

# FILOSOFIA



*Rivista fondata nel 1950 da Augusto Guzzo*

*Direttore scientifico*  
Gianluca Cuozzo

*Comitato editoriale*

Alberto Fabio Ambrosio (Luxembourg), João Maria André (Coimbra),  
Luca Bertolino (Torino), Adriano Fabris (Pisa), Luca Illetterati (Padova),  
Sandro Mancini (Palermo), Sara Nosari (Torino), Andrea Poma (Torino),  
Luca Taddio (Udine), Francesco Tomatis (Salerno), Luca Valera (Valladolid)

*Comitato scientifico*

Evandro Agazzi (Genova), Adriano Ardovino (Chieti-Pescara), Petar Bojanic (Belgrado),  
Rosaria Caldarone (Palermo), Peter Casarella (Notre Dame, IN),  
Adriana Cavarero (Verona), Claudia D'Amico (Buenos Aires), Jean Ehret (Luxembourg),  
Roberto Esposito (Pisa), Michel Fattal (Grenoble), Riccardo Fedriga (Bologna),  
Thomas Leinkauf (Münster), Enrica Lisciani Petrini (Salerno),  
Ferdinando Luigi Marcolungo (Verona), Reinier Munk (Amsterdam),  
Philippe Poirier (Luxembourg), Caterina Resta (Messina), Giuseppe Riconda (Torino),  
Harald Schwaetzer (Bernkastel-Kues), Carlo Sini (Milano), Henriette Stahl (Trier),  
Giuseppina Strummiello (Bari), Gianni Vattimo † (Torino), Andrea Zhok (Milano)

*Direttore responsabile*  
Marco Fracon

*Comitato di redazione*

Sally Paola Anselmo, Maurizio Balistreri, Alessandro Carrieri, Antonio Dall'Igna,  
Carola Del Pizzo, Elisa Destefanis, Leonardo Mancini, Valentina Maurella, Simona Porro,  
Damiano Roberi, Ernesto Sferrazza Papa, Greta Venturelli

*Redazione*

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione  
Università degli Studi di Torino  
Via Po, 18 – 10123 Torino  
e-mail: [redazionefilosofia.dfe@unito.it](mailto:redazionefilosofia.dfe@unito.it)

I saggi pubblicati sono sottoposti a processo di *double blind peer-review*



# FILOSOFIA

Rivista annuale

Quarta Serie – Anno LXIX – 2024

sci-phi

Per l'acquisto copie (solo della IV serie)  
contattare l'ufficio commerciale di  
MIM Edizioni Srl telefonicamente  
o al seguente indirizzo e-mail:  
commerciale@mimesisedizioni.it

La rivista è acquistabile anche on-line:  
<http://www.mimesisedizioni.it>

Mimesis Edizioni (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

ISSN (print) 0015-1823  
ISSN (online) 2704-8195  
ISBN 9791222315997

© 2024 – Mim Edizioni SRL  
Piazza don E. Mapelli, 75 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Tutti i diritti sono riservati

Registrazione presso il Tribunale di  
Cuneo,  
n. d'ordine 54 del 30 agosto 1949

# Sommario

## Editoriale curatori

Ma i filosofi sognano (pecore elettriche)?  
p. 9

## sci-phi

*Darko Suvin*  
Genialità e paraocchi  
p. 17

1. *Filippo Adussi*  
“Molussia” prima e dopo l’Apocalisse: L’utopia negativa di Günther Anders in “Die molussische Katakombe”  
p. 49

2. *Vanessa Regazzi*  
Utopia as a method of embodying hope for the future in the present: Huxley’s ideal society in *Island*  
p. 61

3. *Antonella Cutro*  
Dune: controcultura ed ecologia profonda  
p. 77

4. *Stefano Moioli*  
De-humanizing the World to Rethink the Human-Technology Relationship: From Guido Morselli’s *Dissipatio H.G.* to Peter Sloterdijk’s Homeotechnology  
p. 93

5. *Giorgio Astone*  
Desincronizzazione. La scomparsa del Tempo in esempi di *science-fiction*  
p. 109

6. *Alessandro Carrieri*

“Lo sguardo proibito”. Note sulla cinematografia distopica contemporanea a partire da  
Siegfried Kracauer  
p. 127

7. *Edoardo Rugo*

Solaris for Lem and Tarkovsky. Novel and film between the impossibility of progress and the  
abyss of the past  
p. 141

8. *Alessandro Settimo*

Destituire la macchina. Science-fiction e filosofia (Marker, Gilliam, Carpenter)  
p. 159

9. *Federica Castelli*

Più grande, più lento di qualsiasi impero. Le alterità inassimilabili dell’immaginazione politica  
femminista  
p. 175

10. *Laura Coci*

Da corpo a corpo. Sguardi di fantascientiste sulle trasformazioni dell’umano  
p. 191

11. *Niccolò Monti*

Automated Futures in Early English Science Fiction: Eliot and Butler  
p. 207

12. *Ivan Rotella*

Etica e fantascienza. *Io, robot* e i dilemmi etici  
p. 223

13. *Riccardo Marzullo*

Charting Problems through Stories and Science Fiction  
p. 237

14. *Giacomo Pezzano & Stefano Gualeni*  
How to Do Philosophy with Sci-Fiction: A Case of Hybrid Textuality  
p. 251

15. *Pietro Adamo*  
DA DEFINIRE  
p. xx

## Miscellanea

1. *Raffaele Maria Campanile*  
From the industrial Spirit to the bioeconomic Cyborg: perspectives for a humanism of poverty  
p. 269

2, *Maria Antonia Rancadore*  
Gilbert Ryle and Plato's theory of forms  
p. 285

3. *Maria Laura Giacobello*  
L'alleanza dei saperi nella biologia umanistica di Van Rensselaer Potter  
p. 307

4. *Sara Fontanelli*  
La relation entre le Réel et le Symbolique, du Lacan structuraliste au Lacan "immanentiste"  
p. 327

5. *Melania Mariconda e Lorenzo Petrachi*  
Michel Foucault e la nozione di *événement*: trasformazioni e singolarità tra Heidegger e Deleuze  
p. 345

6. *Antonio Dall'Igna*  
*Lecture, travail* and *Croix* according to Simone Weil  
p. 363

7. *Giuseppe Riconda*  
Rivoluzione, progresso, pensiero tecnico, persona. Una meditazione con Pareyson e Del Noce  
p. 377

## Rassegna di libri

### 1. *Daniele Monico*

Stefano Gualeni, *The Clouds. An experiment in theory-fiction*, New York, Routledge 2024, 160 pp.  
p. 395

### 2. *Valentina Maurella*

Chiara Agnello, *Una ontologia della tecnica al tempo dell'Antropocene. Saggi su Heidegger*,  
Inschibboleth, Roma, 2023, 184 pp.  
p. 401



*Carola Del Pizzo & Martino Manca*

**Editoriale curatori**

**Ma i filosofi sognano (pecore elettriche)?**

E così è questo che Mercer vede, pensò (...) Vita che noi non riusciamo più a vedere; vita sepolta con cura fin quasi alla fronte nella carcassa di un mondo morto. In ogni più piccolo granello dell'universo probabilmente Mercer riesce a vedere la vita invisibile. Adesso lo so, pensò. E una volta che ho imparato a guardare attraverso gli occhi di Mercer, magari non smetterò più.

(Philip K. Dick, *Ma gli androidi sognano pecore elettriche?*, Roma, Fanucci, p. 244)

“La meraviglia è il cuore emozionale della Sci-Fi”: questo il motto su cui Farah Mendlesohn sceglie di impostare la sua ricognizione delle radici storiche della fantascienza, abbracciando una categoria che si pone fin da subito in risonanza con corde familiari alla riflessione filosofica. Corde che riecheggiano con altrettanta intensità nelle parole di Eco, il quale apre importanti finestre di dialogo con autori del calibro di Cusano, Popper e Pierce nel rintracciare un intimo nesso tra la science-fiction e il pensiero congetturale. O, ancora, in quelle di B. Stableford, che si spinge a individuare i prodromi del genere in testi dall'indubbio tenore filosofico, come *La Nuova Atlantide* di Bacon e *La città del Sole* di Campanella. La fantascienza, pur nell'elusività delle sue origini – di cui non intendiamo dimenticare anche i risvolti più “pop”, ben espressi dal legame che essa intrattiene con i romanzi pulp degli anni Sessanta – e della sua stessa definizione, dimostra in generale un potere speculativo e una dignità teoretica che meritano un'attenta considerazione. I paesaggi fantascientifici, avvolti da un fascino mitopoietico, si rivelano spesso fucine di futuri possibili, conglomerati di *desiderata* e timori collettivi, esercizi finzionali che, per l'abile gioco che sanno ingaggiare tra scenari presenti e fantasia, manifestano una spontanea capacità profetica.

L'intento che anima questo numero di *Filosofia* è quello di indagare il valore filosofico delle visioni fantascientifiche, esplorando alcune delle occasioni in cui la Sci-Fi si è offerta e continua, tutt'oggi, a offrirsi quale chiave ermeneutica del contemporaneo, in grado di ripensarne anche le dinamiche in apparenza più deterministiche. Limitandosi al panorama italiano, l'indagine teoretica sulla fantascienza è stata oggetto di recenti pubblicazioni di taglio filosofico – tra i quali

segnaliamo il saggio di Andrea Tortoreto *Filosofia della fantascienza* (Mimesis, 2018) e il numero monografico di “Philosophy Kitchen” (num 10, 2019) dal titolo *Filosofia e fantascienza. Spazi, tempi e mondi altri* a cura di Antonio Lucci e Mario Tirino – e di ricerche di discipline affine (si veda, per esempio, il fascicolo 1/2023 della “Rivista di antropologia contemporanea” *Antropologia e fantascienza* a cura di Fabio Dei, Fabiana Dimpflmeier e Francesco Vietti). Sulla scia di questo rinnovato interesse teoretico si inserisce quindi il presente volume, con la consapevolezza metodologica che gli obiettivi polemici primari della fantascienza sembrano essere precisamente il determinismo e ogni forma di presunzione epistemica, qualsiasi sia l’ambito del pensiero in cui essi tentano di farsi strada: conservando un’insopprimibile e policroma varietà di tematiche e sguardi, le narrazioni fantascientifiche paiono suggerire in un corale accordo una postura intellettuale che fa dell’incedere per ipotesi e abduzioni – direbbe Umberto Eco – il loro unico incerto fondamento. Un fondamento vaporoso, per adottare il lessico bachelardiano, impastato della materia dei sogni, e non per questo meno capace di schiarire i sentieri dell’indagine filosofica; tale il presupposto che infonde la domanda del nostro titolo: giocato su note che riverberano la brillante penna dickiana, “Ma i filosofi sognano (pecore elettriche)?” è un interrogativo a nostro avviso dirimente per esplicitare l’urgenza e l’auspicata direzione del lavoro filosofico nel contemporaneo. A fronte di qualsiasi rassegnato congelamento prospettico, è nel sognare, nel concedersi di pensare tramite visioni, nel riallacciare i contatti con un’immaginazione interessata a farsi carico del presente che la filosofia può dissotterrare latenti derive distopiche e nutrire invisibili futuri.

I primi saggi del volume hanno come oggetto la riflessione politica nella fantascienza, da sempre tema chiave della produzione fantascientifica proprio in virtù della potenzialità abduktiva e controfattuale (il celebre *what if*) delle sue narrazioni, che sviluppano, come giustamente scriveva Eco, delle linee di tendenza del mondo attuale con un obiettivo critico e riflessivo. Il saggio di Filippo Adussi dal titolo “*Molussia*” prima e dopo *l’Apocalisse: L’utopia negativa di Günther Anders in “Die molussische Katakombe”* e quello di Vanessa Regazzi – *Utopia as a method of embodying hope for the future in the present: Huxley’s ideal society in Island* – indagano tramite casi concreti i due estremi dell’utopia, rispettivamente quello dell’utopia negativa (o distopia) come “avvertimento” e quello eutopico dell’utopia come rappresentazione della società ideale in un potenziale avvenire. Adussi reinserisce la riflessione su *Die molussische Katakombe* all’interno del più ampio quadro della riflessione post-apocalittica (ovvero, storicamente, post-Hiroshima) andersiana del “mondo senza uomo”, dedicando ampio spazio al tema della verità e della narrazione (la “favola”). Regazzi invece si concentra sul romanzo *Island* di Aldous Huxley come utopia nel senso di mondo possibile e pragmaticamente futuribile, invitando il singolo all’azione per la realizzazione di un’alternativa – migliore – all’oggi.

I due lavori, sempre dal taglio filosofico-politico, di Stefano Moioli e Giorgio Astone, rispettivamente intitolati *De-humanizing the World to Rethink the Human-Technology Relationship: From Guido Morselli’s Dissipatio H.G. to Peter Sloterdijk’s Homeotechnology* e *Desincronizzazione. La scomparsa del Tempo in esempi di science-fiction*, prendono entrambi le mosse da un romanzo di fantascienza italiana

degli anni Settanta piuttosto ignorato: *Dissipatio H.G.* di Guido Morselli, romanzo post-apocalittico che intreccia numerosi e complessi temi della poetica di Morselli, tra cui il doppio filone dell'estinzione dell'intero genere umano e della scomparsa del singolo tramite il suicidio (lo stesso Morselli si suiciderà ancor prima di dare alle stampe la sua *magnum opus*). Stefano Moioli ne propone una rilettura attraverso i concetti di *allotechnology* e *homeotechnology* mutuati da Peter Sloterdijk, inquadrando *Dissipatio H.G.* nel quadro delle riflessioni sull'antropocene; Giorgio Astone lo intreccia con *The Langoliers* di Stephen King, con la novella dell'autore cinese Han Song *Il mio paese non sogna* e con la serie televisiva *Severance*, per ragionare sulle descrizioni di un tempo "desincronizzato", così come teorizzato da Hartmut Rosa nel contesto della *Social Acceleration Theory*.

Antonella Cutro, osservando i riadattamenti cinematografici del romanzo *Dune* di Frank Herbert attraverso le lenti dell'ecosofia e dell'ecologia profonda, intercetta poi un'altra linea di indagine nevralgica per la Sci-Fi: quella dedicata a rendere conto dell'interazione tra essere umano e natura all'interno di un mondo in cui domina il paradigma della tecnica – direbbe Heidegger – o l'*Empire*, facendo affidamento a un'iconica nozione che abita l'intera prosa dickiana. Attraverso una puntuale analisi filosofica delle scelte registiche di Lynch e Villeneuve, Cutro lascia che a emergere siano le fila di un *ethos* alternativo, germogliato dal sentire *omnicentrico* dei Freeman e radicato nell'"intuizione cosmoteandrica" di una equanime appartenenza di tutto ciò che esiste al medesimo ordine divino.

Anche i saggi di Alessandro Carrieri, Edoardo Rugo e Alessandro Settimo hanno al centro il linguaggio del cinema. Alessandro Carrieri, in *"Lo sguardo proibito". Note sulla cinematografia distopica contemporanea a partire da Siegfried Kracauer*, riflette sulle rappresentazioni cinematografiche di panorami distopici a partire dalle considerazioni del filosofo tedesco e di altri studi sulla distopia. Al cuore del suo saggio la strutturazione del corpus in due categorie originali: distopia *anti-utopica* e *utopica*, a seconda del rapporto della finzione con un "margine di agibilità e di catarsi". Il saggio di Rugo *Solaris for Lem and Tarkovsky. Novel and film between the impossibility of progress and the abyss of the past* si concentra invece su un confronto tra due autori e due linguaggi, ovvero tra l'originale romanzo polacco ad opera di Lem e il celeberrimo adattamento di Tarkovsky, soprattutto per quanto riguarda la concezione del tempo e della storia. La visione fantascientifica di Lem rivela pertanto l'infinita potenzialità teorica della sua portata, intessendo un discorso trans-mediale e in grado di mettere in relazione autori a un decennio di distanza con le loro rispettive realtà. Infine il saggio di Alessandro Settimo *Destituire la macchina. Science-fiction e filosofia (Marker, Gilliam, Carpenter)*, in maniera ancora diversa dai due autori che lo precedono, propone invece un raffronto tra tre paradigmi cinematografici (*La jetée* di Chris Marker, *They Live* di John Carpenter e *Twelve Monkeys* di Terry Gilliam) attraverso i concetti di "macchina" e "MacGuffin" rispettivamente in Furio Jesin e Alfred Hitchcock, giungendo all'originale conclusione che, dopotutto, "la science-fiction (con le sue gabbie) è prodotto consustanziale al Capitalismo".

