisfacenti (vitalismo, scientismo, naturalismo, ecc.), oppongo un materialismo che cerca di prendere seriamente in considerazione gli argomenti della Correlazione per darne una confutazione precisa e fondare la possibilità di pensare una materia non antropomorfa, completamente priva di pensiero-mente, di sensazione, di vita. Lo faccio, come dice Lei, sulla base di una teoria della contingenza assoluta che non soltanto non crede nella necessità di una teoria scientifica in particolare, ma neanche nella necessità delle leggi di natura. Il che, paradossalmente, credo mi permetta di fondare con ancora maggior rigore la possibilità di una scienza generale sperimentale e matematizzata (indipendentemente dalle teorie che essa sostiene successivamente). Credo nella perennità delle scienze (ipotetico-deduttive e sperimentali), non nella perennità delle teorie scientifiche. Queste ultime appartengono al loro tempo in quanto sempre suscettibili di essere confutate, ancorché attraverso un processo epistemico che rimane esso stesso contingente: poiché dire che tutte le teorie possono essere superate, non è predire che ogni teoria sarà effettivamente superata in futuro; ciò significherebbe credere ancora nell'esistenza di una legge necessaria.

Sercan Çalcı: Una delle domande sulla quale ritorniamo costantemente è se i concetti fondatori del Suo pensiero, quali «assoluto», «contingenza» e l'«assoluta possibilità» di essere altro, suggeriscano o meno un'enfasi sulla differenza ontologica. Sta pensando a un principio della Differenza che metterebbe tra parentesi la sovranità storica e politica dell'Identità per stabilire un campo d'azione della contingenza, che è una delle molte aree tematiche della Sua ricerca in *Dopo la finitudine*?

Q.M.: È una domanda complessa. Per quanto riguarda la differenza ontologica, per dirlo brutalmente, non sono sicuro che il pensiero filosofico dell'essere in quanto essere, nella tradizione che va da Aristotele a Heidegger, abbia realmente affrontato ciò che intendo io con «essere». Con questo termine io intendo *che* qualcosa è, e non *ciò* che qualcosa è. Questo, per esempio: *che c'è* un posacenere sul mio tavolo e non *ciò* che questo posacenere può essere. La distinzione può apparire molto classica, banalmente tradizionale, ma sorprendentemente non lo è affatto: poiché Aristotele intende per «essere», e Heidegger altrettanto, il *modo d'essere* degli enti. Per questi pensatori, l'essere si diffrange sempre in molteplici modi d'essere, ed è per questa ragione che l'essere si dice in molti modi. Per Aristotele, il modo d'essere dell'*ousia*, ad esempio, non è il modo d'essere della relazione o della quantità, e per Heidegger il modo d'essere del *Dasein* – l'esistenza – non è il modo d'essere della cosa – la sussistenza. Ma questo:

che c'è sostanza, accidente, *Dasein*, o cosa sussistente – piuttosto che nulla di tutto ciò – è una domanda che non è stata veramente affrontata da nessuno dei due, malgrado l'impressione contraria che si può avere per Heidegger. Il loro pensiero dell'essere resta sostanzialmente un pensiero del modo d'essere. Ora, per me *la domanda dell'essere non è la domanda del modo d'essere*, poiché la domanda del modo d'essere fa parte di *ciò che* l'ente è – quello che chiamo la «determinatezza» dell'ente –, come le proprietà empiriche o l'essenza. Ciò che questo posacenero sul mio tavolo è, è allo stesso tempo le sue proprietà empiriche (è circolare, in metallo argentato, ecc.), la sua essenza (l'oggetto della sua definizione: un artefatto la cui funzione è quella di raccogliere le ceneri) e il suo modo d'essere (l'*ousia*, per Aristotele, la sussistenza, per Heidegger, forse un'altra cosa per un filosofo differente).

Dunque, secondo me, occuparsi dell'essere è occuparsi del fatto che ci sia un *tale* ente piuttosto che no, ma anche del fatto che ci sia *dell'*ente piuttosto che nulla, qualunque sia il modo d'essere che gli si attribuisce. *Occuparsi dell'essere è occuparsi dell'esserci e non del modo d'essere* e chiedersi in virtù di cosa ci sia un tale ente, vale a dire chiedersi se la domanda più generale «In virtù di cosa c'è dell'ente piuttosto che nulla» sia una vera domanda oppure uno pseudo-problema. In questo caso, ancora una volta, sembra di essere su un terreno conosciuto, troppo conosciuto, ma di nuovo non è questo il caso, o almeno non del tutto. Prima di tutto, insisto ancora sul fatto che questa questione non è affatto in continuità con quella del modo d'essere; questa è una questione ontologica, mentre quella del modo d'essere è ancora una questione ontica. In secondo luogo, essa è stata mal compresa da Leibniz – al quale in genere la si attribuisce, almeno in ambito filosofico – poiché egli la relega alla sola Creazione, il che equivale a domandarsi perché Dio ha creato qualcosa piuttosto che nulla. Ma anche se Dio non avesse creato nulla, ci sarebbe stato comunque qualcosa, ossia Dio. La domanda ontologica è stata veramente toccata – o toccata di sfuggita – solo nelle prove *a priori* dell'esistenza di Dio (poiché le prove *a posteriori* presuppongono l'esistenza di un mondo il cui ordine prova l'esistenza di un Autore potente e saggio). È soltanto in questo caso che si è considerata – sia anche in modo implicito – la possibilità che tutta la realtà sia contingente e possa prodursi dal Nulla. Ma anche in questo caso, la domanda sull'essere non è stata toccata perché la metafisica se ne è appropriata nella forma di quell'argomento considerato, da Kant in poi, come fallace per eccellenza, ossia l'argomento ontologico per il quale Dio esiste necessariamente perché perfetto.

Con l'accesso alla contingenza assoluta, ho cercato di riattivare questa domanda sull'esserci, screditando allo stesso tempo l'argomento ontologico che dimostra l'esistenza di un ente in virtù di *ciò* che è (infinitamente perfetto). In questo argomento è ancora una volta il modo d'essere che determina l'esserci: il modo d'essere della perfezione infinita dimostra l'esistenza necessaria di Colui che è caratterizzato in tale modo. Al contrario, io sostengo che ogni ente è contingente e, quindi, che nessuno può essere posto come necessario a partire dalla sua determinatezza: poco importa ciò che è; ciò che è non garantisce che sia. Tutto nella determinatezza dell'ente è contingente, compreso che ci siano degli enti che hanno questo o quel modo d'essere (esistenti, sussistenti, infiniti, ecc.). La domanda sull'essere culmina dunque, secondo me – e secondo un'argomentazione che non posso riprodurre in questa sede – nella comprensione che deve esserci qualcosa e non nulla, perché è necessario che ci siano degli enti contingenti, perché è assolutamente necessario che ci siano solo e soltanto degli enti non necessari. In altre parole, la contingenza che ci sia un tale ente piuttosto che un altro ci permette

di comprendere la necessità che ci sia dell'ente contingente piuttosto che nulla. Questa è l'articolazione fondamentale di tutta l'ontologia una volta che l'essere come esserci è liberato dall'essere come modo d'essere.

La differenza ontologica nel senso heideggeriano non è quindi il piano corretto per pensare l'articolazione dell'essere e dell'ente. Poiché la differenza ontologica tra l'essere e l'ente in Heidegger (prima della Svolta, ma si potrebbe mostrare che ciò rimanga valido anche dopo) designa solo la differenza dell'ente e del suo modo d'essere, mentre la questione ontologica fondamentale è quella della relazione tra l'esserci e la determinatezza. Se dunque voglio pensare qualcosa sulla differenza o l'identità su questo piano fondamentale, non devo in nessun caso farlo nei termini confusi derivanti dalla tradizione di cui Heidegger è uno degli ultimi rappresentanti: quella che ha cancellato l'esserci in favore del modo d'essere, dunque l'essere dell'ente (questo che è), in favore dell'ente (ciò che è, di cui il modo d'essere fa parte tanto quanto le proprietà empiriche, poiché sono ugualmente contingenti). Ora, nel quadro di questa nuova ontologia, sono forse tenuto ad affrontare la domanda sull'identità e la differenza? Nel momento in cui cambio di terreno, niente mi costringe e non lo farò a meno che il problema dell'essere, posto nei miei propri termini, me lo richieda. Poiché la Sua ultima domanda riguarda questa nozione, ci tornerò su in quel caso.

Per quanto riguarda la posta in gioco politica, essa consiste nella svalutazione generale, risultante dall'ontologia della contingenza, tanto di tutte quelle posizioni che reclamano una trascendenza insondabile, religiosa – poiché in principio niente è più inintelligibile se la contingenza stessa diventa il principio primo dell'intelligibilità razionale – quanto di ogni tipo di storicità posta come destinale o necessaria, che quest'ultima sia hegeliana o heideggeriana. Bisogna anche fare attenzione al fatto che la contingenza universale implica che non è il filosofo che deve determinare il senso delle situazioni politiche concrete, ma il militante. Il filosofo si occupa solo della necessità assoluta, ossia quella della contingenza delle cose, lascia alle altre attività di pensiero la responsabilità di occuparsi degli altri ambiti delle cose contingenti: arte, politica, scienza, ecc. In questo senso, cerco di elaborare una filosofia speculativa in cui l'assoluto cessa di essere «intrusivo», sconfinando attraverso uno pseudo-sapere nelle prerogative di altri campi del pensiero e dell'azione.

K.K.: I concetti di speculazione e di assoluto sono fondamentali per il Suo materialismo. Sappiamo che in genere nella storia della filosofia questi concetti sono associati a Hegel. Senza dubbio, il Suo modo d'interpretare la speculazione e l'assoluto è molto diverso da Hegel, infatti Lei sostiene che l'idealismo di Hegel resta una speculazione metafisica, mentre il Suo materialismo è una speculazione non metafisica. Tuttavia, Lei ha espresso su diversi punti la Sua ammirazione per Hegel, persino presentandolo, insieme a Marx, come uno dei Suoi due maestri. Secondo me, uno degli aspetti della relazione allievo-maestro tra Lei e Hegel si manifesta nel Suo modo di fare filosofia. Per esempio, in *Dopo la finitudine* Lei sostiene che Hegel rivela un assoluto riflettendo sulla veridicità della mossa kantiana che de-assolutizza il pensiero. Allo stesso modo, Lei rivela un assoluto riflettendo sulla veridicità della mossa di de-assolutizzazione nelle filosofie postkantiane, come per esempio in Heidegger o Wittgenstein. Si potrebbero fare molti altri esempi per mostrare come Lei sia capace, tanto quanto il Suo maestro, di delineare movimenti di pensiero e argomenti nella storia della filosofia traendone delle conclusioni. Certo, Lei non seguirebbe Hegel nel descrivere questi movimenti di pensiero come

dialettici, eppure la similitudine con il Suo modo di fare filosofia è lampante. D'altra parte, vi è anche una differenza importante in termini di contenuti del Suo pensiero, in particolare modo per quanto riguarda le Sue posizioni sull'assoluto. Si potrebbe sostenere che le ragioni di questa differenza sono dovute al modo in cui Lei pensa la contingenza. Per Lei, la contingenza e solo la contingenza è necessaria, mentre per Hegel la contingenza è una necessità, ma solo come momento irrazionale attraverso il quale deve passare l'infinito. Una delle cose che Le permette di pensare la contingenza in modo radicale, davvero diverso e senza precedenti, è la matematica di Cantor e il nuovo concetto di transfinito. Come esprimerebbe allora la differenza che intercorre tra Lei e il Suo maestro Hegel per quanto riguarda la comprensione dell'infinito e della razionalità?

Q.M.: Per me Hegel appartiene alla corrente del «soggettalismo», ovvero dell'assolutizzazione della correlazione pensiero-essere. Hegel convalida l'impossibilità kantiana per il soggetto di uscire al di fuori di se stesso per conoscere la cosa in sé, ma lo fa sostenendo che questa impossibilità è nella cosa stessa. Poiché per lui non c'è una cosa in sé che esista indipendentemente dal Soggetto, ed è questo stesso sapere che conduce la coscienza (quel momento della separazione del soggetto dall'oggetto) a smettere di essere coscienza per diventare progressivamente spirito – sapere di se stesso come assoluto. È senza dubbio una delle più potenti forme di pensiero dell'assoluto elaborate nelle condizioni dell'epoca moderna, anche se Hegel è lontano dall'essere il solo soggettalista – Berkeley, Diderot e, in un certo modo, Nietzsche e Deleuze lo sono ugualmente. Ma il mio rapporto con Hegel va al di là della sola qualificazione teorica della sua opera: la sua riflessione sulla storia ha nutrito la mia gioventù e la mia passione per gli altri grandi pensatori dialettici come Marx e Guy Debord. In un certo modo, Hegel mi ha permesso di pensare il mio rapporto con l'epoca instaurata dagli anni '80 e dalla fine del marxismo, grazie all'analogia con il suo rapporto alla Rivoluzione francese: l'entusiasmo degli inizi, il crollo nel Terrore, l'abbandono delle speranze riposte nella potenza emancipatrice della Rivoluzione, la sofferenza della coscienza davanti a un mondo che non risponde più a nessuna delle sue aspettative universali. Mi ha dato la determinazione per trovare altre vie, per quanto strane, per riconnettermi con l'universalismo radicale del giovane Marx, senza rinunciare all'esigenza che ha potuto guidare le lotte emancipatrici, ma anche con la volontà di lottare contro gli effetti della violenza e dell'oppressione derivanti dalla logica di queste stesse lotte. E per me, tutto ciò cominciava attraverso una rifondazione rigorosa del materialismo al di fuori dei sentieri dialettici hegeliani o marxisti.

S.Ç.: La Sua enfasi sul concetto di Esterno o di Grande Esterno ha un posto speciale in *Dopo la finitudine*. In opposizione alla tradizione filosofica moderna in cui il circolo correlazionale blocca ogni via di fuga verso l'Esterno, ci chiediamo invece, se ci sia una qualche connessione tra la Sua concezione del Grande Esterno e quella di Esterno che si ritrova in pensatori come Michel Foucault e Gilles Deleuze. Come sappiamo, Foucault trova questo Esterno scavando nelle strutture storiche che determinano chi e cosa siamo, a partire sia dal linguaggio – il campo discorsivo – che dall'azione pratica – il campo non discorsivo. D'altro canto, Deleuze prova a tracciare la strada verso l'Esterno seguendo gli investimenti schizoidi inconsci nel desiderio sociale e nelle forze nomadi, cercando sempre una boccata d'aria fresca. In ultima analisi, entrambi questi pensatori provano a pensare l'Esterno cercando di liberarlo da una dialettica interno-esterno, e a pensarlo nella sua irriducibilità al qui e ora. A noi sembra di poter leggere il Suo itinerario di

pensiero verso il Grande Esterno anche come la ricerca di un Assoluto non-dogmatico. Nonostante la Sua critica del correlazionismo prenda in qualche modo di mira i pensatori sopra menzionati, si può dire che *Dopo la finitudine* sia un'alleanza implicita con l'idea di Esterno ricercata da questi stessi pensatori?

Q.M.: Non parlerò di Foucault in questa sede perché mi sembra che il suo problema fondamentale sia l'analisi del sapere-potere e non quello di costituire un'ontologia. Quest'ultima, se esiste – tesi in sé già problematica –, esigerebbe in ogni caso una ricostruzione ipotetica per poterla «commisurare» al mio progetto.

Per quanto riguarda Deleuze, le cose sono più chiare. In *Cinema I* Deleuze scrive: «L'unica, ma notevole, somiglianza tra Bergson e Heidegger è [...] questa: entrambi fondano la specificità del tempo su una concezione dell'aperto»³. Ora, ritroviamo qui le due principali versioni dell'Aperto alle quali io mi oppongo – e siccome, in fondo, esse sono le sole versioni veramente valide di questo concetto, si può dire che il «Grande Esterno» è un modo per me di denominare il progetto di sfuggire dall'Aperto, di uscire dalla «prigione dell'Aperto». In effetti, in primo luogo troviamo una versione correlazionista dell'Aperto: quella di Heidegger, per il quale l'essere è il correlato dell'apertura del *Dasein* nella direzione dell'essere del fenomeno. Il *Dasein* è mortale, la correlazione *Dasein*-essere è dell'ordine di un *arci-fatto-istoriale* che non è garantito da *nessun fondamento*; tutti questi attributi della Correlazione nella sua versione correlazionista, facendo uso della fatticità (in senso non heideggeriano) della Correlazione, la preservano da ogni assolutizzazione metafisica. Quanto all'Aperto bergsoniano, è con ogni evidenza un aperto soggettalista: è indissociabile dalla potenza creatrice del divenire stesso, il quale è pensato attraverso la durata da cui si costituisce la mente. Esso designa questa volta la correlazione pensiero-divenire in senso assolutizzato. Ancora e sempre, sin da quando è stato costituito il «circolo d'acciaio» della Correlazione, ritroviamo due versioni all'apparenza opposte, ma secondo me essenzialmente complementari: l'Aperto è correlazionista o soggettalista.

Descriverei quindi il materialismo dell'epoca moderna come segue: *il materialista è colui che si sente imprigionato all'Aperto*. È qualcuno che desidera scappare da uno o dall'altro di quei vincoli apparentemente infrangibili che legano la soggettività all'essere o al divenire, per raggiungere e pensare il punto cieco della modernità che è la *materia morta*, e rompere finalmente con l'antropomorfismo permanente che ci fa vedere il reale solamente attraverso il prisma della nostra stessa psiche, qualunque forma essa possa prendere. Il Grande Esterno è ciò che resta fuori dalle mura della *prigione invisibile* dell'Aperto; una prigione così invisibile che si dà, al contrario, come l'espansione liberatrice infinita della mente riversata in un mondo che tuttavia è, alla fine, sempre e solo il *suo* mondo (come un vasto giardino che, configurato seguendo il suo desiderio, mima l'esterno selvaggio e la protegge così dalla natura più impervia, quella natura che non le deve niente e che non ha bisogno di lei per perdurare).

K.K.: In *Dopo la finitudine* Lei stabilisce la portata assoluta della logica secondo cui il principio di non-contraddizione non è solo un principio della pensabilità, ma anche un principio della possibilità. Dunque, per la Sua ontologia materialista, tutto ciò che è

3 G. Deleuze, *Cinéma I. L'image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 20 nota 15, tr. it. di J.-P. Manganaro, Torino, Einaudi, p. 20 nota 14.

contraddittorio è impossibile e tutto ciò che non è contraddittorio è assolutamente possibile. A partire da questa prospettiva, Lei dimostra che un dio (metafisico) necessario è contraddittorio e impossibile. Tuttavia, Lei dice che un dio virtuale è possibile e che possiamo sperare in questo dio senza contraddizione. Quindi, stabilire teoreticamente la portata assoluta della logica, Le dà la possibilità di presentare una forma immanente di speranza per la nostra vita pratica. Sappiamo anche che Lei cerca di stabilire la portata assoluta della matematica. E vorrei chiederLe quali sarebbero le conseguenze di stabilire la portata assoluta della matematica per la nostra vita pratica. Quando mi sono posto questa domanda, mi chiedevo se Lei potesse derivare da ciò dei principi politici riguardanti l'attuale crisi climatica e questo perché le scienze naturali possono dimostrare matematicamente che la crisi climatica è causata dall'azione umana. A prescindere dal fatto se questo sia effettivamente il caso, cosa può dirci a proposito delle conseguenze pratiche derivanti dallo stabilire la portata assoluta della matematica?

Q.M.: Prima di tutto, per dire le cose in modo preciso, non sostengo affatto che Dio non esiste perché sarebbe contraddittorio. Il mio pensiero non si fonda sul principio logico di non contraddizione, ma sul principio ontologico della fattualità, della necessità della sola fatticità di tutte le cose. È in virtù di questo principio – del quale cerco di mostrare che non può essere destituito da un'antimetafisica perché è alla radice di ogni destituzione della metafisica – che io rifiuto l'esistenza di un Dio eterno e necessario. In compenso, secondo me un dio contingente resta possibile. A questo proposito resto fedele al materialismo perché Epicuro afferma che gli «dèi del volgo», portatori di superstizioni, non esistono, ma che esistono effettivamente degli dèi atomici prodotti dal caso del *clinamen*; a questi dèi non si devono rivolgere preghiere, ma devono essere presi come modelli di saggezza. Come mi è già capitato di scrivere, il materialismo non è un ateismo, poiché non consiste nel negare gli dèi, ma nel materializzarli. Ci sono delle differenze importanti tra il materialismo speculativo e il materialismo antico, ma sulla questione del divino mi colloco apertamente sulla sua scia.