Il presente non sarebbe un numero monografico sulla fantascienza sufficientemente esaustivo se non vi fossero dei contributi dedicati allo specifico

delle celebri voci *femminili* – ancor prima che *femministe* – nella produzione della Sci-Fi, genere che si è dimostrato più volte spazio fertile per sfide immaginifiche al canone da parte di autori o autrici “devianti” e la cui unitarietà viene riconosciuta forse solo a partire da alcuni passaggi nel *Cyborg Manifesto* di Donna Haraway (1985), ma che negli ultimi anni è diventato oggetto di attenzioni tanto sul piano della critica e della riflessione accademica quanto su quello del mercato letterario (pensiamo per esempio all’antologia del 2015 *Sisters of Revolution* curata da Ann e Jeff VanderMeer). Federica Castelli, nel suo saggio *Più grande, più lento di qualsiasi impero. Le alterità inassimilabili dell’immaginazione politica femminista* evidenzia le potenzialità politiche della *feminist speculative fiction* attraverso la disamina dell’opera di una delle autrici più note, Ursula K. Le Guin, in particolare nel suo *Vaster Than Empires and More Slow* (1971). Utilizzando il personaggio chiave di Odsen (l’empatico) e attraverso un vasto repertorio di teorizzazioni femministe, Castelli mostra come, in seno alle narrazioni fantascientifiche, sia possibile individuare la costruzione di una modalità di conoscenza – e, inevitabilmente, di potere – alternativa a quella antropocentrica e classificatoria (propria invece del biologo Harfex): una conoscenza incarnata e relazionale. Il saggio di Laura Coci propone invece, con un approccio diacronico, una panoramica sul tema del corpo attraverso cinque narrazioni di cinque autrici – da Mary Shelley, che scrive nell’Inghilterra pre-Vittoriana, fino a Francesca Cavallero, autrice italiana contemporanea. Al di là delle conclusioni specifiche, non prive di interesse, sulla problematica del corpo – “tutte le autrici, in ultima analisi, restituiscono umanità e dignità alle ‘povere creature’ alle quali hanno dato vita attraverso la scrittura: madri in potenza, sanno accettare che i corpi mutino, diventando altro da sé” –, l’intento evidente è quello della ricostruzione – o ribaltamento – di un canone all’interno di un genere letterario come quello fantascientifico. Si potrebbe dire che di tempo – e di riflessione – ne sia passato dalle immagini patinate e machiste degli eroi della Golden Age della fantascienza e che un (contro)canone che sa risciversi a partire dalle sue premesse (la “Creatura” di Shelley) ha il potenziale per rivisitare in maniera del tutto originale alcuni *archetipi* letterari – come, appunto, quello del corpo mutato, ibridato nel cyborg e alieno.

Sempre di “corpi” – in questo caso, del tutto meccanici – e della loro *agency* si occupano, attraverso due differenti tagli d’indagine, anche Niccolò Monti e Ivan Rotella. Con un approccio storico-semiotico, Monti recupera, tra le pieghe di alcuni tra i primi testi di Sci-Fi inglese – quelli di George Eliot and Samuel Butler – gli indizi nascosti di un’antesignana preoccupazione filosofica per gli esiti di un mondo automatizzato, ove le tesi marxiane sul lavoro quale manifestazione di libertà devono misurarsi con l’irreversibile e definitiva consegna alle macchine del compito di “procurare il pane” agli esseri umani. Rotella avanza una serie di dirimenti interrogativi sull’etica deontologica attraverso gli spunti offerti da *Io Robot* di Isaac Asimov. Riconoscendo la specificità dell’umanità nell’impiego della facoltà kantiana del giudizio (*Urteilskraft*) di fronte a spinosi dilemmi etici – strumento di cui i robot paiono essere totalmente privi – chiude il suo saggio con una riflessione di echi arendtiani su Eichmann: nel denunciare la “roboticità” dell’obbedienza del burocrate nazista, Rotella fa emergere la capacità della Sci-Fi

di riattivare il pensiero sulla nozione di umano, sgretolandone l'assiomaticità ereta sulla biologia e trasferendo la partita definitiva per la sua definizione nel campo dell'etica.

Ad amplificare la fruttuosità della *science fiction* nel nutrire l'incedere filosofico e i suoi metodi – scintilla da cui, come già anticipato, si è accesa in noi l'esigenza di questo volume – si collocano infine i contributi di Riccardo Marzullo e di Giacomo Pezzano & Stefano Gualeni. Avvalorando l'instaurazione di un "circolo virtuoso di mutua elaborazione" tra la teoresi filosofica e la prospettiva narratologica, Marzullo dà voce al potenziale ermeneutico del genere fantascientifico in forza della *rigorosa creatività* delle sue strutture, entro le quali l'immaginazione e la libertà narrativa si combinano all'esigenza di "tracciare le fila" dei problemi dell'universo scientifico e tecnocratico contemporaneo. Giacomo Pezzano, in collaborazione con il narratore e filosofo Stefano Gualeni, autore del recente romanzo *The Clouds*, propone infine un esempio brillantemente riuscito di innesto del potere espressivo dei testi fantascientifici con la filosofia, in grado di rivitalizzare tutte quelle strutture argomentative inaridite dall'eccessiva istituzionalizzazione della ricerca filosofica.

In qualità di imprescindibile controcanto al taglio teoretico del volume ospitiamo due contributi, in apertura e in chiusura, di due celebri autori – quantomeno istituzionalmente parlando – non-filosofi. Il primo è il saggio di Darko Suvin su *1984* di George Orwell, proposto in traduzione e in una versione leggermente aggiornata con il titolo *Genialità e paraocchi*. Darko Suvin è professore emerito alla McGill University, poeta e studioso di fantascienza di chiara fama, autore di testi seminali per gli studi del genere quali *Metamorphoses of Science Fiction* (1977): la sua lettura di *1984* è una lucida disamina politica e narratologica dei fallimenti e dei lampi di genio della narrazione orwelliana di fronte al mondo contemporaneo, con le sue rinnovate divisioni e le sue ricadute – una su tutte il ritorno dei fascismi. Situando quindi *1984* nel suo contesto di creazione e discutendone le premesse e i risultati secondo una lettura "vicina" condotta lungo i duplici assi del paradigmatico e del sintagmatico, emerge quindi un quadro particolarmente complesso di un'opera spesso acriticamente accettata come profetica o utilizzata in maniera triviale come vessillo. Il secondo saggio è di Pietro Adamo, modernista e storico del pensiero politico all'Università di Torino, studioso delle controculture, del pensiero libertario e anarchico, e della pornografia di massa; Adamo, nel suo saggio, ripercorre la produzione letteraria di un autore spesso trascurato della "New Wave" della fantascienza degli anni Settanta - Barry N. Malzberg. Ricostruendone le premesse pulp e il difficile rapporto con la fantascienza canonica, Adamo ne avanza una lettura che riconosce nell'opera dell'autore statunitense un esempio di letteratura postmoderna, capace di mettere in crisi con sottigliezza le storture della sua contemporaneità e di riflettere criticamente sulle convenzioni del genere letterario fantascientifico così come definito in quegli anni. I due saggi di Suvin e Adamo concludono gli altri contributi definendone idealmente i confini metodologici, con l'avvertimento, per la riflessione filosofica, laddove tratti di produzione letteraria, di situare sempre i propri discorsi in un quadro più ampio e consapevole e, d'altro canto, con l'invito a cogliere quella pulsione immaginifica

e critica nei confronti del reale che dona allo sguardo fantascientifico la sua irrinunciabile preziosità.

Prima di lasciare i lettori alle pagine che seguono, è nostro dovere ringraziare tutti i valutatori che, con estrema generosità, hanno contribuito con critiche, suggerimenti, spunti e idee, alla realizzazione di questo numero. Un ringraziamento speciale, inoltre, lo dobbiamo all'intero comitato di redazione, per il suo paziente e accurato lavoro.

In conclusione, ci teniamo a ricordare Fredric Jameson, scomparso nei giorni in cui abbiamo ultimato l'impaginazione di questo volume, una personalità più volte citata tra queste pagine per il suo inestimabile contributo nell'analisi degli scenari utopici fantascientifici e non, capace di aprire limpidi scorci sulle tensioni insite nel nostro contemporaneo.

Carola Del Pizzo & Martino Manca

sci-phi





Darko Suvin

## Orwell e 1984 oggi: genialità e paraocchi (2019)<sup>1</sup>

– All’ombra del mio amico e maestro Raymond Williams –

Osserviamo questo sfogo di passioni e le conseguenze della loro violenza, la Non-Ragione che si associa non sono a esse, ma persino (anzi, potremmo dire *specialmente*) ai progetti buoni e agli scopi Giusti... Una semplice combinazione cristallina delle miserie che hanno travolto le più nobili nazioni e politiche, e i migliori esempi di private virtù – tutto ciò forma un Quadro di aspetto estremamente inquietante, e suscita emozioni di tristezza provvida e senza alcuna speranza, senza che vi sia alcun risultato consolatorio a bilanciarle.

G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* [1822-1830]

Penso che non vi sia compito più urgente per le persone progressiste nel Primo Mondo che analizzare e diagnosticare incessabilmente la paura e l’ansia nei confronti della stessa Utopia...

F. Jameson, *The Seeds of Time* [1994]

**Nota Preparatoria 2024:** Rileggendo cinque anni dopo questo saggio, scritto nell’idillio di Cambridge prima del covid e dei due mega-focolai di guerra totale e criminale in Europa e in Asia Occidentale, sarei meno ottimista sul mondo e meno clemente verso l’autore di 1984. Forse si dovrebbe accentuare il limite della sua “visione parziale” invece di quello che tale angolatura ristretta è riuscita a cogliere? Credo ancora che ci sia del genio in questo scritto ma non so se lo si dovrebbe indicare nel sottotitolo...

1 Nota del Traduttore: ho tradotto il testo di Darko Suvin con il suo aiuto in un fitto scambio di mail. Su sua indicazione, ho mantenuto il sistema citazionale MLA e le note di chiusura (indicate nel testo tra parentesi quadre) invece delle note a piè pagina. Laddove non diversamente indicato, le traduzioni (anche di passaggi citati) sono sempre mie. I miei interventi nelle citazioni sono riportati con la dicitura “NdT”, mentre quelli originali di Suvin con “DS”. Il saggio originale è pubblicato in versione ridotta in Suvin, Darko. *Historical Materialism* 28.3 (2020): 167-195, e versione integrale nel libro Darko Suvin. *Disputing the Deluge: 21st Century Writings on Utopia, Narration, Horizons of Survival*. Ed. Hugh O’Connell. New York & London: Bloomsbury Academic, 2022, 261-287..

## 1. Introduzione

Durante la prima settimana della presidenza Trump, le vendite di *1984* di George Orwell (d'ora in poi: *NEF*) sono aumentate di novantacinque volte, catapultando questo titolo in vetta alle classifiche dei bestseller globali. Un opinionista del *New Yorker* ha annunciato serenamente nel giugno 2019: “La sovietizzazione postbellica dell'Europa orientale ha prodotto società che sembravano uscite dalle pagine di Orwell, ma i lettori americani hanno risposto a *1984* come a un libro sui giuramenti di fedeltà [in America nel 1947] e sul Maccartismo. Negli anni Settanta fu utilizzato per commentare Nixon e il Watergate” (Menand). Un commentatore online ha scritto: “Mentre la portavoce di Trump ridefiniva le bugie della Casa Bianca come ‘fatti alternativi’, il racconto di Orwell sul bipensiero appariva come un manuale” (Silcox). È evidente come questo potente libro ci parli ancora.

“La pratica senza teoria è cieca”, disse Kant e ripeté Lenin. Ed è forse esaltante avere nuove teorie nella nostra professione – teoria, dopotutto, significa visione – ma la pura ideazione necessita del riscontro di qualche tipo di verifica, tra cui i testi sono quelli con cui riesco meglio a confrontarmi. Come si dovrebbe allora guardare *NEF* in termini di genere e secondo i suoi sistemi formali-valoriali non tanto con lo scopo di una pedante classificazione ma per capire come un lettore possa avvicinarsi ad esso?

Ciò che colpisce la maggior parte dei commentatori è che Orwell è stato sempre uno scrittore “occasionale”, spinto a scrivere nella sua critica e narrativa – positivamente o più spesso negativamente – da una concreta situazione collettiva presente nel tempo e nello spazio: “un'esperienza particolarmente interessante, o un argomento o una paura che lo tormentavano” (Woodcock, in *W-CE* 163). Goethe sosteneva che la poesia occasionale, quando fatta bene, è la più alta forma di letteratura, senza dubbio perché sentita vividamente. Essa sorge come una forma tipicamente borghese e democratica, mondana, concreta e particolare, spesso combattuta o pungente; la linea degli “occasionalisti” nella letteratura anglofona – l'unica a cui Orwell si interessò seriamente – va almeno da Milton e Swift attraverso i principali romantici fino a gran parte di Dickens e ai successivi naturalisti come Gissing, nomi che erano anche i suoi preferiti (mentre Shakespeare e altri scrittori teatrali sono ovviamente *sempre* occasionalisti). Queste situazioni sono, sostiene Orwell, “davanti al naso,” ma poiché sia la percezione sia la riflessione indipendente sono per una gran maggioranza di persone intorpidite dalla povertà e poi dalla fretta forzata, dal pregiudizio di classe e dal “senso comune” egemonico, le situazioni devono essere *rappresentate* (ri-presentate) da uno scrittore acuto di occhio e saldo di coraggio come se viste di nuovo. Questa *visione estraniante* [1], comica e/o elegiaca, era sia una corrente antica nella letteratura sia un approccio specificamente modernista alla sovrappopolazione nelle grandi città metropolitane di massa, teorizzato dai Formalisti russi e da Benjamin, praticato, ad esempio, da Joyce ed Eliot, con Brecht che univa pratica e teoria (si veda anche Suvin “Parables”). In tempi bui, come Orwell percepiva giustamente i suoi, diventa facilmente parodica e satirica.

Come può tale particolarità occasionalista essere conciliata con un orizzonte e una validità generali? Matthew Arnold lodava, con certezza vittoriana, lo scrittore

esemplare che era in grado di “vedere la vita con fermezza, e vederla tutta” (poesia “To a Friend”). Orwell certamente la vedeva molto fermamente, ma è dubbio che la vedesse “tutta” – non nel senso di includere tematicamente il tutto, impossibile anche per Balzac, Whitman, Tolstoj o Joyce, ma nel senso di affrontare le enormi contraddizioni crescenti incorporando obiezioni arricchenti alla sua costante visione estraniante. Orwell non desiderava né poteva farlo. Anche tematicamente e in termini di agenti, aveva due limiti quasi infrangibili: il suo atteggiamento verso gli stranieri e le donne – ma anche l’atteggiamento verso i lavoratori manuali era piuttosto travagliato e alla fine portò alla loro marginalizzazione in NEF.

Per quanto riguarda i primi, Orwell era in qualche modo un “Little Englander”, un uomo qualunque – alcune descrizioni dei birmani nel suo primo libro sono poco meno che vergognose.[2] È vero che disprezzasse con indignazione “l’abitudine di presumere che gli esseri umani possano essere classificati come insetti e che interi blocchi di milioni o decine di milioni di persone possano essere etichettati con sicurezza come ‘buoni’ o ‘cattivi’” (*CEJL* 3: 362), e la sua solidarietà e il suo affetto per i lavoratori catalani al culmine del suo e del loro socialismo rivoluzionario rimane un esempio splendente di allargamento degli orizzonti. Tuttavia, capiva come pochi altri, sebbene come al solito unilateralmente, che “l’alto standard di vita [...] dipende dal mantenere una stretta presa sull’Impero. [...] L’alternativa è [...] ridurre l’Inghilterra a una fredda e insignificante isoletta dove dovremmo lavorare molto duramente e vivere principalmente di aringhe e patate” (*Road* 144) – un passo verso la Pista Uno di Oceania, e oggi vicino alla realtà in Gran Bretagna. Per il secondo punto (le donne): tutti i suoi protagonisti tranne uno sono maschi della classe media che cercano, e per lo più falliscono, di atteggiarsi da intellettuali i quali dovrebbero capire non solo *come* ma anche *perché*, come dice Winston Smith. Orwell è immaginativamente incapace di concentrarsi su personaggi femminili “a tutto tondo”. La sua unica protagonista femminile, non troppo brillante, Dorothy in *A Clergyman’s Daughter*, viene opportunamente colpita da amnesia proprio all’inizio della narrazione e diventa una *tabula rasa* su cui si può inscrivere un vagare attraverso spazi sociali non convenzionali. Tornerò più avanti sulla discussione a proposito di donne e proletari in *NEF*.

Limiti “quasi infrangibili”: perché c’è un’eccezione notevole in quello che è, a mio avviso, il miglior libro di Orwell, *Animal Farm*. Probabilmente è l’unica versione completamente riuscita della sua propensione alla commistione di generi: una favola animale come satira politica. Nell’aria allegorica di questo scritto, l’etnia e il genere diventano irrilevanti, e gli amori, odi e le forze descrittive dell’autore emergono chiaramente e nettamente. Finalmente in questo libro, nota Raymond Williams, una rivolta di classe sostituisce l’isolato e protestante mediatore abituale di Orwell: il tabù sulla rivoluzione proletaria è infranto dalla cruda semplificazione degli animali lavoratori contro i padroni. Sebbene la classe animale rivoltata venga infine sconfitta, ciò è affiancato “in molti punti da una forte e liberante intelligenza che trasforma una percezione amara in una critica attiva e stimolante” (*W-O* 74). Vorrei poterlo analizzare come merita ma non posso farlo qui.