Lei mi chiede in che modo l'assolutizzazione della matematica potrebbe cambiare la nostra esistenza. Non è questa tesi in sé che si suppone influenzi le nostre vite, ma una filosofia fonda una sua eventuale etica su un certo tipo di rapporto con il mondo. Per esempio, anche se non si suppone che le forme trascendentali dello spazio e del tempo, in quanto rendono conto della conoscenza *a priori* matematica o fisica, cambino la nostra esistenza, esse rendono pensabile per Kant, nella cornice del suo sistema, l'utilizzo del trascendentale persino nella sfera morale, quella della ragion pratica.

Allo stesso modo, a partire dall'assolutezza matematica ci sono delle conseguenze che sono legate indirettamente, ma con effetti concreti, al nostro coinvolgimento nell'esistenza. In effetti, io tento di dissipare la conciliabilità essenziale che esiste tra le scienze sperimentali più rigorose e la religiosità più irrazionale. Questa alleanza è caratteristica della nostra epoca, nella quale le religioni non sono in nessun modo rimesse in discussione dai progressi della scienza, quando invece il progetto dell'illuminismo era proprio quello di lottare contro la superstizione (nome in codice per la religione cristiana) attraverso l'idea di progresso scientifico. La situazione attuale è resa possibile da un'interpretazione correlazionista della scienza che le attribuisce come unico oggetto una sfera «fenomenica» che ha rilevanza solo «per noi», mentre ciò che esiste al di là del nostro rapporto con il mondo può conservare – in modo ipotetico e dunque aperto alla fede – la sua esistenza trascendente ed eventualmente insondabile. Dare alla matematica, e

quindi alle scienze matematizzate della natura, una portata assoluta rende impossibile un'alleanza di questo tipo. La scienza torna a essere l'alleata di una vera immanenza del pensiero e dell'esistenza; essa ci invita di nuovo a cercare un senso assoluto per le nostre vite, ma un senso che questa volta sia irreligioso.

S.Ç.: In *Dopo la finitudine* Lei sostiene che la divisione tra «per noi» e «in sé» è la colonna portante del circolo correlazionale. Qui si presenta una circostanza che fa riemergere il Suo rapporto con Deleuze, il quale prova a superare questa divisione grazie alla teoria del senso presentata nel suo testo *La logica del senso*. Nel tentativo di sviluppare un'ontologia dell'evento che passi attraverso le singolarità impersonali e i processi pre-individuali, Deleuze sembra essere alla ricerca di un nuovo territorio che si situi tra ciò che è «per noi» e ciò che è «in sé». Ne sono un esempio la sua espressione «quarta persona singolare» oppure il ritratto deleuziano che fa riferimento ai «diagrammi animali» nei suoi testi su Kant. Non pensa che Deleuze, scoprendo questo territorio che è implicato direttamente nella nozione di differenza, ci offra una via d'uscita dal circolo correlazionale?

Q.M.: Generalmente, tutte le obiezioni che mi sono state fatte riguardo al fatto che altre filosofie, oltre alla mia, sono anti-correlazioniste, hanno trascurato che io mi oppongo tanto al soggettualismo quanto al correlazionismo: le due alternative moderne e ricorrenti dell'«era della correlazione». Questo perché in genere come modello alternativo dell'anti-correlazionismo, mi viene contrapposto soltanto il soggettualismo. Il pensiero di Deleuze non è correlazionista, ma tipicamente soggettualista. Come mostra questo bel passaggio verso la fine di *Che cos'è la filosofia?*:

Le rocce e le piante non hanno certo un sistema nervoso. Ma se le connessioni nervose e le integrazioni cerebrali presuppongono una forza-cervello in quanto facoltà di sentire coesistente ai tessuti, è verosimile supporre anche una facoltà di sentire che coesiste con i tessuti embrionali e che si presenta nella Specie come cervello collettivo [...]. Anche le affinità chimiche e le causalità fisiche rinviano a forze primarie capaci di conservare le loro lunghe catene contraendone gli elementi e facendoli risuonare: *la più piccola causalità rimane inintelligibile senza questa istanza soggettiva*. Non tutti gli organismi sono cerebrati e non tutte le vite sono organiche, ma *ci sono dappertutto forze che costituiscono microcervelli, una vita inorganica delle cose*⁴.

Ciò che è proprio dell'era della Correlazione, nella quale continuiamo a essere rinchiusi, è che non riusciamo a separare in modo deciso la soggettività dall'essere. Tutte le critiche del soggetto (umanista, metafisico, trascendentale, ecc.) non ci hanno affatto liberato della soggettività (come Ragione, istinto, volontà di potenza, desiderio, ecc.). Al contrario, il materialismo speculativo consiste nella tesi per la quale *il non-soggettivo assoluto può e deve essere pensato, perché è ciò nel quale si regge tutto il pensiero*. Ed è dunque in lui, colto per ciò che è – l'immenso essere-morte materiale esteso fino alle galassie più lontane – che noi dobbiamo orientare le nostre esistenze.

K.K.: Così come esistono delle creature che possono vivere senza ossigeno, ne esi-

4 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991 p. 200, tr. it. di A. De Lorenzis, Torino, Einaudi, 1996, pp. 224–225, corsivo di Quentin Meillassoux.

stono anche che possono pensare senza concetti e queste creature sono la maggioranza. Ma un pensiero che si aggrappa alla fune dei concetti e può risalire fino a quelle epoche nelle quali non c'era il pensiero, è qualcosa di peculiare agli uomini. Nel nostro caso, i concetti servono fundamentalmente come strumenti per intravedere un assoluto indipendente dal pensiero. Lei parla di questo assoluto come di un tempo ipercaotico e, attraverso concetti e dimostrazioni, ci guida fino a vedere questo ipercaos e chiama questo modo di vedere «intuizione dianoetica». Suppongo che Lei definirebbe l'intuizione dianoetica in modo diverso, ma sicuramente questa concezione dell'intuizione è diversa dall'intuizione sensibile di Kant. Con l'intuizione dianoetica possiamo immaginare le profondità del tempo ipercaotico come strati che corrispondono a diversi tipi di realtà. Mi chiedo se una qualche forma di esperienza estetica accompagni quest'intuizione dianoetica del tempo ipercaotico. Secondo Kant, il sublime matematico si manifesta dalla nostra incapacità di comprendere le dimensioni immense dello spazio in quanto totalità. Ora, grazie all'intuizione dianoetica, noi possiamo raggiungere un tempo ipercaotico, possiamo immaginarvi delle profondità enormi, e gli strati eterogenei che possiamo immaginare non costituiscono una totalità. Io posso immaginare che nel passato ci fossero degli spazio-tempo differenti, delle leggi di natura differenti e, dunque, realtà differenti e posso immaginare questa molteplicità anche per il futuro. Il fatto che possiamo immaginare questa profondità del tempo ipercaotico, sebbene non possiamo farne esperienza a livello personale, produce in me un sentimento di gioiosa esaltazione. Certamente, questa è solo la mia esperienza, ma mi chiedo come Lei a partire dal Suo materialismo valuterebbe un aspetto estetico di questo tipo.

Q.M.: In senso stretto, è impossibile avere un'intuizione sensibile, o un'immagine, dell'Ipercaos. Per esempio, secondo me ha senso pensare che il numero dei possibili che l'Ipercaos può generare ecceda ogni infinità determinata, e questo numero può essere approssimato solo con il transfinito cantoriano, una successione crescente illimitata di numeri cardinali senza una fine concepibile. Se parlo d'intuizione intellettuale è nondimeno per sottolineare che noi abbiamo un accesso diretto alla contingenza eterna che colpisce ogni entità sottomessa alla potenza di un Caos di questo genere. Poiché qualunque fatto, percepito o pensato, si dà a noi non solo con le sue qualità – come in una sera d'inverno, un sentiero innevato rischiarato da una mezzaluna – ma anche con altro, qualcosa che lo avvolge come un baratro eterno, ovvero che niente lo fonda. Lei può spiegare tutti gli elementi di una scena di questo tipo attraverso un complesso di causalità e leggi naturali, ma non può spiegare queste leggi e queste cause attraverso una causa o una legge ultima. A un certo momento, ogni cosa si dà come priva di ragione d'esistere, anche se questo niente della Ragione ultima è camuffato da «ragioni seconde», da cause e leggi che lo circondano come suoi principi relativi di spiegazione.

L'intuizione intellettuale è quindi la comprensione diretta dell'incapacità della discorsività metafisica di rendere conto del non-senso e della non necessità di ogni cosa. È per questo che parlo d'intuizione: è una comprensione immediata, non discorsiva (noetica e non dianoetica) del senza-ragione che avvolge ogni frammento del reale. In questo senso, immagino l'Ipercaos come una sorta di abisso senza contorni che qualche volta «precipita» su se stesso, fino a far crollare ciò che produce in favore di altre realtà, forse in favore di realtà straordinarie (la vita in seno alla materia, il pensiero in seno alla vita). È una forza sconfinata di generazione, non attraverso la perfezione infinita come con il Dio metafisico, ma grazie all'inciampare su se stesso di un Vuoto senza eguali, a parti-

re dal quale ogni spasmo può dar luogo a un mondo senza precedenti fino ad allora. È un'apparizione (caotica) *ex nihilo* che non è una creazione (divina) *ex nihilo*, ma il suo radicale opposto: è l'Eterno e non la trascendenza.

S.Ç.: In un passaggio particolarmente coinvolgente di *Dopo la finitudine*, nel contesto in cui parla dell'assoluta assenza di ragione e della natura *lacunaria* del dato, Lei afferma che «non c'è niente sotto o al di là della manifesta gratuità del dato». A partire da questo punto di vista, ci piacerebbe immaginare un possibile dialogo tra Lei e Louis Althusser, il quale trasse ispirazione intellettuale dalla possibilità di un incontro con il materiale in sé dal quale sono esclusi sia un'Origine che un *Telos*. Prendendo in considerazione l'equazione di Althusser sulla necessità della contingenza, ma anche i Suoi commenti sul *clinamen* di Epicuro e di Lucrezio, non trova che alcune delle sue tematiche e delle sue problematiche convergano con quelle di Althusser? E c'è una ragione per la quale Lei non ha mai parlato di Althusser in generale?

Q.M.: È sempre difficile parlare delle ragioni per le quali non si parla di un autore. Ciò non significa che non ti interessi, ma semplicemente che non costituisce l'oggetto di una discussione necessaria affinché vi sia un progresso per la propria indagine. Non parlo nemmeno di Marx o di Debord, che sono molto importanti per me, perché non sono ancora arrivato al punto in cui potrebbe essere necessario menzionarli. E forse non arriverà mai.

Per quanto riguarda la teoria althusseriana dell'incontro, essa si situa, come Lei ha detto, nella tradizione dell'atomismo epicureo e lucreziano e quindi della loro teoria del *clinamen*. Ora, il *clinamen* è una forma di *caso* e, nel senso che io gli attribuisco, esso può produrre degli eventi senza causa (la deviazione degli atomi in caduta libera), ma solo sottomettendosi a delle leggi che non può modificare (il vuoto infinito, l'indivisibilità degli atomi, l'immutabilità delle loro diverse forme che sono date una volta per tutte: lisce, uncinato, ecc.). Io invece chiamo contingenza ciò che può distruggere senza ragione le leggi stesse di un Universo. Ciò mi proietta in un modello di pensiero che radicalizza il pensiero materialista del senza-ragione. Non soltanto non vi è nessuna finalità che orienti il processo materiale (come vogliono gli atomisti), ma per di più non c'è nessun fondamento che ne garantisca l'eternità delle leggi. È questo passaggio dal caso alla contingenza che differenzia profondamente il mio materialismo da quello dell'ultimo Althusser.

K.K.: Lei sostiene che solo la contingenza è necessaria. Secondo Lei non c'è nessuna ragione necessaria del perché le cose siano così e non altrimenti. Una delle dirette conseguenze di ciò è che anche l'esistenza umana è contingente. Attraverso il transfinito Lei ha distinto il concetto di contingenza da quello di caso. In questo modo, l'essere umano non è né necessario né aleatorio. Nella storia della filosofia, valutare l'esistenza umana come necessaria o aleatoria ha portato a diverse opinioni riguardanti il suo valore e il suo significato. Ora, siccome il materialismo speculativo rivela che l'essere umano è assolutamente contingente, come appaiono, partendo da questa prospettiva, il valore e il significato umani?

Q.M.: Il punto fondamentale è che l'essere umano è un essere pensante, un ente capace di conoscenza. Ciò che vi è in gioco di decisivo nello studio dell'ente è l'esistenza

fattuale (non necessaria) del pensiero nell'essere stesso – e questa volta in senso stretto, in quanto intelletto, potenziale sapere. Non c'è nessuna necessità nel fatto che l'umanità in quanto specie biologica sia stata provvista di pensiero, né che essa sia l'unico esempio di ente pensante. Altre specie viventi, nel futuro dell'evoluzione della specie, o su altri astri oltre la Terra, potranno, hanno potuto o possono essere ugualmente pensanti, e viceversa l'umanità può evolvere verso uno stato di non-pensiero. Tutto ciò è possibile e privo di necessità. Piuttosto, il punto è che il pensiero c'è, e che esso è rappresentato dall'umanità. Ma che cos'è il pensiero? Secondo me, il pensiero è la capacità di cogliere la contingenza come fondamento ultimo: la *capacità* quindi, offerta a ciascuno di noi, di *non* comprendere quale possa essere la ragione ultima delle cose e delle leggi. La buona notizia del materialismo speculativo è che esso ribalta questa apparente incapacità in una stupefacente capacità di capire che le cose e le leggi non hanno in fondo nessuna ragione di essere ciò che sono. È la nostra capacità di *domandare* la ragione di tutta la realtà, prima di scoprire l'assenza di una ragione suprema.

L'Ipercaos può certamente produrre degli enti pensanti più intelligenti, più potenti, più efficaci degli umani, ma non produrrà nessun ente capace di pensare al di là di questo assoluto che è lui stesso. Da qui nasce il senso egualitario di ogni politica: ciò che ci rende uguali, al di là dei nostri talenti e delle nostre condizioni, è che siamo tutti capaci di non comprendere le ragioni ultime. Da questa comune «idiotia» deriva la nostra dignità superiore. E aggiungerei che, poiché l'assoluto ci svela che tutto è accidentale, noi dobbiamo accordare la stessa dignità a coloro che, tra noi, sono stati in modo accidentale privati di questa facoltà, per l'accidente di una disabilità dalla nascita, di una malattia, di una ferita nel corso della loro vita. Tutti noi siamo attraversati dalla medesima potenza dell'universale che è il pensiero dell'irragione – e questa potenza, anche se disattivata in alcuni, dà loro un'importanza essenziale ai nostri occhi, poiché noi, in quanto abili, non siamo che dei disabili potenziali. Noi pensiamo l'assoluto e, a questo titolo, siamo tutti ultimi e fragili, meritevoli e degni di cure.

S.C.: La nostra ultima domanda riguarda la Sua distinzione tra assoluto caotico e assoluto matematico. L'insieme delle condizioni che Lei presenta sotto il nome di principio d'irragione provano a combinare l'impossibilità di un essere necessario con la necessità della contingenza dell'essere. Come si può vedere chiaramente in *Dopo la finitudine*, l'introduzione di questo principio dà luogo allo stesso tempo alla problematizzazione del principio di ragion sufficiente come anche al tentativo di far derivare delle nuove possibilità dall'Ipercaos. In ogni caso, è evidente che Lei non applica la stessa critica e problematizzazione al principio d'identità. L'introduzione del principio di non contraddizione non implica anche la rimessa in discussione del principio d'identità? C'entra per caso la transizione da un assoluto caotico a un assoluto matematico?

Q.M.: Se non critico di più il principio d'identità rispetto a quello di non contraddizione non è a causa dell'assolutizzazione della matematica che cerco di ottenere, ma a causa dell'assolutizzazione della contingenza da cui parto – e che è il senso stesso del principio di fattualità. Se questo è anche non-questo, e dunque rompe con il principio d'identità, allora ogni cosa è necessaria perché la necessità si rivela essere originariamente qualunque cosa. Una cosa che infrange la sua propria identità, non può più cambiare o perire, perché ciò che non è (ciò che è al di fuori della sua identità) lo è già da sempre: il suo non-essere è identico al suo essere. La contraddizione ontologizzata, come dimo-

stra la dialettica hegeliana, è la garanzia di un essere necessario, incapace di modificarsi perché è sempre e già il suo altro. È la stessa cosa per il principio d'identità: se ciò che è questo contravviene al fatto di essere questo, la determinazione che delimita ogni cosa in ciò che essa è, si infrange, e tutto è già ciò che non è. In verità, la metafisica culmina nella contestazione del principio d'identità e di non contraddizione e, ancora una volta, è Hegel che me l'ha insegnato.

Vorrei anche far notare che le critiche che sono state fatte al principio d'identità sono spesso errate. Perché cosa si sta criticando quando si critica filosoficamente questo principio? Per esempio, l'identità della sostanza al di là delle modificazioni degli accidenti, affermando che non c'è una sostanza, che tutto è divenire, ecc.; oppure, si critica l'identità spirituale di una nazione, di un popolo, di una religione nello spazio e nel tempo. Ma se queste critiche possono essere legittime e anche sane, esse non riguardano l'identità in sé, quanto l'identità applicata a un certo modo d'essere: sostanza, nazione, spirito, ecc. Ora, in un'ontologia che crede solo nel divenire e negli eventi, l'identità può certamente riguardare degli accidenti effimeri, degli eventi fugaci. Se si nega all'evento di essere stato ciò che è stato, oppure – se si rifiuta di applicare in questo caso il verbo essere – se si nega che ciò che è successo a una nazione, a un popolo, a una comunità, gli sia successo davvero, dicendo allora che gli è successo e allo stesso tempo che non gli è successo, allora si annienta la forza di una rivoluzione, di uno sconvolgimento, di una precarietà.

Io destituisco il principio di ragion sufficiente perché questo principio, principio della ragione metafisica, è il nemico della ragione autentica, speculativa: niente ha ragion d'essere necessario e di essere ciò che è, e da ciò segue ogni vera necessità. Ma non destituisco i principi della logica – sebbene ne valuti in modo critico la portata ontologica – perché non destituisco la ragione in sé. Da una parte, ciò mi distingue da ogni metafisica e, dall'altra, dalla destituzione heideggeriana della metafisica (che se la prende non solo con il principio di ragion sufficiente, ma anche con il principio d'identità e di non contraddizione); quest'ultima, pretendendo di affrancarsi dalla ragione, è stata profondamente compatibile – ed è una vasta questione ancora da affrontare – con l'anti-universalismo radicale che è stato il nazional-socialismo. Siamo quindi a uno spartiacque: rifiutare il principio di ragion sufficiente senza tuttavia abbandonare la ragione. E questo è, nella mia prospettiva, ciò che differenzia lo speculativo e il metafisico.

[tr. it. di Ninetta S. Alogna⁵]

RECENSIONI

TIEMPOS DE COLAPSO. LOS PUEBLOS EN
MOVIMIENTO
DI RAÚL ZIBECHI¹

ELENA FUSAR POLI²

Tiempos de colapso. Los pueblos en movimiento è una raccolta critica di articoli e saggi dedicati al primo anno della pandemia da Covid-19, in cui il giornalista e ricercatore sociale uruguayano Raúl Zibechi propone una lucida analisi geopolitica globale e un dialogo polifonico con numerose esperienze comunitarie di resistenza e resilienza in America Latina.

Si tratta di un libro che invita a fondare le riflessioni nell'azione, secondo un principio intrinseco alla crescita comunitaria e all'apprendimento collettivo in molte regioni indigene del continente latino-americano. Il testo offre un'importante chiave di lettura della pandemia mondiale e, soprattutto, risponde alla necessità di costruire una conversazione per mettere in discussione e perfezionare le rispettive strategie di difesa di fronte al Covid-19. Raúl Zibechi mette a disposizione di lettrici e lettori la propria rete infrastrutturale di amicizie e conoscenze, con cui dialoga dalla sua città, Montevideo, nella fase di massimo isolamento sanitario. *Tiempos de colapso* apre spiragli di speranza concreta nel momento più buio della tempesta, tra il febbraio e il maggio 2020, invitando a guardare al futuro con i piedi ben radicati in un presente costruito «al ritmo delle formiche», ossia un ritmo collettivo, laborioso e incessante.