*NEF* ebbe un successo mondiale, aiutato in particolare dalla promozione da parte delle forze pro-NATO e dal finanziamento della CIA, specialmente per quanto

riguarda le versioni televisive e cinematografiche (si veda Thompson in *W-CE* 80-81, Saunders sulla CIA e l'elenco enciclopedico utile, sebbene acriticamente celebrativo, di Rodden in *Politics*); all'inizio degli anni Settanta, *Animal Farm* e *NEF* vendevano un milione di copie all'anno nel Regno Unito e negli Stati Uniti. Di conseguenza, il lavoro di Orwell fu oggetto di ampi commenti e controversie, deificato e demonizzato. Riassumerò brevemente qui di seguito una delle accuse più pesanti rivolte a *NEF* da parte di Isaac Deutscher, un intelligente antistalinista – da prendere sul serio anche quando esagera. Egli giustamente considerò molto seriamente l'impatto politico di Orwell, dal momento che *NEF* divenne “una sorta di super-arma ideologica nella Guerra Fredda” (*W-CE* 119, e vedere nella sua interezza 119-32). Deutscher riconobbe che il testo aveva aspetti “più sottili”, come la pietà per i personaggi oppressi e “la satira sulla società dei suoi giorni”, ma che questi erano oscurati dal “colpire la mente politica [piuttosto che fertilizzarla e arricchirla dall'interno]” (120). Questo deriva da una “ossessione onorevole” per il dominio oppressivo senza soluzione di continuità, come visto nello stalinismo e nel nazismo, ma anche con radici significative nei sentori, nelle prospettive e nelle relazioni inglesi. Tuttavia, Orwell non sapeva come spiegare questa oppressione in “termini di buon senso empirico”, al punto che soccombette – probabilmente in parte anche a causa della sua malattia e della morte imminente – a un “pessimismo quasi mistico” (128 e seguenti). Ciò risultò in una “straordinaria e intensa cupaggine della sua visione e del suo linguaggio e [in una sua] immediatezza quasi fisica”, anche se “l'avvertimento si autodistrugge a causa della disperazione sconfinata”. La storia in *NEF* viene bloccata, l'oppressione è invincibile, e Deutscher conclude non solo citando la famosa frase “Se vuoi un'immagine del futuro, immagina uno stivale che calpesta un volto umano – per sempre”, ma anche obiettando a essa: “1984 ha insegnato a milioni di persone a vedere il conflitto tra Est e Ovest in termini di bianco e nero, e ha mostrato loro [...] un capro espiatorio mostruoso [cioè il totalitarismo, nota di DS] per i mali che affliggono l'umanità” (131-32).

Alcuni degli argomenti centrali di Deutscher li trovo corretti, ma il suo saggio non ha l'equilibrio che vorrei oggi. Egli era principalmente uno storico politico e teorico, e respinse una posizione politicamente incompatibile durante la Guerra Fredda. Penso che Williams abbia colto nel segno quando concluse mezza generazione più tardi che “Orwell non era né un traditore né un liberatore, né un veritiero né un calunniatore. Piuttosto, molto profondamente all'interno del suo lavoro vi erano *contraddizioni e paradossi* – tra verità e falsità, umanità e disumanità – che aveva sia articolato sia limitato, [...] nel suo straordinario sviluppo” (*W-CE* 4). Il pamphlet di Williams intitolato *Orwell* rimane sempre prezioso e seminale, e mi trovo pienamente in sintonia con il suo orizzonte. Tuttavia, questo indispensabile schizzo oggi è insufficiente: non solo richiede un riempimento concettuale, ma richiede di essere confrontato con un'analisi “spessa” del testo stesso.

La mia ipotesi sulle contraddizioni e i paradossi di Orwell è che egli rappresentasse una *frazione di classe* sociale composta da una sola persona, con una visione che non si astrae ma piuttosto trae forza dalla sua storia personale e dalle sue idiosincrasie. Egli stesso praticava questo tipo di analisi, come è chiaro nel saggio su Dickens, a cui aggiungo solo il concetto di “frazione di classe” da Williams (si

veda il suo “Bloomsbury”) e pochi altri termini. Eric Blair nacque in una frazione inferiore della classe dirigente inglese e imperiale (quella professionale – esercito, amministrazione e clero); suo padre, proveniente da un ramo molto subordinato dell’alta classe terriera, era impiegato nell’amministrazione imperiale in India. Questa frazione era “*simultaneamente dominatrice e dominata*, da cui deriva una doppia visione al contempo potente e disturbata” (W-O 19, enfasi di DS). Tuttavia, lo status di quella frazione stava calando, “spinta verso il basso dalla crescita della burocrazia centralizzata e dalle compagnie commerciali monopolistiche” (W-O 25) – esattamente da quella combinazione di potere statale e monopolistico che era il principale incubo e nemico di Orwell.

Nel mondo post-leninista spazzato dai venti della rivolta, questa posizione ereditata diventava per Orwell politicamente ed esistenzialmente insopportabile. Politicamente: scoprì che la vera classe dirigente in posizione di ricchezza e potere, “mezzo milione di persone, le persone nelle ville ricche?” su 46 milioni nel 1940, stava nettamente calando in competenza (CEJL 2: 70 e 69). Esistenzialmente: dopo cinque anni da poliziotto in Birmania rifiutò completamente la componente servile della sua posizione di classe – “Sentivo che dovevo scappare non solo dall’imperialismo ma da ogni forma di dominio dell’uomo sull’uomo” (Road 134). Il suo orizzonte di lotta era, a partire dalla Guerra Civile Spagnola del 1936, un socialismo rivoluzionario fermamente impegnato per la libertà e l’uguaglianza, e quindi opposto tanto alla socialdemocrazia laburista, che lui riteneva (erroneamente) essere composta principalmente da intellettuali borghesi deboli di nervi, quanto allo pseudo-comunismo stalinista (il termine “stalinista” è usato da Orwell stesso! – cfr. W-O 13 e 55-58). Nel 1940, egli cercava un modo per “sia sconfiggere il fascismo sia porre fine al capitalismo” (citato in W-O 26), modo definito come “una terza alternativa, un movimento che è veramente rivoluzionario, cioè disposto a fare cambiamenti drastici e usare la violenza se necessario, ma che non perde il contatto, come hanno fatto Comunismo e Fascismo, con i valori essenziali della democrazia” (CEJL 1: 350); questa “terza via” tra gli Stati Uniti e l’URSS era allora ampiamente condivisa in Gran Bretagna. Pertanto, “il suo resoconto della lotta spagnola è molto simile ai successivi resoconti delle lotte a Budapest [1956] o Parigi [1968]: amaramente ostile sia all’ordine capitalistico sia al comunismo ortodosso [stalinista, nota di DS]” (W-O 60). Ma infine, la lotta di tutta la vita di Orwell per comprendere il socialismo oscillò tra, da un lato, una riduzione alla proprietà statale dei mezzi di produzione con una pianificazione statale dall’alto verso il basso e, dall’altro, un lucido riconoscimento che questo doveva essere integrato da “un’uguaglianza almeno approssimativa dei redditi... [e] dalla democrazia” (CEJL 2: 80).

Mi concentrerò ulteriormente per i nostri scopi su NEF, sebbene concordi con l’opinione della maggioranza che le opere migliori di Orwell siano i piccoli gioielli di *Homage to Catalonia* e *Animal Farm* – insieme a una manciata di brillanti saggi sulla cultura inglese, alta e bassa, come su Dickens, *Boys’ Weeklies*, le cartoline grottesche di McGill o i romanzi criminali (quest’ultimi egli trovava inevitabilmente complici eppure “in qualche misura contro l’ordine esistente” – W-O 23). Sinteticamente, lo slogan di *Animal Farm* “tutti gli animali sono uguali

[...] ma alcuni sono più uguali degli altri” rimane un terribile avvertimento contro le oligarchie collettive ipocrite e menzognere che vediamo governare ovunque dopo il riflusso dell’antifascismo – come sostengo valere per la Jugoslavia (in *Splendour*), per l’Unione Sovietica (in *Lessons*) e per il “momento del 1968” in Francia e Giappone (in *Words and Lesions*). È perciò che, secondo me, questi scritti di Orwell rimangono, con tutti i loro limiti, i nostri Grandi Antenati: al contrario – nonostante tutti gli aspetti forti di *NEF* – del suo dannoso vicolo cieco e pessimismo finale, al quale arriverò a breve.

## 2. 1984

### 2.0 Approcci

2.01. Mi si permetta di presentare innanzitutto le mie credenziali ideologiche. La prima cosa che abbia scritto sull’utopia è stata come redattore associato del settimanale dell’associazione studentesca di Zagabria *Studentski list* alla fine del 1955, dopo il mio ritorno dagli studi in Inghilterra (se la memoria non mi inganna, già durante la mia prima visita del 1951 lessi *NEF*, oltre ai saggi *The God That Failed* scritti da ex comunisti). Così, scrissi una breve nota editoriale intitolata *Prima di tutto analizziamo* in cui mi opponevo all’attacco contro *NEF* da parte di un editore di Zagabria, compagno di viaggio ben noto del Partito Comunista (di cui ero un giovane membro entusiasta). Sostenevo che il libro di Orwell poteva anche essere sbagliato, ma poiché era un duro avvertimento contro lo stalinismo ne avevamo bisogno, e quindi le sue lezioni dovevano essere attentamente analizzate e solo in seguito valutate secondo argomenti pro o contro. Due terzi di secolo dopo, sto arrivando a questo punto.

Per la cronaca, sono ritornato su *NEF* due volte nell’intervallo intercorso tra questi due momenti. La prima volta fu una poesia alla fine del 1983 intitolata *Eightie-Foure Is Icummen In: Lhude Sing Goddam!; Or: 1948–1984–2048*, rivolta a “Poor Eric ... fashioning/ Out of his pain, rage and dead despair a finally – we must admit –/ Bad book, more important than a score of Jameses on ladies// (Or flowergirls) leaving the shopping mall at five” [NdT: “Povero Eric... Che plasma/ dal suo dolore e dalla sua disperazione un libro che alla fine – dobbiamo ammetterlo –/ è piuttosto brutto, ma comunque più importante di una ventina di James intenti a scrivere su signore/ (o fioraie) all’uscita del centro commerciale alle cinque del pomeriggio”]; e la seconda, in una lezione perduta del fatidico anno 1984.[3]

Un promemoria sul metodo: analizzare un romanzo fantascientifico distopico pur apertamente e programmaticamente politico deve iniziare comprendendo come la finzione sia sempre già situata nel mondo del lettore. Un’opera di finzione non è né una profezia né un analgesico, sebbene né i profeti né gli analgesici siano da sottovalutare o deridere. Piuttosto è, come ha definito il grande narratologo Iurii Lotman, “un modello particolare dell’universo”. Pertanto, non può avere alcun significato per un lettore che cerchi di “affrontare il testo totalmente

separato da tutte le sue relazioni extra-testuali”, e – aggiungerei – può avere qualche significato non originariamente previsto dall’intenzionalità autoriale solo per un lettore che seguisse solo quelle relazioni extra-testuali ammesse nella sua ideologia normativa. Tutti i presupposti e le convenzioni che rendono significativo un testo sono forniti dai legami extra-testuali “tra l’insieme di elementi fissati nel testo e l’insieme di elementi da cui qualsiasi elemento dato nel testo è selezionato” (Lotman 50). Nei termini di Hayden White, sia gli scritti storici che quelli di finzione necessitano di coerenza interna e corrispondenza esterna (22). Questo significa infine “che la definizione di un testo artistico [o in realtà di qualsiasi testo, nota di DS] non può essere completa senza tenere in considerazione il mittente e il destinatario” (Lotman 55). Mikhail Bakhtin e Paulo Freire hanno espresso questo concetto in termini di polifonia dialogica contro la monofonia. Per la polifonia abbiamo bisogno di orizzonti chiari e posizioni flessibili e reattive. La monofonia è caratteristica delle semplici illustrazioni e ripetizioni dell’ideologia autoriale, come in un articolo di giornale o nel rumore infinito della *muzak* di sottofondo che ho definito *disneyficazione*, fenomeno che annega il pensiero. E *NEF*: era dialogico, monologico o piuttosto un collage di entrambi? Cercherò di rispondere a questa domanda nella mia conclusione.

Un ultimo doppio avvertimento, che si basa su una distinzione il più possibile rigorosa tra un’analisi e un ulteriore uso – una rielaborazione effettiva – di un testo (cfr. Eco, entrambi i titoli, e Ricoeur). Nella mia giovinezza, gli studi letterari proibivano totalmente l’uso della biografia di un autore per spiegare un testo. Il testo era indubbiamente *lì*, sulla pagina, e qualunque cosa l’autore avesse inteso privatamente ma non avesse scritto – inclusi appunti o varianti precedenti al testo che si stava analizzando – era irrilevante; i “legami extra-testuali” erano vagamente collettivi, semplicemente “umani”, oppure scarsi e spesso fuorvianti. Mentre scrivevo la mia tesi di dottorato, mi resi conto che ciò era indebitamente restrittivo *nel caso in cui* (e solo in questo caso) si poteva trovare effettivamente nel testo, sulla pagina, un “legame” sufficientemente solido con la socialità extra-testuale, inclusa quella personale. Quindi, quando dico “*NEF*”, sto analizzando il testo citato nella mia bibliografia e nessun altro. Tuttavia, sarebbe ovviamente disumano disconoscere un *uso* del testo per scopi biografici, politici o di altro tipo, pur tenendo presente che tale uso è delicato poiché necessariamente si basa su frammenti o aspetti separati dal testo come totalità, e che lo scopo o gli interessi dei critici devono a loro volta essere valutati. Dunque, abbiamo bisogno di un’analisi testuale preliminare, e di molto tatto.

2.02. Vi è una frase terribile riguardante il testo di Orwell pronunciata da una delle prime critiche, Jenni Calder, che tenta di giustificare l’*info-dump* di estratti dal libro di “Goldstein” sul mondo di Oceania: “Ciò serve a spiegare una situazione che per la maggior parte del romanzo è stata più emotivamente reale che intellettualmente probabile” (*W-CE* 145-46). Questo sembra implicare che *NEF* alimenti i suoi lettori con shock emotivi che sono concettualmente, logicamente o realisticamente insostenibili – una procedura che sarebbe a metà strada tra un melodramma horror di massa e un oscurantismo apertamente fascista, quindi allo stesso livello dei romanzi di Ayn Rand (che in modo simmetrico trasformano

l'orrore in esemplarità statuaria). Calder non intendeva davvero questo, poiché era un'ammiratrice di Orwell, e subito dopo passa alla perspicacia profetica del concepire la politica globale tripartita in *NEF*; tuttavia, la sua frase suggerisce una reale contraddizione interna irrisolvibile – non tanto nei termini stantii e insostenibili di emozione contro ragione (cfr. Suvin “Emotion”), ma in termini di composizione e struttura testuali. Affrontiamo tale contraddizione.

Questa aporia è stata identificata per la prima volta da Williams, che ha notato che Orwell si è sviluppato come persona e scrittore negli anni della Grande Depressione e dell'avvento del fascismo, e con coraggio implacabile si è esposto ai “bassifondi” in Inghilterra e a Parigi: fu disoccupato, senza soldi, in seguito combattente in Spagna. Questo era il destino di milioni di persone all'epoca, sebbene di pochi scrittori. Tuttavia, vi erano gravi lacune e limiti nella sua posizione, che – al ritorno dalle colonie imperiali – era quella di “un osservatore straniero, nuovo in Inghilterra” (*W-O* 27), che cercava analogie tra i nativi oppressi e la classe operaia e le trovava solo sul piano della miseria esistenziale e dell'impotenza. In termini di *agency*, “quasi tutti gli scritti importanti di Orwell riguardano qualcuno che cerca di fuggire da una normalità oppressiva [...] ma alla fine fallisce” (*W-O* 39); questo è espresso in modo enfaticamente chiaro in *NEF*. Mi si consenta quindi di analizzare questo romanzo per quanto riguarda il suo sistema di *agency*, le sue descrizioni spazio-temporali e la sua composizione.

## 2.1 Analisi paradigmatiche

### 2.11 Sistema di agenti

Tornando a Williams: l'agente centrale di Orwell è “la figura dell'intermediario [...] che va in giro e a cui accadono cose”, da non identificare semplicisticamente con Orwell autore e cittadino (*W-O* 47 e 48). A cosa ammonta la sua attività? “[I]l profondo schema orwelliano [è]: l'uomo che cerca di allontanarsi dagli standard del suo gruppo ma che viene trascinato indietro e di regola distrutto” (*W-O* 46). L'intera libido del lettore è necessariamente investita in questa figura centrale di dissidente fallito come guida all'inferno, poiché essa è al centro della scrittura per tutto il tempo e il lettore vede il mondo testuale solo attraverso lui. Tuttavia, questo perenne protagonista e focus è il marcatore e la personificazione allegorica della posizione e della postura sociale di Orwell quale intermediario sconfitto. La guerra rivoluzionaria per abbattere il capitalismo di cui sognava all'inizio degli anni Quaranta – un parallelo astratto ma vicino alla posizione di Lenin nella Prima Guerra Mondiale! [4] – non è avvenuta, e Orwell realisticamente non la vede accadere in “Oceania” in un futuro vicino; piuttosto, di fronte agli eserciti di Hitler e Stalin, si è improvvisamente orientato verso gli USA come il male minore. [5] “[L]osservazione attraverso un intermediario limitato,” conclude Williams, “usa il limite come base per un modello più profondo: una dimostrazione sia della necessità che dell'impossibilità di una rottura sostenuta” (la mia analisi più dettagliata che segue giunge, purtroppo, alla medesima conclusione). Per Williams, un “intervento attivo politicamente valido si riduce a una temporanea protesta di autoaffermazione” (*W-O* 49).