La volontà di coadiuvare con queste pagine la costruzione di ponti e sinergie è dichiarata fin dalla scelta della collana che ospita il testo: le edizioni *mancomunadas* (da *mancomunar*, verbo che indica l'azione di riunire persone, istituzioni o comunità in vista di un obiettivo in comune). Si tratta di una serie di titoli che l'editore cileno Quimantú pubblica in sinergia con altre case editrici del continente, in questa occasione la messicana Bajo Tierra Ediciones.

Tiempos de colapso è un libro capace di seguire le linee direttrici della gestione del Covid-19 e di contestualizzarle restituendo a lettrici e lettori la complessità e la violenza della crisi del sistema-mondo e, allo stesso tempo, la creatività delle intelligenze collettive impegnate nel fronteggiare il contagio virale e la crisi dell'immaginazione nella tempesta che stiamo attraversando.

La prima parte del testo, *Una mirada geopolitica desde los pueblos en movimiento*, chiarisce fin dal titolo la dimensione territorializzata e incarnata delle analisi proposte,

1 Ciudad de Mexico-Santiago, Bajo Tierra Ediciones-Editorial Quimantú, 2020.

2 Università degli Studi di Milano, elena.fusarpoli@unimi.it

che nascono dalla profonda conoscenza del continente latinoamericano e delle società in movimento della regione. L'interesse di Zibechi non è solo rivolto a scandagliare il caos di un ordine globale in ridefinizione, ma anche a misurarne l'impatto sulla vita delle comunità che lo subiscono. Con un linguaggio divulgativo e diretto, tipico di scritti destinati in un primo momento a diverse testate di informazione pubblica, Zibechi descrive il processo di declino del ruolo egemonico di Stati Uniti e Unione Europea e dell'ascesa delle regioni della Cina e dell'Asia del Pacifico, accelerato dalla gestione pandemica. Riflettendo a partire dall'opera storiografica di McNeill, *Plagues and peoples*³, l'autore non esita a definire la fase contemporanea nei termini di un vero e proprio collasso di civiltà, a partire da «interruzione dell'integrazione economica, indebolimento politico delle classi dominanti e profonde mutazioni psicologiche e culturali» (p. 11). Nell'ambito delle politiche governative, un'attenzione speciale viene dedicata all'utilizzo della paura e alla bio-militarizzazione della crisi, utilizzata come laboratorio di ingegneria sociale in vista di ulteriori convulsioni del potere finanziario e a fronte dello smantellamento del welfare e della salute pubblica. L'ottavo capitolo, *El mundo pospandemia*, e il nono, *Geopolítica y luchas sociales en tiempo de coronavirus*, costituiscono un ponte tra la dimensione della complessità, della rapidità e del centralismo e quella della lentezza della piccola scala e della decentralizzazione tipica dei popoli che si organizzano per garantire la riproduzione della vita.

La seconda parte del saggio, *Los pueblos en movimiento son la luz al final del túnel*, costituisce una ricognizione delle forme di resistenza che hanno caratterizzato la cura comunitaria durante la pandemia in molte comunità in Centro e Sud America. Gli articoli proposti riflettono le peculiarità di numerose esperienze di solidarietà e autonomia attive in differenti territori urbani e contadini in Cile, Colombia, Argentina, Perù, Messico, Brasile e Uruguay. Raúl Zibechi alterna la propria voce a quelle delle protagoniste e dei protagonisti che si raccontano nel corso di conversazioni telefoniche realizzate nei mesi della chiusura dei confini degli stati-nazione. Nelle differenze dei contesti, il giornalista di Montevideo sembra suggerire l'esistenza di alcuni tratti comuni, un *fil rouge* che accomuna le strategie comunitarie presentate: un *viraje hacia dentro*, che si caratterizza per una nuova attenzione e una rinnovata cura al territorio e ai suoi abitanti, a partire da una riscoperta delle forme di conoscenza e organizzazione tradizionale declinate rispetto alla contingenza pandemica e contemporanea, a partire dalla medicina per estendersi ad ogni ambito della vita. Le forme di *encierro* comunitario e di quartiere si sono moltiplicate in ogni dove, adattandosi meglio alla vita in comune rispetto al più individualista imperativo mondiale «resta in casa», conferendo valore all'economia degli affetti e del mutuo soccorso. La moltiplicazione di mense popolari o mercati di scambio e il sostegno all'economia locale hanno affiancato una complessiva tendenza al ritorno al campo e alla Terra nel perseguire l'obiettivo dell'autonomia alimentare, nel contesto di una risignificazione e valorizzazione dell'autosussistenza. Come accenna fin dall'introduzione *Bajo Tierra Ediciones*, questa svolta verso l'interno non ha niente di autarchico, ma costituisce un nuovo posizionamento dal quale riformulare le relazioni con altri territori e persino con lo Stato. Lo stesso Zibechi, nei suoi articoli più recenti, descrive i movimenti di rottura fisica e comunicativa del cerchio mediatico e militare di confinamento ed emarginazione delle comunità⁴, ma si tratta di un processo appena iniziato e non è un

3 W. McNeill, *Plagues and peoples*, New York, Anchor Books, 1998.

4 R. Zibechi, *Tiempos de colapso, tiempos de posibilidades*, «Nacla», 10 giugno 2021, <https://nacla.org/Raúl-zibechi-movimientos-pandemia>.

caso che *Tiempos de colapso* si concluda con una dichiarazione di provvisorietà, legata alla natura stessa di analisi che sorgono dalla pratica e che, pertanto, seguono il cammino dei popoli in movimento.

Il libro costituisce anche un invito a decolonizzare l'analisi dei movimenti sociali e delle categorie con le quali siamo abituati a leggerne le manifestazioni. Con le parole di Francisco López Bárcenas, professore, ricercatore e avvocato di diverse comunità indigene dello Stato messicano di Oaxaca: «una forma di mobilitazione che si vede molto poco perché è quella tipica dei popoli [indigeni] è quella che realizzano all'interno di sé stessi»⁵. Molto spesso, infatti, i nostri occhi sono abituati a riconoscere come rivendicazioni tutti quegli «atti pubblici di movimento» nati in seno alla modernità europea, perdendo la potenza del significato di cerimonie, offerte, rituali nell'affermare la propria irriducibile esistenza, la difesa del territorio e di una forma di essere-nel-mondo costantemente minacciata di estinzione, omologazione e sussunzione. Zibechi ci invita a sostanziare lo storico invito dell'antropologia dinamica che, fin dai tempi di Bastide e Balandier, avvertiva il mondo occidentale rispetto alla miopia prospettica che impedisce di percepire le pulsioni di trasformazione interne alle società extra-europee, restituendo un'illusione di immobilità all'occhio di chi guarda. Il saggista uruguayano non erige alcuna barriera tra osservatore e osservato, ma esplicita chiaramente di rivolgersi a chiunque si senta coinvolto dalla necessità di ripensare il mondo, a partire da sé stessi. Cosa significa ristabilire l'armonia tra uomini presenti e antenati? Cosa significa chiedere perdono alla Terra per venire meno alle nostre responsabilità e permetterne l'aggressione? Cosa significa ricostruire l'armonia nella relazione tra tutti gli esseri? Significa forse guardare al passato, costruire la possibilità stessa di garantire un futuro o tutte e due? Che lezioni possono trarre l'ecologia, il mutuo soccorso, i movimenti per il welfare da pratiche e razionalità completamente differenti, una volta che i popoli che le agiscono decidono di renderle visibili? Come scrive la psicologa e sociologa Sylvia Marcos, le resistenze radicate nella cosmovisione mesoamericana avanzano-retrocedendo, come suggeriscono i popoli zapatisti attraverso l'uso di costanti paradossi linguistici⁶ e costruendo quello che una recente campagna promossa da una rete di giovani *defensores y defensoras de la Tierra* definisce «futuro ancestrale»⁷.

Tra riferimenti puntuali ad Agamben, Davies, Quijano e Wallerstein (tra gli altri), Raúl Zibechi invita lettrici e lettori a esplorare i cantieri di una vita alternativa che sorgono nei campi e nelle periferie latino-americane dal collasso dell'ordine conosciuto. Non si tratta di un esercizio epistemologico, ma dell'invito a guardare e guardarsi nello specchio dell'alterità, per costruire la possibilità dello scambio, della trasformazione, della molteplicità dei mondi. Si tratta di un libro che parla alle molte e ai molti che hanno creduto fermamente che la pandemia potesse essere una occasione per ripensare uno stile di vita ed un modello di sviluppo dannoso per la salute delle persone e della terra. *The pandemic is a portal*⁸, scriveva con chiarezza l'intellettuale indiana Arundhati Roy, ma le

5 F. López Bárcenas, *Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos*, «El Cotidiano» 200 (2016), pp. 60-75.

6 S. Marcos, *Otroa Compañeroa. La fluidez de género: Una emergencia contemporánea con raíces ancestrales*, «Camino al andar», 20 giugno 2021, <https://www.caminoalandar.org/post/otroa-compañeroa-la-fluidez-de-género-una-emergencia-contemporánea-con-raíces-ancestrales>.

7 Futuros Indígenas, *En tiempos de crisis climática, el futuro es un territorio a defender*, «Futuros Indígenas», 01 giugno 2021, <https://futurosindigenas.org/manifiesto/>.

8 A. Roy, *The pandemic is a portal*, «Financial Times», 03 aprile 2020, <https://www.ft.com/>

acque limpide a Venezia, i delfini nel porto di Cagliari, la decrescita nei livelli di PM10 a Milano, i cervi nei sobborghi di Londra, i falchi a Central Park, i pavoni nelle strade di Nuova Delhi, e innumerevoli altri esempi di cambiamenti ecologici osservati durante la pandemia, sono durate giusto il tempo di illudere che un'alternativa sostenibile stesse finalmente prendendo corpo, che la quarantena potesse insegnare a spegnere una volta per tutte le fiamme che stanno divorando la nostra casa⁹. A oltre un anno di distanza da quella speranza, siamo tornati alla normalità, nonostante gli avvisi scritti sui muri di Santiago del Cile: «la normalità era il problema». Zibechi, attraverso le parole dei popoli e delle organizzazioni in movimento, sembra avvicinarsi all'orecchio del lettore, e sussurrargli che «un nuovo inizio straripante di dignità e autonomia» è possibile, nel miracolo del ritorno ad una vita più semplice, a partire da una azione capillare ben radicata nella dimensione locale, ma capace di dialogare a livello globale.

content/10d8f5e8-74eb-11ea-95fe-fcd274e920ca.