Poco tempo dopo la concisa formulazione da parte di Williams di “dominatore e dominato contemporaneamente”, Pierre Bourdieu definì intellettuali e artisti come parte chiave della frazione dominata della classe dominante (cfr. il suo *Pascalian*). Non è necessario ricordare ciò per vedere che il mediatore che osserva e soffre di Orwell è un *intellettuale*, per quanto grottescamente fallito. Così Winston Smith, l'uomo qualunque inglese come intellettuale oppresso, è ossessionato dal desiderio di comprendere con precisione le strutture profonde della società: “Capisco COME. Non capisco PERCHÉ” (*NEF* 91). Questo grande desiderio centrale si trova anche nel Galileo di Brecht, che fallisce per un errore politico, anche se la commedia porta alla fine un guadagno cognitivo trasmissibile alle generazioni future sia nel dialogo di Galileo con un allievo in partenza sia nel manoscritto scientifico nascosto che gli affida per essere diffuso clandestinamente in un paese più libero. In Oceania non c'è nessun “fuori” più libero, il manoscritto del diario sembra noto alla polizia segreta fin dall'inizio, tutti gli orizzonti sono ermeticamente sigillati, e l'unico futuro possibile è più cupo del presente, “uno stivale che calpesta un volto umano – per sempre” con in più il lavaggio del cervello indotto dal terrore: “Amava il Grande Fratello” (*NEF* 307 e 342).

Ad eccezione del nostro delegato sofferente rappresentativo nel testo, Winston, tutti gli altri agenti sono visti solo dall'esterno – cioè, come tipi piuttosto che come presunti personaggi a tutto tondo. Questa permanente debolezza di Orwell (cfr. Woodcock, *W-CE* 167-69) è di norma perfettamente sufficiente per la satira o per l'utopia e la fantascienza, che utilizzano il modello Swiftiano “Yahoo contro Houyhnhnms”, più Gulliver che un marinaio di Joseph Conrad (cfr. il pionieristico Amis); tuttavia, ciò crea problemi nel ritrarre i due principali interlocutori, O'Brien e Julia. L'oscuro Partito Interno può ben rimanere “incarnazione del principio del potere” (Greenblatt in *W-CE* 116), e i membri del Partito Esterno fanatici chierici in una vile mistura di cattolicesimo e puritanesimo. Ma già O'Brien è sia descritto con sufficiente convinzione sia caricato di troppo investimento (o catessi) nella forma di un principio paterno; la mutazione improvvisa in torturatore sadico risulta quindi poco credibile, [6] pur funzionando bene come un'altro nella potente serie di shock orrificici con cui si chiude il testo.

E la visione di Julia è molto più seriamente difettosa. Non solo ella è esplicitamente identificata come piuttosto “sciocchina”, anche se molto abile nel cogliere l'attimo, ma la sua unica attività indipendente è la ricerca del piacere come vendetta contro i governanti. Così Julia si presenta alternamente, prima, come personificazione del piacere sessuale e del sabotaggio privato nella cupa Oceania e poi come guida e quasi ninfa della natura, al di fuori del controllo politico. La caratterizzazione di Woodcock di questa storia d'amore come una lugubre parodia può essere eccessiva ma indica la direzione giusta (*W-CE* 169). Perché Orwell, come ho accennato, non ha mai immaginato un agente femminile forte ma ha invece manifestato una occasionale “misoginia banale” nel contesto di un “*combinatoire* di assunzioni patriarcali” piuttosto standard? [7] Una parte indispensabile della risposta è che in *NEF* le donne, inclusa la “santa” madre di Winston, sono, nello spazio privato, la classe inferiore analoga ai proletari nello spazio pubblico; indicativo della fusione dei ruoli è la superba lavandaia e cantatrice proletaria che in seguito Winston

descrive così: “non aveva mente, aveva solo braccia forti, un cuore caldo e un ventre fertile” (*NEF* 251). (A proposito, anche se non marginalmente, l’occultamento dei lavoratori maschi è l’assenza agenziale più significativa in *NEF*). *Tanto* per Winston *quanto* per la postura narrativa, donne e proletari sono ugualmente identificati come, da un lato, un’immagine ideale di energie potenziali – private e pubbliche, personali o politiche – che l’intellettuale solitario sogna, ma dall’altro “entrambi sono trattati come se fossero solo corpi” (Wegner, *Imaginary* 217 e 284; cfr. anche Beatrix Campbell in Norris ed. 133-34). E i corpi, di conseguenza, devono essere decodificati, osserva McManus (97), precisamente dal nostro interprete privilegiato, Winston. Il vantaggio della “privata” Julia, lei stessa impiegata di basso livello, è che può ribellarsi brevemente e marginalmente, ma per lui molto piacevolmente, “dalla vita in giù” (*NEF* 179).

In sintesi, la *costellazione agenziale* in *NEF* è quella di una famiglia nucleare piccolo borghese: O’Brien come figura paterna imponente ma alla fine ingannevole e violenta; deboli ma ricorrenti echi nostalgici di una madre dolce e protettiva presto persa; e il figliol prodigo, per così dire orfano, che infrange le norme comportamentali, l’“eroe-vittima” (*W-A* 96 e *passim*). Accanto a questa empia famiglia ci sono Julia, le masse senza mente dei compagni di viaggio del potere (il Partito Esterno), per esempio nei Due Minuti d’Odio, i proletari calorosi ma stolidamente contenti, e la struttura di potere onnipresente dell’oligarchia del Partito Interno e della Psicopolizia. Eppure, dietro un tale triangolo familiare suggerito, si staglia una sorta di Sacra Famiglia, con O’Brien come Dio Padre (integrato dal Grande Fratello come il “Salvatore” onniveggente, *NEF* 19, sebbene anche O’Brien sia visto masochisticamente in parte come un salvatore), Winston come una figura di Cristo fallita ma sofferente – osservato completamente attraverso un disgusto manicheo – e la madre di Winston ricordata come figura lontana simile a una Madonna sofferente e protettivamente gentile (cfr. Greenblatt in *W-CE* 116-17). Più importante, Winston è fulcro narrativo, occhio della telecamera, protagonista e (limitato) interprete, che oscilla tra l’estetizzazione dei proletari e il confidare in una variante migliore del Partito Interno, nella precisa posizione strutturale di un individualista titubante collocato nel mezzo – il suo oscillare reso accettabile solo dalla sofferenza che lo presenta più come vittima di peccato che come peccatore.

## 2.12. Il Cronotopo

Lo spazio-tempo di *NEF* si è curiosamente ridotto alla sola descrizione spaziale, che fu sempre il punto forte di Orwell, la quale conferisce a tutta la sua narrativa un interessante taglio semi-saggistico (cfr. Crick 19), volta cioè alla ricerca di intuizioni immediatamente applicabili. Vi è un residuo di tempo narrativo che comprende la breve ribellione e la caduta di Winston, ma fin dall’inizio è segnato insistentemente come una causa persa e risulta in una tensione narrativa limitata su come la nostra coppia innamorata se la caverà quando verrà scoperta (la risposta è: molto male). Il tempo è mostrato come completamente sotto il dominio dell’oligarchia, la quale falsifica il passato e preclude qualsiasi futuro alternativo, in modo che rimanga solo un presente perpetuo, ristretto e cupo. È un tempo oppressivamente collettivizzato

sia intensionalmente che estensivamente, sostenuto e di fatto consustanziale con la guerra permanente e con i bombardamenti che colpiscono i civili, non permettendo alcun altro tempo privato, se non come inganno e trappola – una stasi da incubo senza inizio né fine, una sorta di eternità satanica congelata e disgustosa. Tornerò su questo nella mia conclusione su *NEF*.

Più notevole è la ricca varietà di spazi, che vanno dal repulsivo grigiore della vita quotidiana in Oceania (e, si suppone, in qualunque altra parte del globo, se non peggio lungo le linee del fronte) a una piccola isola arcadica di privacy e sesso per la coppia erotica, in due varianti magistrali: la variante originaria campagnola di una piccola radura nel bosco (*NEF* 136-45) e la variante cittadina della stanza sopra il vecchio negozio di antiquariato. Entrambe si rivelano essere non una vera alternativa, in un duplice senso: in primo luogo, poiché il *locus amoenus* nascosto (cfr. Curtius 183 e segg.) è qui profondamente plasmato da un odio estremo nei confronti dell'oligarchia, che infatti fornisce un elemento principale per l'attrazione di Winston per la peccatrice Julia in quanto ribelle; e, in secondo luogo, perché sono apparentemente oasi deliziose ma in realtà traditrici, doppi sinistri e corrotti dell'antica fuga pastorale e dell'isola benedetta o almeno sessualmente magica – o addirittura del Paradiso Terrestre –, descritti da Omero a Shakespeare.

Quello della radura nel bosco è un meraviglioso episodio di *NEF*, ma mi sembra che la storia abbia dimostrato che il suo punto politico motivante – ovvero che la repressione politica necessita anche della repressione sessuale – sia errato, più adatto al regime cattolico tanto odiato da Orwell, o addirittura a uno puritano, che al capitalismo capillare che insinua violentemente il profitto in ogni manifestazione della vita. A mio avviso, le orge sessuali di Aldous Huxley promosse dai governanti corporativi fordisti di *Brave New World* sono una scelta migliore per l'insieme di elementi da estrarre dalla realtà e fissare nel testo. Tuttavia, gli episodi d'amore di Orwell, e poi l'anti-Arcadia finale delle stanze di tortura orribili e repellenti, si basano su due delle sue convinzioni più solide. La prima è che la "decenza" tra le persone sia indispensabile per qualsiasi sistema sociale tollerabile; sono d'accordo con questo principio democratico borghese, pur sottolineando, primo, che sia stato spesso usato per imporre l'ortodossia bigotta, e secondo, che questo modesto inizio in una democrazia popolare più ampia sarebbe accompagnata da una mezza dozzina di altre virtù (per esempio, la solidarietà). La convinzione corollaria di Orwell era quindi che la decenza – a partire dal rispetto per la vita umana, chiaramente violato nei massacri di Stato e nelle torture – fosse decaduta in Inghilterra e nel mondo dopo la Prima Guerra Mondiale. Ancora una volta sono d'accordo: qualsiasi possibile avanzamento verso una democrazia popolare o comunista deve sicuramente incorporare un pieno annullamento della feroce e spietata concorrenza capitalistica scatenata nel corso delle incessanti guerre mondiali, ora nel loro secondo secolo. È pur vero che questo orientamento di Orwell era anche una nostalgia molto idealizzata per i suoi giorni d'infanzia Edwardiani (aveva undici anni quando scoppiò la Prima Guerra Mondiale) che includevano un ragionevole rispetto per l'intelletto nonché l'accesso alla natura per lo più incontaminata riservati alla classe media di una società pacificata dai lussi economici dell'impero – ad eccezione del 30% circa della popolazione

“in estrema povertà” la cui massiccia ondata di scioperi fu interrotta solo dalla Guerra Mondiale (Rose 30). La disgregazione dell'impero e della decenza era un componente centrale della posizione internamente contraddittoria di Orwell, che può essere intravista nella sua meravigliosa designazione di Swift come un “anarchico tory” (*CEJL* 4: 216). Tornerò su questo in una sottosezione separata.

### 2.13.

In sintesi, il paradigma di *NEF* ha tre principali filoni concettuali o proposizionali (si veda *W-A* 99-100): divisione del mondo in tre Stati perpetuamente in guerra (profetico del presente, anche se fin troppo monolitico); tirannia interna senza soluzione di continuità in ciascuno Stato, governato da oligarchie al di là del capitalismo o del socialismo (efficace, ma il più semplice da falsificare in retrospettiva); assunzione del controllo del pensiero tramite sistemi di comunicazione propagandistici elevati a modalità centrale di dominio accanto alla polizia segreta e alla tortura (il punto più forte, e quello che meglio è resistito al passare del tempo). [8]

## 2.2. Analisi sintagmatica: La composizione come visione limitata

### 2.21. Composizione

La procedura standard utilizzata da Orwell nella narrativa è quasi-empirica. Egli inizia presentando una singola esperienza (o una serie di esperienze) e poi argomenta a partire da esse – nei suoi termini, prima il come e poi il perché. Questo sembra induttivo, ma non lo è affatto, poiché la scelta sia di cosa che di come presentare è prevalentemente modellata dalla posizione autoriale, dalle sue intuizioni e punti ciechi, nei casi fruttuosi ben integrata con l'osservazione verosimile, ma nei casi sterili pura ideologia. In termini macro-composizionali, la descrizione e la spiegazione sono spesso poco coerenti: anche in *Homage to Catalonia* le esperienze biografiche sul fronte dell'Aragona includono un capitolo centrale che discute della politica di quella guerra, e poi si passa al suo ritorno a Barcellona dove la verità di tali politiche infine emergerà, integrando le due direzioni. Questa procedura “ondulatoria” (cfr. Woodcock in *W-CE* 164-67) tra due registri testuali a volte è incerta o frettolosa e a volte è utilizzata per il loro reciproco rafforzamento. Inoltre, la pura descrizione arriva solo fino a un certo punto nel testo, e “mentre Orwell è sempre ansioso [...] di fornire un'apertura che coinvolga immediatamente il lettore, è così poco preoccupato delle sue conclusioni che più spesso di quanto non si dica finisce con un anticlimax” (*idem* 166), evitato solo in *Catalonia* e *Animal Farm*. Il verdetto del suo amico Woodcock è, un po' duramente, quello di un “fallimento della struttura generale nei suoi libri” (*idem* 169). L'autore stesso ha riconosciuto difetti non meglio specificati in *NEF*, definendolo “una buona idea rovinata”, e persino ammettendo: “L'ho incasinata [*ballsed it up*, NdT] un po', in parte a causa della mia malattia mentre la scrivevo [...]” (Crick 551 – il mio dizionario riporta che questa espressione gergale significa “fare qualcosa male, commettendo molti errori”). Un “fallimento generale” sarebbe applicabile a *NEF* se fosse un romanzo che mira a personaggi

“completi”, ma nonostante la sua ricchezza di acute osservazioni, non lo è – né Orwell sarebbe stato capace di scriverne uno. Ha una struttura compositiva goffa e spezzata, e la questione aperta è a mio avviso fino a che punto questo difetto venga compensato, primo, da connessioni poetiche, e secondo, da ciò che Orwell ha colto nel segno all’interno dell’aspettativa del genere utopico straniante. La mia tesi è che sia compensato in buona parte, ma non completamente – sia a causa della malattia di Orwell e della fretta nella scrittura, sia in modo più significativo a causa della cecità ideologica.

*NEF* consiste in una sequenza naturalistica di eventi descrittivo-esplicativi che potrebbero essere chiamati “la storia di Winston” (1) e un secondo tipo di testi, esso stesso diviso in due, quelli pienamente esplicativi degli “estratti di Goldstein” (2a) e l’Appendice “Principi di Neolingua” più una nota a piè di pagina che li introduce (2b). Nella critica della fantascienza, i due testi non diegetici sarebbero entrambi individuati come enormi “*info-dump*”. Un *info-dump* si verifica quando una storia straniante deve – per essere compresa – spiegare il suo mondo, i suoi agenti e le ragioni delle loro azioni in modi che non si adattano pienamente o affatto alla trama realistica standard degli eventi e delle discussioni tra gli agenti narrativi, e sono dunque spesso inseriti come estratti da una futura Enciclopedia Galattica, un “Diario del Capitano” di *Star Trek* o simili. L’uso di due registri testuali diversi, di una composizione spezzata e di *info-dump* è stato inaugurato da *Utopia* di More, che affrontava gli stessi problemi narrativi della successiva fantascienza: riconciliare il viaggio diegetico in un mondo completamente alternativo alla comprensione dei lettori. Sia la giustificazione realistica sia la presunta paternità dei due testi non-narrativi di Orwell sono piuttosto complesse.

Gli estratti di Goldstein sono abilmente giustificati come un falso creato dal Partito Interno, probabilmente in parte da O’Brien stesso, ma funzionano principalmente come compensazione indispensabile per il fallimento autoriale nel discutere il “perché” di Oceania e rimangono con tutto il loro peso come l’unica spiegazione disponibile nel testo. Sebbene in Oceania questi siano vietati in quanto dissidenti, sono testi profondamente complici del sistema dominante, e ne argomentano la sua possibilità e ineluttabilità. I testi di Goldstein sono in alcuni punti interrotti in modo un po’ rozzo dalla breve discussione di Winston con una Julia annoiata; ho avuto l’impressione che fosse una sorta di scongiuro apotropico affinché il lettore medio non si annoiasse troppo. Vale a dire, l’esattezza di “Goldstein” è esigente nella sua visione hobbesiana ciclica e cinica: la desolazione della storia vista semplicemente come lotta di potere dove i governanti potrebbero cambiare (ma non lo fanno più), mentre i governati necessariamente sono sconfitti.