9 G. Thunberg *et al.*, *Our house is on fire: Scenes of a family and a planet in crisis*, San Diego, Beach Lane Books, 2019, tr. it. di A. Stringhetti - S. Canavero, Milano, Mondadori, 2019.

CONCHIGLIE, PINGUINI, STAMINALI.
VERSO FUTURI TRANSPECIE
A CURA DI ANGELA BALZANO - ELISA BOSISIO -
ILARIA SANTOEMMA¹

ANDREA DI GESU²

L'antologia *Conchiglie, pinguini, staminali. Verso futuri transpecie*, a cura di Balzano, Bosisio e Santoemma, raccoglie e traduce per la prima volta in italiano nove contributi significativi dei femminismi contemporanei, con una attenzione particolare per il postumanesimo critico – che del dibattito femminista attuale rappresenta del resto una delle correnti più importanti. Se un'operazione teorica ed editoriale di questo tipo raggiunge il suo scopo nel momento in cui riesce a fornire una panoramica esaustiva del dibattito che intende presentare, chiarendone al contempo i nodi concettuali e fornendo un'idea della sua evoluzione storica, allora la selezione operata dalle tre curatrici può senz'altro dirsi più che riuscita. L'antologia spazia infatti da autrici considerate ormai classiche come Donna Haraway a voci del dibattito più immediatamente contemporaneo come Stacy Alaimo, toccando tutti i grandi temi teorici posti da questa scuola di pensiero dagli anni Ottanta ai giorni nostri: il risultato è una mappatura rizomatica, proliferante ed estremamente stimolante, che restituisce in modo efficace la vitalità e la pluralità del cantiere di ricerca del postumanesimo femminista.

In una bella introduzione a sei mani che, sulla scia della lezione di Haraway stessa, coniuga uno stile d'intervento militante al rigore concettuale, le autrici esordiscono con una dichiarazione d'intenti che condensa virtualmente tutte le direttrici di ricerca esplorate nei testi presentati. L'obiettivo del lavoro è infatti di «com/pensare, ossia di pensare insieme per rigenerare, per rimediare ai danni che teorie e prassi incentrate sull'Uomo, come soggetto razionale/portante, hanno causato all'alterità umana e non-umana tutta» (p. 5). Oltre ad un'immediata rivendicazione della natura *critica* della prospettiva postumana femminista, quest'esordio rende fin da subito chiaro come quest'ultima si coniughi con una posizione risolutamente *materialista*. E, in effetti, l'antologia rende evidente come il postumanesimo femminista sia per prima cosa un grande movimento di rinnovamento della tradizione filosofica del materialismo: un rinnovamento che, nello stesso gesto con cui scopre e rende infine visibili mondi disorientanti e ontologie altre (alterità, appunto), ne mostra al contempo la sorprendente prossimità. Due sono le direzioni principali di questo nuovo materialismo, che forniscono una prima classificazione dei testi dell'antologia dividendoli in due gruppi che corrispondono in buona sostanza alle due parti in cui è diviso il lavoro: da un lato, un nuovo sguardo sul *corpo* al di là

1 Roma, DeriveApprodi, 2022.

2 Scuola Normale Superiore / Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, andrea.digesu@sns.it / DiGesù.Andrea@etu.univ-paris1.fr

dell'umanesimo classico e contemporaneo – l'alterità umana –; dall'altro, un rinnovato materialismo *del vivente non-umano e della natura* – l'alterità non-umana.

Per ciò che concerne la prima, si tratta soprattutto di ripensare l'ontologia e le biopolitiche del corpo sulla base di un superamento definitivo della dicotomia naturale/artificiale, ossia disattivando la frontiera tra corpo e tecnica per riproporre, in maniera radicale, la questione del loro rapporto e per pensare le potenzialità illimitate di corporeità ibride e cyborg. Nell'intervento che apre la raccolta, Melinda Cooper propone una critica marxiana di alcune teorie demografiche della crisi d'ispirazione malthusiana, mostrando come la tesi comune a quest'ultime secondo la quale il decremento dei tassi di natalità costituisce la causa principale delle crisi capitalistiche e un limite esterno allo sviluppo nasconde in realtà la natura intrinseca al capitale di questo limite – il fatto che esso sia dato dall'«incapacità [capitalista] di aumentare lo sfruttamento del lavoro [...] senza distruggere la propria ragion d'essere: un tasso di profitto sempre crescente» (p. 59). E tuttavia, Cooper sostiene la necessità di fare un passo (femminista) oltre Marx, poiché egli «non coglie mai del tutto la dimensione sessuale e di genere» delle politiche economiche pro-nataliste e del nazionalismo riproduttivo – ossia «il fatto che l'eccedenza improduttiva è sempre necessariamente riqualificata come eccedenza non-(ri)-produttiva» (ivi, p. 60). L'intervento, molto opportunamente posto ad apertura dell'antologia, fornisce un primo posizionamento del neomaterialismo femminista, in quanto mostra il rapporto complesso di ripresa e critica che lo lega in modi diversi al materialismo marxista. Il tema della paura della denatalità è ulteriormente indagato nell'intervento successivo di Zoe Sofia, che mette a tema il rapporto che lega anti-abortismo e militarismo in alcuni immaginari pop legati alla science-fiction, mentre l'intervento di Luciana Parisi illustra una concezione post-essenzialista e post-costruttivista dell'ontologia del corpo. L'autrice mostra come quest'ultima costituisca un superamento non soltanto delle ontologie del corpo di matrice ancora cartesiana e umanista, ma anche e soprattutto dell'assenza discorsiva del corpo delle strategie di decorporeizzazione utilizzate dal femminismo queer (chiaro il riferimento a Butler): contro la logica binaria che oppone essenzialismo biologico e costruttivismo discorsivo, Parisi rivendica la necessità di pensare un corpo-sesso virtuale, che articola senza soluzione di continuità tecnologia e biologia, natura e cultura, e che costituisce in ultima analisi una sorta di traduzione dell'impianto concettuale harawayano nel dibattito sulla natura del sesso e del genere. Il risultato è un sesso astratto neospinozista in cui «sesso e genere sono due attributi della stessa sostanza [...] componendo reciprocamente la potenza [...] di un corpo mutante» (ivi, pp. 92-93), un corpo-sesso formato da stratificazioni che vanno dal piano batterico-cellulare a quello culturale e tecnologico. Prolungando la riflessione di Parisi, Franklin riflette da una medesima prospettiva sulle tecniche di fecondazione assistita e sulle loro implicazioni ontologiche e culturali sul concetto stesso di parentela.

Riguardo alla seconda direttrice neomaterialista – quella verso il vivente non-umano e la natura –, l'obiettivo praticato dalle postumaniste è quello di pensare una natura risolutamente de-essenzializzata, una materialità dotata di una propria *agency* e di interconnessioni estremamente complesse e non riducibili. Dempster ne tenta una definizione nell'ambito della teoria dei sistemi complessi, opponendo al concetto di sistema autopoietico quello di sistema simpoietico. Un ampio commento alla produzione dell'artista australiana Patricia Piccinini è l'occasione, per Haraway, di ripensare in modo immaginifico e radicale la nostra relazione con gli altri viventi e con l'ambiente, configurando parentele transpecifiche saldamente situate in una terra nient'affatto inerte, e carica di

significazioni affettive, culturali e politiche. Nell'intervento più lungo dell'antologia, Sturgeon propone un'ampia riflessione sull'impatto ecologico delle politiche riproduttive dell'Occidente e della famiglia eteronormativa che ne è l'architrave, con l'obiettivo di «pensare cosa potrebbe essere quel qualcosa che chiamiamo riproduzione planetaria, nella prospettiva teorico-pratica che potremmo definire *giustizia riproduttiva ecologica*» (p. 177). Alaimo, dal canto suo, ingaggia un corpo a corpo teorico di straordinario interesse con i teorici dell'Antropocene, e in particolare con Chakrabarty. Contro l'idea, difesa da quest'ultimo nell'articolo *Postcolonial studies and the challenge of climate change* (2012), secondo la quale l'uomo come forza geofisica e dunque come specie manifesterebbe «un modo di esistenza collettivo indifferente alla giustizia»³, Alaimo dapprima illustra come l'idea stessa di forza geofisica riafferma «l'«uomo» in quanto potenza disincarnata, posto al di fuori della natura che lui stesso altera» (p. 215), per poi sostenere come, se si sposta l'attenzione «dall'idea di uomo come forza astratta che agisce ma non è agito a una concezione trans-corporea dell'uomo come ciò che è sempre generato attraverso e ingarbugliato in diversi sistemi biologici, tecnologici [...] ecc.», questo essere umano ripensato da una prospettiva materialista e femminista possa diventare «fulcro di giustizia sociale e prassi ecologica» (p. 222).

È appena necessario sottolineare come le due direttrici neomaterialiste che abbiamo distinto in questa sede non facciano che sovrapporsi e confondersi, componendo appunto il quadro di quello che potremmo definire come un più generale neomaterialismo postumanista. L'intervento di Sturgeon, riunendo in un'unica prospettiva teorica riflessioni su politiche del corpo ed ecologia, ne è la prova evidente: ma ne sono espressione efficace anche i saggi di Haraway e Alaimo, e in generale tale sovrapposizione senza residui soggiace a tutte le autrici riunite da Balzano e colleghe.

Torniamo alla dichiarazione d'intenti da cui siamo partiti. In essa, le curatrici fanno riferimento a due tematiche che tagliano trasversalmente la prima mappatura che abbiamo ricavato e seguito fin qui, arricchendo l'immagine del postumanesimo femminista attraverso una disamina di alcune delle sue implicazioni più fondamentali e fornendo così due ulteriori chiavi di lettura per riattraversare i testi.

Innanzitutto, la questione epistemologica del sapere scientifico e della sua natura, evocata dal riferimento all'uomo come «soggetto razionale/portante». La prospettiva del femminismo postumano, pur recuperando uno sguardo materialista contro le tendenze culturaliste di un certo femminismo erede del pensiero poststrutturalista e postmoderno (Butler), non implica affatto una posizione ingenua nei confronti delle implicazioni politiche del discorso scientifico e dei poteri da cui è attraversato – come è invece il caso di posizioni come quelle difese in Italia da un Ferraris, men che meno un'attitudine scienziata. Se da un lato è forte l'attenzione per il dibattito scientifico – d'altronde molte di queste autrici sono scienziate di formazione, Haraway in primis –, ed è anzi in parte proprio attraverso una riflessione filosofica sulle più recenti acquisizioni della biologia (Haraway) e della fisica teorica (Barad) che il neomaterialismo postumanista si è sviluppato, questa attenzione è sempre bilanciata, per così dire, da una riflessione sulla natura inevitabilmente situata dei nostri saperi e delle nostre epistemologie. Oltre a Haraway stessa, si tratta di temi messi a tema dall'intervento di Dempster così come da quello di Puig de la Bellacasa.

3 «a collective mode of existence that is justice-blind»; D. Chakrabarty, *Postcolonial studies and the challenge of climate change*, «New Literary History» 43 (2012), 1, p. 14.

Quest'ultima, di cui non abbiamo ancora parlato, è l'espressione più emblematica dell'altra tematica generale implicata dal postumanesimo femminista di cui vorremmo qui trattare, e che è ricordata nell'esergo delle curatrici dal potente composto com/pensare, ossia «pensare insieme per rigenerare, per rimediare ai danni». Si tratta, naturalmente, della questione etica della cura. L'intervento di Puig de la Bellacasa ripensa la cura alla luce delle nuove ontologie e parentele illuminate dal postumanesimo femminista, traendone le immediate implicazioni etiche: secondo la filosofa, quest'ultime attribuiscono alla cura «il significato peculiare di una necessità non-normativa» (p. 240), poiché rendono evidente un'interdipendenza che «non è una forma di contratto o un'ideale morale ma [...] una condizione» (*ibidem*). La cura diventa così «una condizione contingente alla continuazione della vita di molti esseri viventi nel bel mezzo di *entanglement* più-che-umani» (*ibidem*), spingendo a ripensare di conseguenza la nostra postura etica verso il mondo e gli esseri che lo abitano. Non solo. Come si anticipava poc'anzi, Puig de la Bellacasa mette a tema la questione dell'epistemologia, mostrando la sovrapposizione tendenziale che lega quest'ultima alla dimensione etica della cura. Anche il sapere è infatti attività di cura: *pensare con cura*, se significa sviluppare saperi situati in grado di mostrarci nuovi aspetti del vivente e delle sue infinite imbricazioni, significa ipso-facto *pensare con la cura*, donare a quest'ultima nuovi materiali su cui esercitarsi e più in generale pensare la conoscenza non più come sguardo disincarnato, neutro e appropriante, ma come una delle attività in cui si articola lo sforzo etico del prendersi cura. Tale implicazione reciproca tra cura e sapere, tra etica ed epistemologia, è del resto un altro dei tratti caratteristici delle pensatrici postumaniste, evidente nell'esortazione di Haraway a «prendersi cura di un paese inaspettato» (p. 153) che non si può conoscere se non attraverso la cura (e viceversa), o nell'attenzione portata da Alaimo agli effetti letteralmente dissolventi dell'Antropocene, in cui le conchiglie si sciogliono a causa dell'acidificazione degli oceani.

L'antologia curata da Balzano, Bosisio e Santoemma compone così un insieme plurale e proliferante di mappature del dibattito interno al postumanesimo femminista, mostrando tutte le potenzialità di un materialismo radicale e radicalmente innovativo: la scelta accurata dei testi, così come la loro disposizione, riesce nell'intento di farli reagire fra di loro, mostrando i legami multipli e le connessioni rizomatiche che li uniscono e fornendo così un'immagine estremamente efficace non soltanto del dibattito in questione, ma anche del suo dinamismo interno e della sua vitalità. Il cantiere di ricerca del postumanesimo femminista viene infine restituito nella sua natura di vera e propria macchina di produzione concettuale, fedele in questo ai mondi e alle ontologie che ci chiama a scoprire.

Ennesimo merito delle curatrici è, infine, quello di sottolineare – e rivendicare – la tensione politica che abita e anima tale macchinario. Una tensione caratterizzata, innanzitutto, da una totale assenza di ingenuità, o per meglio dire da un rifiuto di teleologie ed essenzialismi rassicuranti. L'esempio più evidente è il modo in cui tutte queste autrici trattano la questione della tecnica, ossia come una dimensione irriducibilmente ambivalente, che può tanto essere funzionale al funzionamento dei sistemi di potere che attraversano le nostre società, quanto piegata ad usi sovversivi, rivoluzionari, queer. Come ricordano le curatrici, «senza le filosofie femministe e materialiste non potremmo comprendere la complessità delle promesse tecnologiche né rivoltarle e agirle a vantaggio nostro e del vivente tutto» (p. 10). Ma tale visione della tecnica appare, a uno sguardo più ampio, come semplice esito di una concezione radicalmente de-essenzialista e materialista di ciò che c'è. In tutti i saggi è evidente e continuamente sottolineato il

rifiuto di qualunque naturalismo metafisico, di qualunque definizione della natura come una dimensione di autenticità in grado di fornire un orizzonte all'azione politica e un senso alla storia: «noi vi proponiamo di smettere di spostare acriticamente la speranza al futuro, di viverla come passione gioiosa e spinta creativa ad abitare diversamente il presente», scrivono a tal proposito Balzano, Bosisio e Santoemma in uno dei passaggi più ispirati della loro introduzione. Tale tensione politica è naturalmente plurale, rizomatica anch'essa, e nient'affatto riducibile ad un unico progetto teorico-politico. Piuttosto, essa sembra indicare un orizzonte generale, che le curatrici descrivono splendidamente nei termini di una nuova «*est/etica dell'esistenza* in grado di traghettarci verso futuri transpecie» (p. 31), ossia come una prassi etica, epistemologica ed estetica al servizio di una nuova politica femminista in grado di articolare diversamente la necessità di cura del mondo e del vivente tutto.

Concludiamo. Con *Conchiglie, pinguini, staminali. Verso futuri transpecie*, Balzano, Bosisio e Santoemma riescono pienamente nel loro intento di introdurre definitivamente nel dibattito italiano il campo di ricerca del postumanesimo femminista: e lo fanno non solo con un rigore concettuale ineccepibile, ma anche con una tensione militante coraggiosa e rinvigorente, che appare oggi più che mai necessaria – così come inaggirabile appare, alla fine della lettura, l'importanza di queste autrici per i nostri sforzi di comprendere il presente e agire al suo interno.

MANIFESTO DELLA CURA.
PER UNA POLITICA DELL'INTERDIPENDENZA
DI THE CARE COLLECTIVE¹

Didier Contadini²

Il *Manifesto della cura* è uscito nel 2020 per Verso e nel 2021 in edizione italiana per Alegre, storica casa editrice che pubblica sempre importanti volumi di ricerca militante. Si tratta di un agile volumetto che ha l'ambizione di inserirsi nel dibattito degli ultimi anni intorno al tema della cura, che ha coinvolto diversi ambiti, da quello accademico a quello militante e, in parte, quello pubblico. Possiamo affermare senza tema di smentita che quest'ultimo, solo in parte, si è sentito coinvolto nella questione, come dimostrano anche i più recenti avvenimenti. A fronte di una sindemia che dura da due anni (non ancora terminata), durante la quale i governi occidentali – ci limiteremo a considerare il nostro contesto – hanno persistentemente agito affinché l'economia ne risentisse il meno possibile a discapito della popolazione più vulnerabile, più sfruttata e più emarginata e a fronte di interventi (per l'Italia si vedano i contenuti reali del PNRR) che sono esplicitamente diretti ad aumentare la sperequazione sociale e le condizioni di subalternità, sfruttamento e indigenza della maggior parte degli abitanti degli Stati, non si è ancora assistito a una insorgenza generale. Queste considerazioni non sono marginali rispetto a un testo che si presenta come un *manifesto*.

Prima però di soffermarci sulla questione, vorremmo sottolineare gli indubbi meriti che ha questo lavoro. Innanzitutto, denuncia senza mezzi termini le politiche pubbliche e l'individualismo capitalista delle nostre società: «nel corso degli ultimi decenni le nozioni di benessere sociale e di comunità [*welfare*] sono state accantonate e sostituite da quelle di resilienza, miglioramento e benessere individuale [*wellness*]. A promuoverle è stata l'industria della «cura di sé» [*selfcare*], un settore in forte espansione, che riduce la cura a prodotto di consumo a beneficio personale» (p. 18). Con questa «incuria sovrana» (p. 17) non c'è mediazione che si possa costruire. Essa fa il paio con il *carewashing* (p. 26), l'apparente attenzione al tema della cura per i più vulnerabili che le imprese indossano come indossano altri «abiti» socialmente utili per abbellire i loro profitti (*greenwashing*, *pinkwashing* ecc.) ma certo senza rinunciare ad essi, anzi: trovano in questo nuovo ambito un nuovo mercato da sfruttare.

In secondo luogo, le autore mettono in evidenza come dietro la narrazione secondo la quale ha bisogno di cura solo chi è debole, si celi un paradosso: sono proprio i più ricchi, cioè quelli che si possono permettere di pagare per ricevere cura e cure (sfruttando e

1 Tr. it. di M. Moïse - G. Benzi, Roma, Edizioni Alegre, 2021.

2 Università degli Studi di Milano-Bicocca, didier.contadini@unimib.it

sottopagando forza-lavoro per lo più immigrata), a farne più uso (pp. 36, 39).

In terzo luogo, viene riaffermato, sulla scorta di Judith Butler – a cui il testo sembra essere più debitore di quanto effettivamente riconosciuto –, il significato positivo delle nozioni di vulnerabilità e di interdipendenza. Per poter concepire un modello alternativo di cura, dobbiamo comprendere che i *valori sociali* da portare avanti non sono il machilismo, il machismo, l'autarchia del soggetto. Al contrario dobbiamo ammettere che tutti noi siamo esseri vulnerabili all'interno di una trama di altri esseri che hanno le loro vulnerabilità e che sono interdipendenti con noi. Un esempio chiaro di questo rovesciamento è la nozione di «lavoro di cura». Non dobbiamo sminuire questo tipo di lavoro ma dobbiamo al contempo liberarlo dai vincoli di genere e dal chiuso della famiglia ristretta. Se diamo uno sguardo ai testi della tradizione femminista, in questa direzione già andava un'autrice come Angela Davis piuttosto che Silvia Federici.