Per quanto riguarda l’appendice sulla Neolingua, forse importante quanto il resto del libro, non viene specificato alcun autore o autori – non c’è da meravigliarsi, è realisticamente incompatibile con l’atmosfera e l’ambientazione di Oceania. È annunciato da una strana breve nota a piè di pagina all’inizio del libro, che riporta “La Neolingua è la lingua ufficiale di Oceania” e poi fa riferimento all’Appendice. Il punto di vista narrativo non è lo stesso della storia di Winston poiché è, come nel filone di Goldstein, “consapevole del suo pubblico”, utilizza il tempo passato (Sanderson 588, di cui accetto la lucida argomentazione) e si colloca da qualche

parte tra il 1984 e il 2050; tuttavia è a mio avviso indifendibile assumere che vi sia una qualche trama profonda di Orwell che con questo dovrebbe aggiungere una prospettiva completamente diversa alla storia di Winston, postulando un lieto fine collettivo nel futuro. È vero, Orwell ha individuato una procedura simile in *The Iron Heel (Il Tallone di ferro)* di London e forse aveva qualche idea simile all'inizio del suo scrivere. Ma, nella sua scelta di una prospettiva totalmente nera, il filone della Neolingua sembra piuttosto uno sforzo parallelo brillante, sebbene difettoso e composizionalmente dislocato, che sarebbe potuto benissimo costituirsi come un saggio satirico separato. È mosso dalla medesima indignazione, ma collegato al filone della trama principale solo lateralmente, ogni qualvolta entrano in gioco le politiche linguistiche o (una sola volta) quando Winston viene menzionato per nome. Il filone della Neolingua mostra una potente e centrale percezione dell'uso politico delle forme linguistiche, cristallizzandosi principalmente nei neologismi *portmanteau*. È anche internamente incoerente; come nota Williams (W-A 98), oscilla in modi forse momentaneamente efficaci ma illogici tra la postura temporale dello storico che osserva dall'alto simile a Goldstein (“È della versione finale perfezionata [...] che ci occupiamo qui”) e dell'autore indignato (“[...] molte frasi di Neolingua [...] sarebbero appena intelligibili per un parlante inglese *dei nostri giorni*” – corsivo di DS). Inoltre, è basato su una nostalgia conservatrice e da essa pervaso: un tempo, sembra (nell'infanzia di Orwell?), la lingua era “senza alcun silenzio o cancellazione propria, senza alcuna storicità, prima di essere così degradata; e ‘bipensiero’ descrive lo stesso processo nella sfera di [...] un modo di pensare che deve anche essere stato una volta fuori dalla storia [...]” (McManus 98). Tuttavia, ciò non nega le brillanti intuizioni presenti, per esempio, nei tre slogan politico-ontologici della forma “A è B”. Questi si sono dimostrati durevoli.

Gli altri due testi, il filone prevalentemente descrittivo di “Winston” e quello pienamente argomentativo di “Goldstein”, sono uniti dal tono realistico credibile, ribelle, più o meno stanco, ma precisamente mirato. È il tono di un protagonista direttamente coinvolto ed esperto. Winston è un sofferente indignato, un *homme moyen sensuel* afflitto che anela a un po' di pace e di modesto conforto, mentre Goldstein è il tentativo interrotto di Orwell di assumere una prospettiva indignata; entrambi sono – nel senso di Bakhtin – monologici, così come gli agenti in entrambi sono monadi opache l'una all'altra, relazionandosi solo su una scala di potere (anche se la sotto-trama sessuale potrebbe essere un calcolo felicifico benthamiano). Definirei il tono come neo-swiftiano tradotto nel giornalismo di alto livello dell'inizio del XX secolo; è necessariamente più variegato di quello di Swift, in un mondo molto più grande e complicato, ma ha lo stesso tipo di disgusto inventivo e controllato che si scarica in un'osservazione limpida e acuta di un mondo semantico vissuto (o piuttosto asemantico?). Questo tono è l'unico elemento comune dei tre testi di *NEF*. Tuttavia, Orwell non sa più esattamente dove si trova il suo lettore, per cui il disgusto spesso si dissolve nel pessimismo e nel fatalismo di Winston, o è mascherato come una serie di mini-fatti, o è nostalgia conservatrice (da cui persino il saggio sulla Neolingua non è esente).

La storia di Winston, la spina dorsale della trama, si muove in modo ondulato dentro e fuori diverse interazioni: prima con il suo diario, un *alter ego* spesso

testimone oculare in terza persona, poi con Julia, e infine con O'Brien, la figura paterna traditrice (cfr. McManus 95). Prosegue attraverso e per mezzo di due componenti emotivamente intrise e contagiose: *disgusto passivo* e *sensò del destino*. Ha un sottotono lamentevole e funereo che annuncia una fine assolutamente inevitabile per Winston – e per Julia, anche se di lei non vediamo la fine – ma anche per tutti gli sforzi umanistici di comprensione e decenza; in questo senso Winston è, per un sarcastico O'Brien, “l'ultimo uomo” (NEF 309-10). La principale connessione o rinforzo poetico di questo filone è la ripetizione incrementale della filastrocca “Oranges and Lemons”, mentre il disgusto esistenziale passivo trasuda da tutto ciò che vediamo attraverso Winston, compresa la sua bassa autostima. Il procedimento o dispositivo (*priëm*) delle sofisticate ricorrenze di presagio che costruiscono un *climax* deriva dalla poesia lirica, della quale Orwell era un buon conoscitore e un praticante ragionevolmente abile, al punto di apprezzare un giovane Dylan Thomas (sebbene l'ostinazione ideologica lo rendesse cieco di fronte al giovane Auden). Nonostante tutta la loro tetra naturalità, questi potenti elementi in NEF stabiliscono una distanza sia da un romanzo realistico che da una vecchia storia utopica che si basa su un *unico* punto solido – ad esempio il comunismo e l'assenza di oro di More. Questo fa parte di un più ampio cambiamento modernista, forse meglio espresso dal grande romanzo di John Berger *G.* come “Mai più una singola storia sarà raccontata come se fosse l'unica” (133), ma segnalato già dalle ricomposizioni delle voci e degli spazi narrativi in *A Modern Utopia* di Wells e *Noialtri* di Zamyatin, e sfociando nell'“utopia ambigua” di Le Guin così come nell'“utopia critica” di Moylan e poi nella “distopia critica” (nel suo *Demand and Scraps*). D'altra parte, la distopia qui è immensamente rafforzata dalla credibilità realistica minuta, che potrebbe essere il principale contributo di Orwell a questo genere e che ha avuto una grande influenza negli anni '50 e '60.

Così la composizione di NEF è multipla e spezzata, con complesse interazioni tra i filoni, che ricordano la più nota Grande Antenata *Utopia*.

## 2.3 Comprendere NEF

### 2.31 “Anarchismo Tory” come visione fertile ma limitata

Cosa significa anarchismo Tory? Discutendo di Swift, Orwell scoprì che significava “disprezzare l'autorità pur non credendo nella libertà e mantenere una visione aristocratica pur vedendo chiaramente che l'aristocrazia esistente è degenerata e spregevole [...], [e non essere in grado] di credere che la vita [...] possa essere resa degna di essere vissuta” (CEJL 4: 216-17). Nonostante il forte sentimento di amore/odio ivi coinvolto, Orwell rivendicò questa definizione fin dai primi tempi (Crick, *George* 174, 205, 211, e *passim*), e credo che sia stata una sua posizione duratura, anche se non l'unica. [9] Per Orwell significava, in senso positivo, una feroce e incessante opposizione alle idee e pratiche dominanti in nome della conservazione dei valori del passato, come la fiducia nell'esperienza personale – da cui la sua ammirazione per Joyce e Henry Miller – e che fu spesso inflazionata a modello puro, ben oltre ciò che in passato era effettivamente accessibile per la maggior parte delle persone e nella maggior parte dei tempi. In

senso negativo, è invece un'incapacità di vedere come i presunti valori del passato potrebbero essere integrati in un futuro realistico per la società, poiché la classe dirigente attuale del Regno Unito è degenerata e nessuna alternativa radicale (che Orwell cercava disperatamente dalla fine degli anni '30) si è dimostrata praticabile, solo è costante la minaccia di nuove oligarchie. La base fondamentale di tale quasi-anarchismo – che *NEF* ha colto perfettamente, anni luce avanti rispetto a chiunque altro nella prosa inglese – è la miseria e la desolazione dei poveri sotto un regime di guerra perpetua. Orwell, in parte adottando le idee di Burnham/Trotsky, lo ha espresso magnificamente nel capitolo di Goldstein “La Guerra è Pace”:

Il problema era come mantenere in moto le ruote dell'industria senza tuttavia che si accrescesse la reale ricchezza del mondo. I beni dovevano essere prodotti, ma non dovevano essere distribuiti. Ed in pratica, l'unico modo di raggiungere quel risultato era di mantenersi perpetuamente in guerra.

L'atto essenziale della guerra non consisteva tanto nella distruzione di vite umane quanto nella distruzione dei prodotti del lavoro umano. La guerra è, essenzialmente, un modo di fare a pezzi, di dissolvere nella stratosfera ovvero di sprofondare negli abissi del mare, quei materiali che altrimenti si sarebbero potuti usare per render più comoda la vita delle masse, e quindi, a lungo andare, renderle anche più intelligenti. (NEF 220)

In breve, come sapevano bene Rousseau e Madison, la guerra viene condotta per dominare il proprio popolo così come, se non piuttosto che, i territori nemici.

Naturalmente, la tesi centrale di Goldstein, secondo cui potrebbero esistere tre “economie autosufficienti” in questo mondo senza bisogno di guerre per i mercati e le materie prime, è palesemente errata, il che invalida l'intero sistema di *NEF*. E oggi, la tesi “La Guerra è Pace” è ripetuta assiduamente dal governo degli Stati Uniti e da tutti i media allineati dagli anni '90 in poi – sebbene, dal momento che l'assetto attuale non è ancora perfettamente fascista, di solito viene espresso al contrario, “La Pace è Guerra”. È necessario quindi individuare, come in *NEF*, un nemico minaccioso – dopo il cosiddetto comunismo sovietico, sarebbero prima le droghe poi il terrorismo, e in secondo luogo la Russia, la Cina o l'Iran.

I punti ciechi in *NEF*, indipendentemente dal descrivere il suo autore come anarchico tory o meno, riguardano a mio avviso due questioni piuttosto centrali. La prima è, come ho suggerito a proposito della storia d'amore, una visione limitata e distorta delle donne e della femminilità, se si vuole del *yin* femminile rispetto al forte ma piuttosto limitato *yang* maschile di Orwell. Questo ovviamente non riguarda semplicemente la complementarità di maschio e femmina (come nei rapporti sessuali in *NEF*) ma anche tutte le relazioni umane – e per il Taoismo persino per quelle naturali – intese come inverno e ombra rispetto a estate e luminosità, o sinistra rispetto a destra, o disordine e ordine nella sociopolitica. Quest'ultima coppia sembra sia ciò a cui Orwell stava interessandosi con l'anarchismo tory; tuttavia, egli non riuscì mai a trasformare l'ostinata resistenza e il disgusto swiftiani in un orizzonte coerente e liberatorio. Sapeva imitare bene lo stile semantico di James Burnham o Andrés Nin (cfr. Crick, *George* 365), e conosceva bene ciò che odiava e respingeva fino ai dettagli – come nella famosa lista di “Inside the Whale”



che va dai campi di concentramento ai film di Hollywood e al cibo in scatola. Tuttavia, il suo tentativo “Goldsteiniano” di una panoramica teorica inizia con un solido *che cosa* – che è più di quanto fece una grande maggioranza di persone del suo tempo – e finisce però in un *perché* improvvisato e incredibile: non è solo la Psicopolizia che impedisce a Winston di leggere le conclusioni di Goldstein, è lo stesso Orwell che qui fallisce.

Il secondo punto cieco o buco in *NEF*, causato dal conservatorismo anarchico che nega ogni forma di speranza, è una visione sostenibile del potere della classe dirigente. I filoni testuali separati sono sintomi di ciò che Williams ha individuato essere una visione profondamente scissa, che potrebbe essere identificata come *il rivoltarsi contro i governanti ma senza credere nel successo della rivolta*. Per cominciare, Orwell segue il suo compagno socialista radicale (e *Little Englander*) William Morris nel disprezzare sia l’economia sia la produzione di massa: queste sono, in Goldstein, semplicemente presupposte esistere da qualche parte (forse nelle caverne sotterranee come in *News from Nowhere?*). [10] All’inizio del testo di “Goldstein” viene introdotta una visione della storia specificamente anti-marxista: laddove il *Manifesto del Partito Comunista* inizia (insieme alla nota a piè di pagina di Engels, presente in tutte le sue edizioni dal 1888) con “tutta la storia scritta [della] società finora esistita è la storia della lotta di classe” (Marx ed Engels 14), che altrove è spiegata come binaria, sul modello di “borghese contro proletario” – Orwell inizia con un progetto deviante: “Nel corso del tempo storico [...] ci sono stati tre tipi di persone nel mondo, gli Alti, i Medi e i Bassi” (*NEF* 213). Ma il suo testo poi nega qualsiasi status attivo agli stolti Bassi, e la ricca dicotomia marxista di oppressore contro oppresso è ridotta a quella nuova dei Medi contro gli Alti, o intellettuali e impotenti contro potere cinico. Come Orwell ha sostenuto a proposito della distopia di Ernest Bramah *The Secret of the League*: “la classe media [...] immaginava erroneamente di essere minacciata dal basso e non dall’alto” (*CEJL* 2: 32).

L’assenza di economia implica in *NEF* l’assenza di fusione tra classe e interesse economico e, infine, l’assenza di lotta di classe. Come ho menzionato in 2.11, i lavoratori maschi sono clamorosamente assenti da *NEF*; questo punto letteralmente cieco si estende al capitalismo a livello di spiegazione concettuale.

Qui sorge un problema insolubile derivante dalla mancanza di solidarietà tra l’intellettuale e il lavoro dei “milioni di salariati” dal quale – come Orwell ha spesso ripetuto – dipende il suo status (limitatamente) privilegiato. Il talento di Orwell ha un aspetto “anti” di classe dominata e indignata, ma come l’ha perfettamente definito, è una visione dallo “strato inferiore dell’alta classe media..., uno strato da squallida superiorità (*shabby-genteel*) vicino al reddito minimo di £300 all’anno” (*Road* 112). In *NEF*, questa visione dimentica che al di sotto c’è un’altra classe, ancora più bassa, che si rifiuta di vedere – perfino nella citazione riportata sopra su Bramah, quelli “sotto” sono senza volto! – i proletari [11]. Questa visione utilizza eventi naturalistici della scuola che va da Dickens a Wells e Gissing: “in preciso dettaglio, il senso di un clima, un’atmosfera, viene creato in modo memorabile. [...] La classe [...] è descritta principalmente in termini di differenze e snobismi nell’accento, nell’abbigliamento, nei gusti, nell’arredamento, nel cibo” (*W-O* 23).

Ma la classe non è mai vista in termini di sfruttamento del lavoro: si notano solo le sue manifestazioni empiriche e, in seguito, il suo potere trascendentale e transstorico. La storia di Winston è interamente costruita su un *enorme conflitto binario ineguale* di un solitario malaticcio contro uno Stato totale:

... da un lato il regime e il suo successo, dall'altro l'uomo, solo lui, con la sua rabbia, il suo dolore e la sua disperazione. Non c'è nulla al di fuori di lui che possa essere rappresentato in modo positive... Il romanzo non ha alcun contenuto da offrire alla sua ribellione, se non il semplice fatto della ribellione stessa. (McManus 95) [12]

Ne consegue che *il potere, come avversario costitutivo e onnipervasivo di un intellettuale razionale ma impotente, deve essere (in primo luogo) irrazionale e (in secondo luogo) invincibile*. Contrariamente a tutta la storia registrata, la ragione del potere diventa il potere. Non una ragione sociopolitica ma una psicologia eterna o "naturale" è in *NEF* la ragione della fame di potere e del sadismo (Orwell accusava il *Brave New World* di Huxley di ignorarli). [13] Questo è del tutto insostenibile come spiegazione della classe dirigente, sia secondo Weber sia secondo Marx, né mi sembra una sufficiente psicologia di classe.

*Tavola Lévi-Straussiana delle Opposizioni*

RISULTATO/QUALITÀ	QUASI-CLASSE	ORIZZONTE DEI VALORI
SUCCESSO, VITTORIA	Partito Interno (gli oppressori)	Potere Irrazionale
FALLIMENTO, SCONFITTA	Winston (l'oppresso)	Intelletto ( <i>come e perché</i> )

Il predecessore immediato dal quale Orwell si è molto ispirato per quanto riguarda il potere fu la discussione nel Philomath club di *The Iron Heel* di London, dove il principale portavoce capitalista dichiara: "Siamo al potere [...] È il re delle parole – Potere. Non Dio, non Mammona, ma Potere" (384). Questo nietzscheanesimo di seconda mano è stato rafforzato dalle letture di Orwell nei testi di Borkenau e Burnham. Da qui scaturisce la verità finale di O'Brien sul Partito Interno nella sua diatriba nella scena di tortura, diretta tanto contro Marx quanto contro Jefferson: "Non ricchezza o lusso o lunga vita o felicità: solo potere, puro potere.... L'oggetto del potere è il potere." (*NEF* 302). Questa "inevitabilità della volontà di potere in ogni intellettuale politico" ha alimentato direttamente la repressione dei dissensi negli USA e in altri paesi, e indica la profonda parentela dell'antiutopia con l'anti-intellettualismo reazionario (Wegner, *Imaginary* 227, si veda anche Jameson, *Archaeologies* 171).

Certamente, Orwell era in dubbio da anni se l'oscurità totale stesse per giungere: "Alcuni giorni so che è impossibile, altri giorni so che è inevitabile" (*Coming Up for Air* 160, citato da Crick, *George* 371, e cfr 370-86). Ciò che conta è che, mentre scriveva *NEF*, optò per l'inevitabilità, per un futuro completamente "occluso" (Wegner, *Imaginary* 124 e 255). La sofferenza in nome degli impulsi per la decenza

e la conoscenza permane, ma è lasciata a rimbombare in un vuoto sociale. Come lui stesso ha espresso al meglio contro Burnham, “*Il culto del potere offusca il giudizio politico perché porta, quasi inevitabilmente, alla convinzione che le tendenze attuali continueranno*” (CEJL 4: 174, corsivo di DS – si vedano le altre ottime obiezioni di Orwell in 164-81). In *NEF* lo ha dimenticato, ma dobbiamo giudicare questo testo a partire dall’ intuizione citata.

In sintesi, Orwell è debole e piuttosto erratico nella visione sinottica dall’alto, ciò che Brecht chiamava “gli eventi dietro gli eventi” – e quindi sulla struttura. Inoltre, l’affinità con Swift si estende al frequente tendere di Orwell verso gli estremi e all’uso dell’iperbole: “tutto o niente” (Rees 103-04)! Le sue oscillazioni binarie tra gli estremi possono portare o a una neutralizzazione reciproca o a una lingua biforcuta. Neutralizzazione e stallo: il talento ribelle genera ribellione, la predilezione iperbolica e anarchica genera il fallimento assolutamente inevitabile della ribellione. Oppure: da un lato, il suo ideale di socialismo democratico significa “un completo abbandono dell’atteggiamento di vita tipico della classe superiore e del ceto medio” (*Road* 146), dall’altro, la logica narrativa di *NEF* è costruita sull’impossibilità che ciò accada (cfr. Wegner, *Imaginary* 190-91), mentre il sistema è chiamato in modo infelice Ingsoc (socialismo inglese – Orwell a momenti credeva non meno che “il nazionalsocialismo fosse una forma di socialismo,” CEJL 2: 25). [14] Lingua biforcuta: come Jameson ha evidenziato, in *NEF* “la premessa – che nessuna scienza o pensiero reale sia possibile – è contraddetta dalla pura perfezione scientifica della macchina anti-utopica della sorveglianza statale che viene poi messa in servizio come spiegazione causale proprio per quello [...] stato di cose in cui nessuna scienza è possibile” (*Seeds* 58). O ancora: in parallelo con l’orrore spesso ben motivato, Orwell, dopo il 1936, aveva sviluppato una tendenza alla fuga verso la credenza, simmetricamente estrema e piuttosto folle, nella rivoluzione socialista immediata come, per citare un esempio tra tanti, la sua profezia sul maggio 1942 come imminente “rivoluzione o disastro” nel Regno Unito (CEJL 2: 214) – il che non fa che sottolineare il suo essere francamente impreparato per tali questioni.

Sfortunatamente, nel testo esistente di *NEF* l’alternativa del disastro, aiutata dalla sua malattia, ha completamente dominato Orwell. È molto lontano dalla chiarezza cristallina di Zamyatin, che utilizza una narrazione altrettanto vigorosa, anzi più coerente, per dimostrare che non può mai esserci una “rivoluzione finale” – né, *a fortiori*, una contro-rivoluzione finale (cfr. Suvin, *MOSF* 283-87).

Senza dubbio, rimangono in *NEF* grandi punti di forza: in primo luogo, nel disgusto, accompagnato dalla nostalgia per ciò che è stato perduto: “il senso elegiaco della perdita del passato e l’incertezza della memoria” (Jameson, *Archaeologies* 200). In secondo luogo, laddove la sua tematica era molto limitata, la sua abilità testuale era penetrante. La migliore sintesi che conosco è di Woodcock:

Le sue descrizioni sono magnifiche; i suoi argomenti polemici, anche quando presentati nei momenti sbagliati, sono sempre estremamente leggibili; ognuno dei suoi libri raccoglie episodi che la maggior parte degli scrittori darebbe anni della propria vita per avere scritto; il suo stile, nel senso più stretto il suo modo di usare le parole, è inimitabile. (*W-CE* 172).

*NEF* è stato scritto per stordire; stordisce ancora.

Tuttavia, oggi Orwell potrebbe, dopotutto, dare un colpo di coda. Esiste una scusa secondaria importante, sebbene non sufficiente, per l'errore di Orwell: *la lunga durata dell'ascesa del fascismo oggi*. Egli aveva notato molto bene che i nuovi amorali detentori di potere dell'epoca delle Guerre Mondiali avevano abbandonato i sostegni religiosi tradizionali e adottato un monofonico neo-nietzscheanesimo. Tale Volontà di Potenza è pienamente presente nella teoria fascista della Razza Superiore, mentre lo stalinismo ha dovuto indossare una maschera che presentava l'idea leninista originale di farlo da guida "per il beneficio delle masse mondiali" (nel dialogo finale, O'Brien rifiuta beffardamente l'opzione stalinista e afferma quella nazista). Un esempio significativo, valido ancora oggi: "la re-istituzione della schiavitù. [...] I campi di lavoro forzato in tutta Europa e Nord Africa [...] sono semplicemente schiavismo dei corpi (*chattel-slavery*) con condizioni probabilmente peggiori di quelle che vi erano nelle piantagioni di cotone americane" (*CEJL 2: 259* – Orwell non aveva ancora conosciuto la schiavitù da debito). La devoluzione della politica capitalista verso il fascismo è, senza dubbio, un evento essenziale dell'epoca di Orwell e poi del post-1990, e lui è stato uno dei primi a trarne le conseguenze – sfortunatamente, senza integrare nella politica del potere una critica dell'economia politica, conseguenze erano quindi genuinamente preoccupate ma mal approfondite e alla fine sbagliate. Come i nazisti abbiano raggiunto una simbiosi confortevole con il grande capitale o come gli stalinisti lo abbiano sostituito con un apparato statale in crescita non è mai stato di interesse per Orwell. La sua visione è di un mondo governato dal Satana dei Manichei, e noi siamo perduti. L'intellettuale indipendente della classe medio-bassa non può vincere contro i grandi apparati di massa.

### **2.32 La trappola del totalitarismo**

Ancora una nota autobiografica: il secondo testo che scrissi nel nostro campo fu una breve indagine del 1958 sulla fantascienza e le utopie intitolata "Un marinaio sull'albero", ispirata dal mio recente incontro con Zamyatin. Seguendolo, argomentai che ciò che i censori stalinisti classificavano come letteratura "nociva", dal momento che esplorava nuovi e sconosciuti terreni, è invece indispensabile per il socialismo poiché sfida la "calcificazione, la sclerosi, la crosta, il muschio, la quiescenza" (Zamyatin 109). Una dozzina di anni dopo, spiegai pienamente questo concetto in pagine a lui dedicate, prima in un articolo e poi nel mio *MOSF*, sostenendo che la sua non era un'antiutopia antisovietica, ma principalmente un terribile avvertimento distopico da parte di un rivoluzionario che credeva di far meglio dei bolscevichi, contro la perdita della libertà sia in Europa occidentale che orientale. Questa posizione, decisamente marxiana, è alla base anche del mio libro sulla Jugoslavia socialista (si veda il suo aspetto teorico in Suvin, "15 tesi").

In questo contesto, sto ora sostenendo che il modello centrale per la società totalmente controllata e militarizzata di *NEF* sia un amalgama instabile e incoerente tra il sistema nazista e ciò che Orwell percepiva come la Russia stalinista, con alcuni elementi dell'Inquisizione cattolica (i proletari non sono mobilitati ma inondati di

propaganda) e altri spazi-tempi aggiunti. L'influenza nazista spiega le caratteristiche centrali sia del potere fine a se stesso (in Germania senza dubbio mascherato dalla falsa scienza nazionalista del razzismo, per la quale Orwell non mostrava alcuna curiosità) sia dell'assenza di vie di fuga, mentre l'influenza stalinista è evidente nel rapporto Grande Fratello vs. Goldstein – la relazione Stalin-Trotsky – così come in molti altri dettagli minori. L'immagine di “uno stivale che schiaccia un volto umano”, usata con grande effetto in NEF, caratterizzava la marcia dell'oca nazista in *The Lion and the Unicorn* di Orwell (citato in Crick, *George* 404). Da un testo di Orwell sui nazisti (*CEJL* 2: 259) deriva anche il “mondo da incubo in cui il Leader, o qualche cricca al potere, controlla non solo il futuro ma anche il passato. Se il Leader sostiene a proposito di un certo evento che ‘Non è mai successo’ – bene, non è mai successo. Se dice che due più due fa cinque – bene, due più due fa cinque”; ma poi lesse anche il resoconto oculare di Eugene Lyons di una Mosca inondata di luci che proclamavano “2+2 = 5” (che in realtà significava una cosa completamente diversa, cioè che il piano quinquennale sarebbe stato completato in soli quattro anni). La fusione dei due elementi in “totalitarismo” fu potentemente sostenuta e validata dalla localizzazione in un’Inghilterra impoverita, intrisa delle percezioni sensoriali degradate e logore dai romanzi e degli articoli di Orwell scritti dopo il 1929. I paraocchi della Guerra Fredda hanno occultato il fatto che Oceania sia nella sua descrizione principalmente un’Inghilterra da incubo degli “strati inferiori” della Grande Depressione, composta perlopiù da “tutto ciò che lui odiava e disprezzava nei suoi stessi dintorni” – la sporcizia, la monotonia e il grigiore del sobborgo industriale inglese, il razionamento del cibo e il controllo governativo nella Gran Bretagna della Seconda Guerra Mondiale, i giornali spazzatura, la pesante propaganda governativa in bianco e nero, ecc. (si veda Deutscher in *W-CE* 126; il Ministero della Verità è una BBC iperbolica con in più il Ministero del Cibo dove lavorava la moglie di Orwell – si veda Crick, *George* 434). Questo elemento fu rifunzionalizzato come un orizzonte inescapabilmente chiuso, dominato da una cruda miscela di violenza coloniale britannica, nazista e stalinista, ma con la persuasività del lavaggio del cervello cattolico medievale e quello della pubblicità di massa statunitense (per il primo, cfr. Wegner, *Imaginary* 201).

Ciò nonostante, l'orizzonte determinante di NEF si raggiunge con la “sostituzione del comunismo [della variante stalinista, nota di DS] con il fascismo come minaccia totalitaria” all'interno di una scelta postbellica per gli USA – di cui Orwell sapeva ben poco – contro l'URSS (*W-O* 67). [15] La sintesi di Jameson distingue tre livelli di NEF: primo, un'articolazione di ciò che Orwell sapeva o presumeva sulla storia contingente dello stalinismo; secondo, “la sua universalizzazione storica della natura umana in una visione maligna come fame insaziabile e lucida di potere e del suo esercizio; e infine la fissazione veramente patologica e ossessiva su questa congiuntura [...] trasformata in ossessione di tutta la vita” (*Archaeologies* 200). Tutto ciò andava di pari passo con una totale perdita di fiducia nella sopravvivenza della libertà: come scrisse Orwell in seguito alla bomba atomica, “il comportamento politico è in gran parte irrazionale... [II] mondo [*sic!*] soffre di una qualche forma di malattia mentale che deve essere diagnosticata prima di essere curata” (*CEJL* 4: 249; Williams giustamente afferma che è “la conclusione che conta... per capire il suo ultimo lavoro” *W-O* 67).

Tutto ciò equivale alle tattiche della Guerra Fredda promosse a unica strategia possibile e unico orizzonte fatale. Potremmo discutere se le tattiche fossero corrette per gli anni esasperati dalla tensione militare tra il 1946 e il 1951, ad esempio dopo il discorso di Churchill sulla “Cortina di Ferro” che sottolineava che “oligarchie compatte [...] operano attraverso un partito privilegiato e una polizia politica”, con conseguenti epurazioni anticomuniste nei media statunitensi – presto sfociate in pieno maccartismo. La “Oceania” (o la NATO) si trovava a quel punto dello stalinismo di fronte a un’URSS molto indebolita dal devastante spargimento di sangue e dalla distruzione della guerra, eppure militarmente potente, principalmente difensiva ma soggetta a improvvisi slanci militari come il blocco di Berlino Ovest nel 1948-49. Ricordo bene quando nell’autunno del 1948 iniziai il primo anno di studi con calzoni alla zuava e stivali, preparandomi per un’immediata leva in caso di invasione sovietica della Jugoslavia – la distanza dei corpi corazzati sovietici in Ungheria da Zagabria era di 95 km, cioè circa 3 ore. Infatti, negli anni della riconciliazione con Krusciov, Žukov comunicò a Tito che Stalin gli aveva fatto preparare due piani di invasione per la Jugoslavia intorno al 1951; ma poi la tensione si canalizzò nella Guerra di Corea. Ora questo può mostrare perché le tattiche antirusse potevano essere necessarie in un articolo di giornale, ma non tocca affatto il destino inesorabile dell’Inghilterra o del globo per un’intera epoca storica – nell’iperbole di Orwell, la distruzione definitiva di ogni volto umano.

Nel saggio su Swift, Orwell accusava lui e i suoi Houyhnhnm di mancare di qualsiasi nozione “che la vita qui e ora valga la pena di essere vissuta, o che potrebbe essere resa degna di essere vissuta, o che debba essere sacrificata per qualche bene futuro [...]” Giudicava anche che Swift, nel suo “umore permanentemente depresso”, insistendo su malattie e sporcizia, “non inventando effettivamente nulla, stava semplicemente [sic!] lasciando qualcosa fuori. Anche il comportamento umano, specialmente in politica, è come lo descrive, sebbene contenga altri fattori più importanti che si rifiuta di ammettere” (*CEJL* 4: 219 e 222). Sicuramente Orwell conosceva il detto di Orazio “Cambia il nome, e la favola parla di te”.

### **3. Alcune radiazioni da *Nineteen Eighty-Four***

**3.1.** Mi si permetta di fare nuovamente riferimento alla cupa conclusione sulla “Non-Ragione” di Hegel con cui ho aperto questo saggio, principalmente una retrospettiva sulla Rivoluzione Francese da una distanza equivalente alla nostra distanza dalla Rivoluzione Russa tra gli anni ‘50 e ‘90. Il pessimismo per il fallimento è espresso in un linguaggio piuttosto diverso ma è dello stesso tipo di quello di Orwell in *NEF*. La risposta complessiva di Hegel era il viaggio dello Spirito del Mondo, altrettanto fuorviante quanto il totalitarismo di Orwell (che è una sorta di demoniaco nuovo Spirito del Mondo).

Ammetterei che quello di Orwell potrebbe ben essere la migliore immagine propagandistica del “totalitarismo”, ove il denominatore comune di ciò che segue al capitalismo competitivo è lo squallore della vita di massa dominata

e la sofferenza dell'intellettuale dominato – una visione dal punto di vista delle vittime, di molto superiore alle teorizzazioni di Burnham-Arendt-Popper. Ma il concetto stesso fonde aspetti parzialmente compatibili ma anche parzialmente e, probabilmente, totalmente incompatibili, il che è evidente nel fatto che il nazismo o il comunismo (anche quello stalinista) erano nemici mortali. Pertanto, anche la più impressionante immagine, per così dire, umanistica di *NEF* sarà necessariamente carente dal punto di vista narrativo: non può spiegare né da dove venga l'urgenza o la brama di potere assoluto – l'aspetto di Nietzsche che porta al nazismo – né la vittoria totale di chi incarna questa urgenza, la nuova classe dirigente. Può solo presentare in modo persuasivo il suo terribile pedaggio riscosso in miseria e sofferenza. È un libro scritto per sostenere, persuadendo con mezzi sorprendenti, una scelta dubbia dove il medium minaccia il messaggio; un libro tuttavia che funzionò estremamente bene per il “lettore comune”.

Devo qui introdurre una disambiguazione sul significato di Comunismo, seppure attraverso un'analisi approssimativa; l'ho fatta a lungo altrove (“15 Tesi”) e la semplificherò in modo grossolano. Trovo che il termine sia diviso tra due poli opposti, ben esemplificati da un lato dai kibbutzim così come dalla visione di democrazia plebea integrale di Lenin in *Gosudarstvo i revoliutsiia (Stato e rivoluzione)* e, dall'altro, dagli inferni dei campi di concentramento del KGB. Se ciò che si intende è lo “stalinismo realmente esistente” in URSS dopo la fine degli anni '20 e poi nell'Europa orientale dopo il 1944, riconosco che ha portato non solo l'inevitabile centralizzazione e crudeltà di due guerre e l'industrializzazione accelerata per prepararsi a una successiva, ma anche una grande quantità di oppressione evitabile e una oligarchia di piombo rivelatasi inefficiente, che governava senza un chiaro input dal basso. Se mi si permette un altro po' di autobiografia, da giovane attivista ero nella lista nera del KGB come nemico, presumibilmente da liquidare se la Jugoslavia fosse stata occupata. Pertanto, non ho alcun problema ad apprezzare non solo l'arguzia cupa, la scrittura sobria e il taglio satirico, ma anche l'orizzonte politico di *Animal Farm*: è un commento giusto. Ma il comunismo significava anche l'orizzonte di Marx, Luxemburg, Lenin, Gramsci, Brecht, molti grandi poeti e artisti e centinaia di migliaia di persone sinceramente devote alla libertà e all'uguaglianza; e ha portato, immediatamente dopo l'accesso rivoluzionario al potere in URSS, Jugoslavia, Cina, Cuba e in alcuni altri paesi grandi avanzamenti disalienanti: riforma agraria, istruzione accessibile universalmente (compresa l'università), servizio sanitario universale, trasferimento di decine di milioni da tuguri di villaggi a città, sviluppo dell'industria e una grande classe professionale, ecc.