A partire da qui, e siamo al quarto punto, viene proposta una sintesi precisa di che cosa voglia dire *cura* in senso anticapitalista: «La cura è la nostra abilità, individuale e collettiva, di porre le condizioni politiche, sociali, materiali ed emotive affinché la maggior parte delle persone e creature viventi del pianeta possa prosperare insieme al pianeta stesso» (p. 21). Da qui si irradiano alcune forme di cura che le autorə individuano e che meritano di essere pubblicamente discussi: la *cura-in-pratica* (p. 32), la *cura promiscua e indiscriminata* (pp. 51-55), la *cura universale* (p. 39).

È ora tempo di tornare alla questione che abbiamo aperto all'inizio intorno al titolo. Anche solo i punti accennati sopra rapidamente possono far comprendere che il testo si autodefinisce manifesto senza esserlo realmente. Un manifesto non denuncia ma fornisce una prospettiva. Un manifesto si mette alla testa di un movimento politico (o culturale) per indirizzarlo, dargli coordinate. Un manifesto non auspica, non dice come dovrebbe essere ma non è, dice come trasformare l'«è» in un altro «è»: *dov'era il no faremo il sì e noi non vogliam sperare niente, il nostro sogno è la realtà* recitano due strofe dell'*Internazionale* di Fortini.

Un manifesto è un delicato equilibrio tra ciò che è e ciò che ci potrebbe (materialmente, concretamente) essere. Utilizzare la mediazione di formule riprese da testi accademici diventa un'operazione rischiosa. Presentarsi affermando come le cose dovrebbero essere (cfr. 33, 41, 47-48, 81-82...) indebolisce l'operazione che si dichiara voler fare. E questo tanto più se vecchi processi economici vengono presentati come novità dell'epoca neoliberista. Ecco questo è forse il punto più debole: non vi è una chiarificazione dei fenomeni economici in atto attraverso i processi che li determinano e con i quali qualsiasi rivendicazione di cura alternativa non può non fare i conti, pena essere sterile utopia.

Se, allora, il vero merito del volume è quello di introdurre un tema come quello della cura per chi ne è totalmente digiuno, lo si sarebbe potuto chiamare meno pretenziosamente *Introduzione* al problema della cura come necessità umana.

LUSSO COMUNE.
L'IMMAGINARIO POLITICO
DELLA COMUNE DI PARIGI
DI KRISTIN ROSS¹

DIDIER CONTADINI²

Dopo molti anni, Kristin Ross torna su un tema a lei caro con *Communal luxury: The political imaginary of the Paris Commune*, uscito per Verso nel 2015 e tradotto ora da Sebastiano Taccola, che ha anche apposto un saggio introduttivo a cui si affianca un saggio conclusivo di Mario Pezzella. Sulla scia dello studio di Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871* (La Fabrique, 2018), a fine anni 1980 la pensatrice americana aveva pubblicato *The emergence of social space: Rimbaud and the Paris Commune* (Verso 1988)³. Ma perché tornare (o, forse, non essersi mai allontanata) da un tema specifico come quello della Comune parigina? La ragione è esplicitata da subito, anche se di sfuggita: le esperienze degli Indignados e di Occupy Wall Street l'hanno stimolata a riprendere in mano l'evento fondamentale della Comune con il quale potrebbero essere ricollegate, se non nella loro dinamica concreta quantomeno nel potenziale che lasciano intravedere (cfr. p. 20). Questa dichiarazione preliminare già lascia trasparire alcune cifre specifiche dell'impostazione teorica e della funzione che Kristin Ross attribuisce al suo testo.

Innanzitutto, la messa in pratica dell'insegnamento benjaminiano intorno al ruolo politico della rammemorazione – questione su cui si sofferma anche il saggio conclusivo di Mario Pezzella. Un evento contemporaneo apre un collegamento diretto con la memoria collettiva di un passato, rifiutato dalla celebrazione memoriale ufficiale⁴, che ci parla della possibilità di recuperare la speranza nel cambiamento per la quale hanno lottato coloro che sono state e stati sconfitte e sconfitti. Nel seguire l'autrice lungo i capitoli del testo, il lettore deve dunque farsi guidare dalle due «regole» enunciate da Benjamin nelle tesi *Sul concetto di storia*. Prima regola: «anche i morti non saranno al sicuro dal nemico, se egli vince. E questo nemico non ha smesso di vincere»⁵ (Tesi VI). Seconda regola: «chiunque

1 Tr. it. di S. Taccola, Torino, Rosenberg & Sellier, 2020.

2 Università degli Studi di Milano-Bicocca, didier.contadini@unimib.it

3 Cfr. Kristin Ross : « *Le passé est imprévisible* », «Ballast» 3 novembre 2020, <https://www.revue-ballast.fr/kristin-ross-le-passe-est-imprevisible/>.

4 Per il presidente francese Macron, è a Versailles che «la République [...] s'était retranchée quand elle était menacée...» (documentario *La fin de l'innocence* mandato in onda da «France 3» il 7 maggio 2018, cit. in M. Becquembois, *Macron, une certaine idée de Versailles*, «Libération» 10 maggio 2018, https://www.liberation.fr/politiques/2018/05/10/macron-une-certaine-idee-de-versailles_1649142/).

5 W. Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen*, in *Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, Band 1, 1955, p. 497, tr. it. di R. Solmi, in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1962, p. 78.

ha riportato fino ad oggi la vittoria partecipa al corteo trionfale in cui i dominatori di oggi passano sopra quelli che oggi giacciono a terra. La preda, come si è sempre usato, è trascinata nel trionfo. Essa è designata con l'espressione 'patrimonio culturale'»⁶ (Tesi VII). Non a caso, Kristin Ross dedica esplicitamente un lungo passaggio a denunciare il tentativo della politica celebrativa francese di reintrodurre l'esperienza della Comune nella linea progressiva della storia nazionale francese (cfr. pp. 54-5).

In secondo luogo, alcune idee di fondo che ne guidano l'analisi e che devono molto a Lefebvre. Sono senz'altro debitrice del filosofo francese l'idea della critica radicale alla forma statale (cfr. pp. 94, 99) e l'idea della centralità della nozione di feticismo della merce per l'analisi (cfr. p. 95-6). È piuttosto a Rancière che è riconducibile invece l'idea della creatività spontanea del movimento operaio. A queste si aggiunge l'idea di un certo valore immediatamente attuale delle forme sociali precapitalistiche.

A partire da questi strumenti teorici, Ross guida il lettore attraverso i cinque capitoli a cogliere i valori attuali che l'esperienza della Comune ha lasciato in eredità ai rivoluzionari. A titolo esemplificativo, considereremo qui alcuni aspetti dei primi capitoli. Il primo capitolo, *Repubblica universale*, è incentrato sulla consapevole «natura antinazionalista della Comune» (p. 29). Il tentativo messo in piedi dai comunardi è sin dall'inizio e fondamentalmente antinazionale, non solo e non tanto per la spesso ricordata presenza di individui di nazionalità diversa in ruoli anche importanti, ma soprattutto perché costruì dei «canali teorico-pratici [...] al di là dei confini nazionali» (p. 46). È in tal senso che Ross, tra l'altro, si concentra sul rapporto che la militante russa Dmitrieff seppe costruire tra sé e Marx a Londra e tra quest'ultimo e l'obščina russa e il *Che fare?* di Černyševskij. Il quadro che presenta Ross è ben sintetizzato da Sebastiano Taccola, il quale osserva che l'autrice «prende in considerazione le molteplici matrici temporali e geografiche che hanno rappresentato il precipitato della Comune. Per far ciò, l'autrice ha ritenuto opportuno allargare gli spazi e i tempi di questo evento storico ben oltre i limiti in cui esso viene solitamente circoscritto dalla storiografia tradizionale» (p. 8). Il secondo capitolo, *Lusso comune*, espone il concetto chiave del libro, cioè l'idea che il lusso non sta nella possibilità di acquistare e consumare illimitatamente, che prende la forma concreta dell'opulenza per i pochi e della miseria per i molti; il lusso sta invece nella possibilità di crescere umanamente e collettivamente tutti assieme. Che sia questo il senso stesso prospettato dai comunardi, lo si vede bene, secondo Ross, nella forma e nei contenuti della rivendicazione artistica proposta in quei giorni rivoluzionari. Il lusso non è quello delle merci ma è quello del potenziale emancipatorio che la società può dare ai propri membri senza sacrificarne la libertà (attraverso lo Stato) e senza chieder loro di vivere nell'austerità (attraverso il capitalismo) – che non è concetto opposto a quello di lusso ma complementare, cioè rispondente alla stessa logica del sacrificio dei più per il benessere di pochi. Il terzo capitolo, *La letteratura del Nord*, vuole mostrare il senso dell'interesse di autori anarchici come Kropotkin e Réclus per esperienze sociali precapitalistiche come quelle dei finlandesi e degli islandesi. Se si può scorgere qui una sorta di fascinazione primitivista che non considera globalizzazione e sussunzione, d'altra parte l'autrice esplicitamente richiama una decentralizzazione del corso della storia e l'attualità del non-contemporaneo: «La persistenza di culture non sviluppate rafforza la fiducia nella possibilità dell'anacronismo poiché permette di incontrare nel proprio presente delle tracce realmente esistenti del passato, le quali, per quanto abbandonate

6 Ivi, p. 498, tr. it. cit., pp. 78-79.

e circoscritte, sono ancora sporadicamente visibili. Rievocare le società comunitarie o tribali del passato può aiutare a comprendere le forme libere di una vita economica interamente rinnovata per il futuro. Se si attribuisce alle società precapitalistiche uno *status* esemplare o se si riconosce loro di possedere un valore singolare, esse possono offrirci in cambio delle idee potenzialmente *appropriate*» (p. 90).

In definitiva, il libro di Ross vuole essere uno strumento per chi pratica rivendicazioni rivoluzionarie negli spazi pubblici di tutto il mondo riappropriandosene per la collettività. Per questo richiama con insistenza il fatto che l'esperienza della Comune ha dato corpo all'idea di una «globalizzazione dal basso» (p. 109), afferma che «La Comune era una chiamata a raccolta e la cosa stessa» (p. 38) e sostiene che «le azioni creano i sogni» (p. 42) non l'inverso. Sta qui tutta la forza del tentativo di Kristin Ross e, insieme, la sua debolezza, cioè il fatto che il presente contingente racchiude interamente l'operazione teorico-politica.

*Finito di stampare
nel mese di dicembre 2021
da Puntoweb s.r.l. – Ariccia (RM)*