Per concludere sulla confusione tra stalinismo e nazismo: questa è ormai una vecchia questione, e il termine e concetto di totalitarismo è stato molto messo in dubbio nella ricerca, sebbene regni incontrastato nei media subordinati. Nulla di ciò dovrebbe mai negare, come riassumono Ian Kershaw e Moshe Lewin nelle conclusioni del loro libro, che la natura delle oppressioni sia naziste che staliniste fosse la più odiosa, e l'estensione della disumanità e della sofferenza che le due portarono sia effettivamente comparabile l'una con l'altra – così come con il capitalismo selvaggio (che sta ora ritornando) – e risultò in “livelli senza precedenti

di repressione e di tentata indottrinazione, manipolazione e mobilitazione. Ma [...] il termine ‘totalitarismo’ [...] ha poco o nessun potere esplicativo” (Kershaw, in *idem* e Lewin eds. 89). Non arriverei all’estremo di negare una grossa somiglianza tra nazismo e stalinismo (come fanno ad esempio Geyer e Fitzpatrick, 3-21), ma se respingiamo la propaganda della Guerra Fredda, le differenze, in parte basate sul razzismo sistematico nazista, sono almeno altrettanto grandi, probabilmente maggiori (Kershaw e Lewin 3-5, e cfr. anche Kershaw “Totalitarianism”). E poi, il comunismo come fenomeno storico, piuttosto che la perversione stalinista, ha poco a che fare con questo confronto: sostengo che ha una natura di Giano bifronte, un volto giovane ed eutopico e l’altro vecchio e antiutopico, il che esclude una semplicistica approvazione o condanna, in generale o per sempre (Orwell lo fece nel fervore della battaglia). Ogni fase di quel movimento in ogni paese deve essere giudicata nel suo contesto e nei suoi meriti. A mio avviso, il rifiuto totale di un’esperienza storica contraddittoriamente ricca è epistemologicamente e moralmente uguale all’approvazione totale: una mossa irrealistica e disumanizzante.

Infine, il mio disagio narratologico verso *NEF* è associato alla e culmina nella posizione generale di Ernst Bloch sull’orizzonte delle utopie, in una sezione in cui introduce anche per la prima volta il concetto di *Novum* (*PH E*, I: 222-23):

Attenersi alle cose o sorvolarle, entrambi sono errori... Ogni cosa vivente... ha un orizzonte. Un orizzonte interno, che si estende verticalmente, per così dire, nell’oscurità del sè, e uno esterno di grande ampiezza, che si staglia nella luce del mondo... Quando l’orizzonte prospettico viene omesso, la realtà appare solo come già divenuta, come già morta... Quando invece viene costantemente incluso nel calcolo, il reale appare... come la rete di percorsi di processi dialettici che si svolgono in un *mondo incompiuto*. [corsivo di DS] [16]

E l’orizzonte completamente chiuso, senza uscita di *NEF* esclude la possibilità di un correlato utopico, sia come progetto iniziale eutopico di libertà e felicità sia come terribile avvertimento distopico, oltre che un vero e proprio *novum* liberatorio.

Tenendo conto anche di questo nella chiusura totale di *NEF*, la conclusione a cui il testo giunge non presenta una diagnosi, ma solo un riconoscimento a volte masochistico di un vicolo cieco di classe trasformato in orribile e definitiva sconfitta dell’umanità. Concordo con Jameson che ciò che domina in *NEF* sia l’antiutopia nel senso di “una passione centrale per denunciare e mettere in guardia contro i programmi utopici nel regno politico” (*Archaeologies* 198-99). Lyman T. Sargent classificò l’utopismo straniante precoce in “utopie della gratificazione sensuale o utopie del corpo,” esemplificate dalla storia popolare di Cockayne, e “utopie della macchinazione umana o utopie della città,” esemplificate dalle *Leggi* di Platone e poi dall’*Utopia* di Moro (“Three” 10-11). A questa classificazione, *NEF* di Orwell fornisce una perfetta confutazione non dialettica: un’antiutopia di totale disagio corporeo causato dalla macchinazione umana nella mega-città (O’Brien lo dice esplicitamente a Winston). Ciò ha serie conseguenze per la sua credibilità.

Tuttavia, c’è una potenziale giustificazione a portata di mano che potrebbe quasi cancellare le obiezioni alla posizione e all’orizzonte di Orwell, se fosse vera. Se *NEF* fosse una satira, avrebbe necessariamente una carica utopica implicita nel



suo patto generico con il lettore per evocare l'opposto della situazione testuale, immaginabile sulla base dei valori presenti nel testo che ne stabilivano il diritto alla satira. Sarebbe quindi una satira molto confusa – ma non sono d'accordo che nel complesso lo sia (nonostante lo sostenga Bernard Crick, "NEF" 147-48, ripetuto in diverse pubblicazioni), le differenze con *Animal Farm* sono profonde e decisive. Proporrei di leggere *NEF* come una miscela generica molto impura di distopia e antiutopia con alcuni momenti o aspetti efficaci di satira sardonica, come il perfetto Due Minuti d'Odio o la riscrittura del passato. È per questo che ho tentato altrove (si veda i capitoli 23 e 24 del mio libro *Disputing*) una discussione sulla natura dell'eutopia, della distopia e dell'antiutopia, cioè del contratto con il lettore che questi sottogeneri letterari stabiliscono come necessario per la loro intelligibilità e per il loro effetto. La mia ipotesi è che la particolare miscela di generi di *NEF* – dove l'avvertimento terribile della distopia è dominante nella descrizione della vita quotidiana nell'Ingsoc e l'antiutopia in tutto il finale – alla fine dica al lettore che nulla può essere fatto riguardo al quadro presentato.

**3.2.** Pertanto, la migliore etichetta breve per *NEF* potrebbe essere un termine che Orwell ha preso in prestito da Chesterton nell'articolo "Good Bad Books" (*CEJL* 4: 19-22). Evidentemente alla ricerca di una definizione che non riesce a trovare del tutto, la suggerisce vagamente: libri che "restano leggibili quando produzioni più serie sono perite" – i suoi esempi sono la "letteratura di evasione," come le storie di Sherlock Holmes, *Dracula* o *King Solomon's Mines* (*Le miniere di Re Salomone*); o libri che non sono "buoni" secondo uno standard strettamente letterario" ma sono sinceri e raccontano una buona storia con personaggi con cui un lettore può simpatizzare. Il suo punto principale è "che si può essere divertiti o eccitati o persino commossi da un libro che l'intelletto si rifiuta di prendere sul serio": così, a differenza di Carlyle, Trollope resta leggibile sebbene meno intelligente del primo. L'esempio supremo di Orwell è *Uncle Tom's Cabin* (*La capanna dello zio Tom*): "involontariamente ridicolo [...], pieno di incidenti melodrammatici assurdi [...], anche profondamente commovente ed essenzialmente vero." *NEF* non rientrerebbe del tutto in nessuna delle sue categorie; tuttavia, propongo che sia un "buon cattivo libro" perché la sua premessa e la sua conclusione sono insostenibili, ma non solo è commovente, ma la sua forza e i suoi limiti danno luogo a una seria riflessione su questioni essenziali di sopravvivenza politica nel suo tempo – e anche nel nostro. Esempio: come concludo nel punto 2.13, il quadro di Orwell includeva una visione presciente, sebbene iperbolicamente monolitica e causalmente carente, del mondo diviso tra tre mega-centri di potere in guerra perpetua tra loro.

Soprattutto, la forza di Orwell così come la sua limitazione risiede in "un'insistenza costante sul valore di pensare con la propria testa e di rifiutare le semplificazioni ufficiali che tutti i gruppi al potere impiegano" (*W-A* 119-20); per *NEF*, questo si traduce in una costante, piuttosto indignata simpatia e compassione per il "piccolo uomo" oppresso. I suoi principali errori sono ben espressi da Williams: primo, forse meno importante, la fusione di una clima di guerra fondamentalmente derivato dalla Seconda Guerra Mondiale con un impatto mal calcolato della presunta guerra atomica – il che spiega il fallimento dell'Ingsoc; la sua negazione sia delle

forze tradizionaliste sia di quelle nuove di resistenza alla tirannia; e il punto cieco centrale sull'economia politica (si veda sopra 2.31), evidente nella storia reale, ad esempio, della Germania e del Giappone all'interno della tripartizione del mondo dopo la Seconda guerra mondiale, molto più policentrica. Gli ultimi due fattori portano logicamente alla teoria del "potere per il potere," così come all'incredulità di Orwell nelle grandi forze di ripresa all'interno del capitalismo, che dividono il mondo nel Nord ancora privilegiato contro il Sud affamato (*W-A* 106-12 e 116-17). Da qui l'inevitabile destino di rovina e tristezza di *NEF*. In breve, questo libro ha sofferto di una strana compresenza di vera chiarezza per alcune questioni (quelle all'interno della sua esperienza di classe e struttura di sentimenti) e di miopia.

**3.3.** In conclusione: se trovo che *NEF* sia un testo preoccupato, affascinante e in qualche modo utile, esso *manca di saggezza*. Come ha notato perspicacemente Wegner, "tenta di creare una 'contro-utopia' alla visione storica dell'utopia come tale" (*Imaginary* 197). Stimola sia la rassegnazione sia la convinzione che, per quanto cattivo sia il capitalismo, l'alternativa sia ancora peggiore. Esclude la speranza – Winston pensa "se c'è speranza, risiede nei proletariati", ma il testo decreta che questi sono per sempre quiescenti. La speranza era propria del campo simbolico comunista, e possibilmente nazista, e deve essere negata (cfr. Thompson in *W-CE* 83).

Pertanto, l'orizzonte finzionale aberrante di Orwell, la sua validazione dell'antiutopia, cercava e otteneva una forte influenza politica – che però i lettori di un testo finzionale possono condividere o respingere. Ma questo orizzonte era adatto per la spinta nella nostra presente antiutopia extra-letteraria o esistenziale, totalizzante e ineluttabile. L'antiutopia non è "buona per pensare" (Clute 43) come tutte le altre versioni di utopia, è una predica per i già convertiti o per i sedati. Ciò a cui si riduce, dietro ad elaborate cortine fumogene che fanno vergognare il misero Mago di Oz, è un mondo dove tutto, tutte le persone e tutte le possibilità umane, esistono solo come capitali ausiliari per il profitto – a meno che non siano anch'essi servitori mercenari. Apertamente o velatamente, questo è l'orizzonte dominante del "post-comunismo."

## Note

[1] Rai lo nota bene per *Road to Wigan Pier*: "Si avvicina alle aree afflitte con tutta l'ignoranza chiara e limpida di [...] un marziano" (69).

Un sincero ringraziamento per l'aiuto in questioni bibliografiche e per il materiale inviato va a Lyman T. Sargent e Tom Moylan, per le discussioni chiarificatrici e per avermi inviato i loro lavori, in primo luogo a Fredric Jameson, anche a Patrick Parrinder, Daphne Patai, Darren Webb e Phil Wegner. Un ringraziamento speciale a Patricia McManus per la lettura attenta della mia bozza e per il gentile prestito della sua bozza su *Nineteen Eighty-Four*, testi che mi hanno permesso di fare decine di importanti chiarimenti, e per un pomeriggio di discussione fraterna. Non avrei potuto scrivere questo saggio senza l'aiuto gentile ed efficiente del personale del Clare Hall College e della Cambridge University Library, e anche di Jake Culank di Cambridge.

[2] Cfr. *W-CE* 159-60, e si veda l'eccellente contestualizzazione per la Birmania in Rai 57-67 e 174-75.

[3] Giudicai la mia una cattiva buona poesia, cioè, non molto poetica sebbene concettualmente corretta, e non la pubblicai nella mia raccolta canadese del 1984, *The Long March*; apparve però nel giornale *Foundation* n. 32 (1984). Oggi direi che fui quasi tanto ingiusto con Orwell quanto lo fu lui con i suoi ideali in *NEF*. La conferenza si tenne all'Università di Losanna e trattò anche *NEF* come un "buon cattivo libro".

[4] La curiosa evocazione di "San Pietroburgo 1916" nei suoi diari (*CEJL* 2: 374) potrebbe suggerire che fosse abbastanza consapevole di questo parallelo rivoluzionario. Non ho trovato discussioni sulle relazioni di Orwell con Marx e Lenin. Certamente non era indifferente al primo – sottolineo sotto che doveva aver letto *Il Manifesto del Partito Comunista* – ma poco interessato al secondo, e si ha l'impressione che di prima mano avesse letto poco di entrambi. Nel solito antagonismo di Orwell, le sue opinioni su entrambi e sul comunismo erano in gran parte "pregiudizi nella forma di risposte arrabbiate e antagonistiche all'ortodossia dominante di sinistra [...] e in questo anticipò il rifiuto totale del comunismo che divenne una caratteristica centrale nell'ideologia della NATO. E questo fallimento [...] negava la possibilità di speranza all'interno del modello di cambiamento sociale ovunque si potesse rilevare l'influenza comunista" (Thompson in *W-CE* 82-83).

[5] Devo registrare che condivisi questa posizione tra circa il 1948 e il 1954.

[6] Calder notò perspicacemente che questa dualità o doppia visione è coerente con l'atteggiamento di Orwell nei confronti di Hitler, la cui figura proiettata egli – piuttosto incredibilmente – trovava sia odiosa sia attraente, come fosse un Cristo sofferente (*CEJL* 2: 12-14). D'altra parte, lo stile discorsivo del Grande Fratello (*NEF* 54) è nettamente quello di Stalin, presentando sfumature di un seminario teologico greco-ortodosso (cfr. Suvin, "Archeology" e *Lessons*).

[7] Prima citazione di Patai, "Third." Il suo *Orwell* mi sembra un po' eccessivo; quando le scrissi questo, in una e-mail del maggio 2019, concordò e rispose che oggi preferirebbe attenersi alla sua correzione parziale in "Third," che mi ha gentilmente inviato (non impaginata). Seconda citazione da Wegner, *Imaginary* 218.

[8] Williams commentò nel 1984: "Ci sono stati cambiamenti di stile e tecnologia ma certi metodi di base dell'oligarchia – slogan ripetuti all'infinito, sostituzione di un tipo di notizia con un'altra, istituzione regolare di figure di odio – sono ancora chiaramente riconoscibili" (*W-A* 120). In altre parole, Orwell sapeva dall'interno come funzionano le macchine capitaliste e burocratiche di controllo del pensiero.

[9] Per cominciare, Orwell attribuisce a Swift molte delle sue stesse posizioni più importanti (e lo incolpa di non averne alcune), così che le formulazioni del saggio possono spesso essere usate come autobiografia involontaria ma precisa. Basta scambiare i nomi in queste tre citazioni e vedrete, la storia è raccontata di te: "Swift era una di quelle persone che sono spinte in una sorta di toryismo perverso dalle follie del partito progressista del momento"; Swift ha forti "filoni" di reazione più di misantropia oltre che di progresso, con la scusa speciosa che "essere occasionalmente incoerente è quasi un segno di vitalità nei libri di utopia"; nei Yahoos "Swift si è superato nella sua furia e nel gridare ai suoi simili. 'Sei più sporco di quanto tu sia!'" (*CEJL* 4: 207, 212, e 218). Al contrario, Orwell odia gli Houyhnhnms e li vede, per così dire, come totalitari con una Neolingua pienamente realizzata.

[10] Orwell sapeva bene cosa stava tralasciando. Nel primo schema del 1943 notò tra le cose "Da inserire" l'elemento di "Interrelazione tra il partito e i trust" (Crick, *George* 583). Entro il 1948, aveva escluso l'economia.

[11] “[L]a sociologia dei proletari, considerando la loro importanza come unico veicolo di speranza, è vaga e, così com’è, implausibile” nota mestamente Crick (*George* 551). È curioso come questa emarginazione dei lavoratori, specialmente quelli industriali, sia un peccato costante della maggior parte delle utopie e della fantascienza “borghesi” – per quanto ideologicamente “di sinistra” – in Twain, Bellamy, Wells, Bogdanov, e perfino Morris e Zamjatin...

[12] Questo è abilmente sovvertito nel 1985 di Dalos, dove per abbattere il “socialismo realmente esistente” Winston viene (incredibilmente) trasformato in un leader dell’opposizione alla Wałęsa o alla Havel. Ringrazio la Professoressa Sarah Brown dell’Anglia Ruskin University per avermi fornito una copia del libro.

[13] Ci sono pochi, e a mio avviso non conclusivi, approcci a Orwell e a *NEF* basati su teorie psicologiche. In termini freudiani, non è difficile trovare sia sadomasochismo che narcisismo nell’autore e nei suoi scritti. La vera novità sarebbe se questo tipo di approcci fosse integrato con altri tipi di analisi.

[14] L’uso nella Guerra Fredda, legato all’appelativo “Ingsoc”, di puntare al sistema sovietico era abbastanza in contrasto con lo scopo conscio di Orwell di “ambientare il libro in Gran Bretagna per sottolineare che [...] il totalitarismo, se non combattuto, potrebbe trionfare ovunque” (*CEJL* 4: 502). Williams ha perfettamente ragione: “[C]’è una certa ironia selvaggia che un cittadino dell’Oceania [cioè di USA e UK, nota di DS], nel 1984, stia pensando come è stato programmato a pensare, ma con la rassicurazione del libro che gli dice che è libero e che solo quegli altri sono vittime di propaganda e sottoposti al lavaggio del cervello” (*W-A* 101).

[15] Potrebbe essere rilevante il fatto che il concetto di “totalitarismo” sia stato elaborato negli anni ‘30 da ex comunisti impegnati quali Ignazio Silone, Franz Borkenau e Arthur Koestler, e da simpatizzanti comunisti per un certo periodo come André Malraux e George Orwell. Borkenau e Koestler avevano una certa esperienza diretta del nazismo, gli altri no, e nessuno di loro poteva conoscerne il funzionamento interno.

[16] Non posso fare a meno di trascrivere il bellissimo titolo chiave di questa sezione di Bloch – Parte II.17, Vol.1: 222-23: “Il mondo in cui l’immaginazione utopica ha un correlato; possibilità reale, il fronte delle categorie, Novum, Ultimum, e l’Orizzonte.”

[17] Un esempio della chiaroveggenza politica strategica di Orwell unita a un divieto autoimposto di pensare all’economia politica: “La vera questione non è se le persone che ci calpesteranno nei prossimi 50 anni si chiameranno manager, burocrati o politici: la questione è se il capitalismo, ora ovviamente condannato, cederà il passo all’oligarchia o alla vera democrazia” (*CEJL* 4: 165).

## Opere citate

Solo la prima istanza sarà elencata (ogni Sezione dopo la Sez. 1 potrà quindi riferirsi ai suoi titoli e così via).

### Sezione 1

Menand, Louis. "1984 at Seventy." *The New Yorker*, June 9, 2019. [www.newyorker.com/news/daily-comment/1984-at-seventy-why-we-still-read-orwells-book-of-prophecy](http://www.newyorker.com/news/daily-comment/1984-at-seventy-why-we-still-read-orwells-book-of-prophecy)

Orwell, George. *Road to Wigan Pier*. Disponibile all'URL: <https://libcom.org/files/wiganpier.pdf>

Orwell, Sonia, and Ian Angus eds. *Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, 4 Voll. 1968 [indicato con CEJL nel formato numero volume: numero di pagina].

Rai, Alok. *Orwell and the Politics of Despair*. Cambridge UP, 1990.

Rodden, John. *The Politics of Literary Reputation*. Oxford UP, 1989.

Saunders, Frances Stonor. *The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters*. New P, 2000.

[Silcox, Beejay.] [www.australianbookreview.com.au/abr-online/current-issue/249-may-2019-no-411/5438-this-is-the-way-the-world-ends-by-beejay-silcox\\_](http://www.australianbookreview.com.au/abr-online/current-issue/249-may-2019-no-411/5438-this-is-the-way-the-world-ends-by-beejay-silcox_)

Suvin, Darko. *Disputing the Deluge: 21st Century Writings on Utopia, Narration, Horizons of Survival*. Ed. Hugh O'Connell. Bloomsbury Academic, 2022.

———. *Lessons from the Russian Revolution and Its Fallout*. Rosa Luxemburg Foundation Southeast Europe, 2017, disponibile all'URL: [www.rosalux.rs/en/lessons-russian-revolution-and-its-fallout](http://www.rosalux.rs/en/lessons-russian-revolution-and-its-fallout)

———. "Parables and Uses of a Stumbling Stone." *Arcadia* 5.2 (2017): 271-300.

———. *Splendour, Misery, and Possibilities: An X-ray of Socialist Yugoslavia*. Brill, 2016, & Haymarket P, 2017.

———. "Words and Lesions: Epistemological Reflections on Violence, the 1968 Moment, and Revolution (with Particular Reference to Japan)." *Critical Q* 62.1 (2020): 83-122.

Williams, Raymond. "The Bloomsbury Fraction," in *Problems in Materialism and Culture*. Verso, 1980, 148-69.

———. *Orwell*. Fontana, 1971 [indicato con W-O con il numero di pagina].

———. ed. *George Orwell: A Collection of Critical Essays*. Prentice-Hall, 1974. [indicato W-CE con il numero di pagina].

### Sezione 2

Amis, Kingsley. *New Maps of Hell*. Harcourt, Brace, 1975 [originale 1960].

Berger, John. G. Weidenfeld & Nicolson, 1972.

- Bourdieu, Pierre. *Pascalian Meditations*. Trad. R. Nice. Stanford UP, 2000.
- Churchill, Winston. *The "Iron Curtain" Speech*. Disponibile all'URL: [www.cia.gov/library/readingroom/docs/1946-03-05.pdf](http://www.cia.gov/library/readingroom/docs/1946-03-05.pdf)
- Crick, Bernard. *George Orwell: A Life*. Penguin, 1982.
- Curtius, E. R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Trad. W.R. Trask. Harper & Row, 1953.
- Dalos, György. *1985: What Happens after Big Brother Dies*. Trad. S. Hood and E. Schmid. Pantheon, 1983.
- Eco, Umberto. "Dictionary vs. Encyclopedia," in *Semiotics and the Philosophy of Language*. Indiana UP, 1986, 46-86.  
———. *The Role of the Reader*. Indiana UP, 1979.
- Jameson, Fredric. *The Seeds of Time*. Columbia UP, 1994.
- London, Jack. *The Iron Heel*. Macmillan, 1908.
- Lotman, Jurij M. *The Structure of the Artistic Text*. Michigan Slavic Contributions, 1977.
- Marx, Karl, and Frederick Engels. *Manifesto of the Communist Party*. Disponibile all'URL: [www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf](http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf)
- McManus, Patricia. "Orwell and the Classical Dystopia," in *Critical Theory and Dystopia*. Manchester UP, 2022, 74-103.
- Moylan, Tom. *Demand the Impossible*. Methuen, 1986.  
———. *Scrapes of the Untainted Sky*. Westview P, 2000.
- Norris, Christopher ed. *Inside the Myth – Orwell: Views from the Left*. Lawrence & Wishart, 1984.
- Orwell, George. *Nineteen Eighty-Four*. Introduction by T. Pynchon. Penguin, 2003.
- Patai, Daphne. *The Orwell Mystique*. U of Massachusetts P, 1984.  
———. "Third Thoughts about Orwell," in *What Price Utopia?* Rowman & Littlefield, 2008.
- Rees, Richard. *George Orwell: Fugitive from the Camp of Victory*. S. Illinois UP, 1961.
- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas Christian UP, 1976.
- Rose, Jonathan. "Englands His Englands," in J. Rodden ed., *The Cambridge Companion to George Orwell*. Cambridge UP, 2007, 28-42.
- Sanderson, Richard K. "The Two Narrators and Happy Ending of *Nineteen Eighty-Four*." *Modern Fiction Studies* 34.4 (1988): 587-95.
- Suvin, Darko. "15 Theses about Communism and Yugoslavia, or The Two-Headed Janus of Emancipation through the State." *Critical Q* 57.2 (2015): 90-110 [ristampato come cap. 5 di *Splendour, Misery, and Possibilities: An X-ray of Socialist Yugoslavia*. Brill, 2016].

- . “From the Archeology of Marxism and Communism: Two Essays in Political Epistemology.” *Debatte* 21.2–3 (2013): 279–311 [in particolare “Stalinism,” pp. 299-303].
- . “Emotion, Brecht, Empathy vs. Sympathy.” *The Brecht Yearbook* 33 (2008): 53–67.
- . *Metamorphoses of Science Fiction*. Yale UP, 1979.

Wegner, Phillip E. *Imaginary Communities*. U of California P, 2002.

White, Hayden. “The Fictions of Factual Representation,” in A. Fletcher ed., *The Literature of Fact*. Columbia UP, 1976, 21-44.

Williams, Raymond. “Afterword: *Nineteen Eighty-Four* in 1984,” in *Orwell*. Fontana, 1984, 95-126 [indicato con *W-A* con il numero di pagina].

[Zamyatin, Yevgeny.] “On Literature, Revolution, Entropy & Other Matters,” in *A Soviet Heretic: Essays by Y.Z.* Ed. & transl. M. Ginsburg. U of Chicago P, 1971, 107-12.

### Sezione 3

Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*, 2 Vols. Suhrkamp, 1959.

Crick, Bernard. “*Nineteen Eighty Four*: Context and Controversy,” in J. Rodden ed. [si veda in Rose, Sezione 2], 160-78.

Geyer, Michael, and Sheila Fitzpatrick eds. *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared*. Cambridge UP, 2009.

Kershaw, Ian. “Totalitarianism Revisited.” *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 23 (1994): 23-40.

Kershaw, Ian e Moshe Lewin eds. *Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison*. Cambridge UP, 1997.

Sargent, Lyman T. “The Three Faces of Utopianism Revisited.” *Utopian Studies* 5.1 (1994): 1-37.





Filippo Adussi

## **“Molussia” prima e dopo l’Apocalisse. L’utopia negativa di Günther Anders in “Die molussische Katakombe”**

**ABSTRACT:** *One of the most underrated thinkers of the last century, Günther Anders (1902-1992) was also a prolific Sci-Fi writer. In fact, his novel Die molussische Katakombe, written in exile during the war, can be considered an archetype of the “dystopian” novel à la Orwell or Zamjatin. Narrating the last days of the imaginary regime of Molussia through the eyes of two political prisoners, Anders moves a fierce criticism of the concept of “totalitarianism” and inspiring the subsequent (most famous) reflections of his first wife Hannah Arendt. The novel, published almost posthumously, outlines a sort of “negative utopia” and anticipates important themes of the author’s subsequent reflection, especially about the question of atomic age and the possible self-destruction of human being. Anders investigates this also in his other tales – for example, Learsi – elaborating an “eschatological-political” theory about the “end of times” (Endzeit).*

**KEYWORDS:** *Dystopia; Totalitarianism; Negative Utopia; Apocalypse; Molussia.*

### **1. Le avventure editoriali di “Die molussische Katakombe”**

Quando, nel 1956, un ormai non più giovanissimo Günther Anders raccolse i suoi saggi sulla questione della bomba atomica e sul problema della nostra “cecità all’Apocalisse”<sup>1</sup> nel primo volume di quella che sarebbe diventata la sua opera più celebre – ovvero *Die Antiquiertheit des Menschen* – per il lettore dell’epoca non dev’essere stato affatto semplice capire a cosa il filosofo si riferisse nelle sue frequenti digressioni sugli usi e i costumi di una misteriosa popolazione, cosiddetta “molussica”, che nessuno aveva mai sentito nominare prima: gli abitanti del paese di “Molussia”<sup>2</sup>, appunto. Non è difficile da immaginare la reazione di qualcuno che, leggendo quelle righe, avrà dato per scontato che Anders si riferisse ad una qualche

1 Anders 2007a, 219 e ss.

2 Si tratta del paese immaginario in cui Anders ambienta il suo romanzo distopico *Die molussische Katakombe*. Esso è appena accennato dall’autore, ma sappiamo trattarsi di una nazione in piena decadenza, sulle soglie dell’Apocalisse e alla vigilia di una non meglio specificata rivoluzione. Nelle prime pagine di *Die Antiquiertheit des Menschen* viene spesso fatto riferimento ad alcuni

popolazione primitiva e lontana nello spazio, senza però indagare ulteriormente; oppure facendolo, e venendo pertanto a conoscenza del fatto che Molussia non si può trovare, perlomeno non sulle carte geografiche. Tuttora, in realtà, per il lettore che si approcciasse agli scritti andersiani per la prima volta, questa sorta di “effetto straniamento” [*Verfremdungseffekt*] – per dirlo *à la* Brecht<sup>3</sup> – funzionerebbe alla perfezione, in linea con l’intento di Anders stesso.

Molussia, ovviamente, non esiste. O meglio, come nella migliore narrativa utopistica, si può anche dire che Molussia, in un certo senso, esista dentro di noi, perché il paese di Molussia altro non è che il nostro mondo: quello della cosiddetta “crisi dell’Occidente”<sup>4</sup> e delle tragedie del Novecento<sup>5</sup>, descritto mediante l’utilizzo di certe “lenti distorte” che, secondo la massima tipicamente andersiana per cui deformare è comprendere<sup>6</sup>, capovolgono l’utopia in una distopia – anzi, per essere ancora più fedeli ad Anders, in una “utopia negativa”<sup>7</sup>. Questo, tuttavia, è un segreto che lo stesso Anders quasi portava nella tomba, dal momento che il romanzo distopico che racconta le vicende di questo mitico popolo molussico – appunto, *Die molussische Katakombe* – è rimasto per lungo tempo inedito, pur essendo stato effettivamente concluso da Anders già negli anni ‘30. Il romanzo viene poi pubblicato, per ragioni invero contingenti<sup>8</sup>, solamente nei mesi

“inni molussici” simili a canti di lavoro, dai quali s’intuisce il carattere fortemente industrializzato e *taylorista* della società molussica; cf. Anders 2007a, 29 e 34; anche cf. Anders 2007b, 159.

3 “Chiamiamo così [effetto straniamento] la raffigurazione che lascia bensì riconoscere l’oggetto, ma al tempo stesso lo fa apparire estraneo” (Brecht 1979, 131). Per la lettura andersiana della poetica di Brecht, cf. Anders 1991, 109-154.

4 Negli anni dell’università – parallelamente agli studi fenomenologici – Anders coltivava già i suoi interessi letterari, all’intero di quella disputa che, nella Germania tra le due guerre, vide contrapposti i valori della *Kultur* a quelli della cosiddetta *Zivilisation*, a partire dalle note riflessioni di Spengler sul tramonto della civiltà occidentale. Anders stesso ricorda di essere stato sprezzantemente definito da Heidegger un “letterato dell’asfalto”, cioè il termine specifico con cui si indicavano i sostenitori della “civilizzazione” sulla scia del *Kulturpessimismus* spengleriano. Cf. Anders, 2023, 26 – dove Velotti traduce con “letterato da strapazzo” – e, sempre su *Kultur-Zivilisation*, cf. anche Anders 2022, 78.

5 Anders individua quattro “tappe” che segnano l’avvento dell’era atomica come “epoca *finale*” (*Endzeit*): la tragedia della Grande Guerra, l’hitlerismo, l’Olocausto e il bombardamento atomico di Hiroshima; cf. Anders 2023, 51-53.

6 Anders 2020, 25-26; ma anche, ad es., Anders 2007a, 221-224; sul valore conoscitivo dell’esagerazione nel metodo andersiano, ovvero sul fatto che “argomenti minimizzati richiedono formulazioni esagerate”, cf. Latini 2018. Inoltre, questo metodo è esplicitato da Anders in un’importante nota sull’uso politico del romanzo fantascientifico, dove si fa riferimento alla capacità paradossalmente rivelatrice di camuffare i “*facta*” in “*ficta*”; cf. Anders 2007b, 410, nota 3.

7 “*Die molussische Katakombe* è, stando alle informazioni che lo stesso autore ha fornito, una sorta di ‘utopia negativa’, costruita sull’inanellarsi di storie raccontate dai prigionieri, che la polizia di uno Stato chiamato Molussia ha sepolto vivi nei sotterranei della città” (Portinaro 2003, 20).

8 Per una più dettagliata ricostruzione dell’*iter* editoriale del romanzo, vedi anche le interviste (1990-92) del curatore, nel *Nachwort* della nuova edizione tedesca: Anders 2012a, 436-469. Pur essendo già ultimato negli anni dell’esilio a Parigi, il romanzo non arriva mai ad una

immediatamente precedenti alla morte di Anders stesso, ormai ultranovantenne e costretto all'inattività da una forma severa di artrite reumatoide.

Vale la pena, pertanto, ripercorrere brevemente la genesi e le travagliate vicende editoriali che hanno portato poi, nel 1992, alla pubblicazione di *Die molussische Katakombe*. Questo non solo per un esercizio meramente filologico di ricostruzione del contesto di stesura del romanzo, ma anche per riportare alla luce l'influenza che, effettivamente, è stata esercitata dall'opera andersiana, in maniera sotterranea, e soprattutto per chiarire quei riferimenti che lo stesso Anders, nel corso della sua vita, ha spesso disseminato qua e là nei suoi scritti, come in una sorta di "caccia al tesoro" personale e in apparenza noncurante del fatto che il pubblico non avesse ancora letto il suo romanzo. In Anders, infatti, a partire dalla sua cosiddetta "svolta"<sup>9</sup> [*Kehre*] – e, perciò, a partire dal momento in cui il filosofo comincia ad occuparsi esplicitamente di un'eventuale "fine del mondo" – il riferimento alla "civiltà molussica" diviene un ulteriore termine di paragone atto ad immaginare l'effettiva "auto-estinzione" dell'uomo. Ma è solo con la successiva pubblicazione di *Die molussische Katakombe* che anche per il lettore diventa possibile accedere a questo "livello esoterico" dell'opera andersiana sull'Apocalisse, scendendo, per così dire, maggiormente in profondità nei sottintesi del "laboratorio" andersiano.

Dunque, nonostante *Die molussische Katakombe* rappresenti un "sottofondo generale" delle riflessioni andersiane sul cosiddetto "mondo senza uomo", bisogna anche dire che, considerando la sua prima stesura degli anni '30, questo romanzo giovanile appartiene a pieno titolo al periodo della filosofia andersiana cosiddetta dell'"uomo senza mondo" e, in questo senso, costituisce un perfetto "ponte" che mette in comunicazione questi due periodi della biografia intellettuale andersiana, tanto nettamente separabili dall'evento "spartiacque" di Hiroshima e Nagasaki, quanto poi profondamente in continuità teoretica l'uno con l'altro. Il romanzo, infatti, risente chiaramente delle riflessioni che il giovane Anders andava compiendo nel campo dell'antropologia filosofica tedesca degli anni '20 e, soprattutto, della sua teoria estetica dell'epoca. Il tema centrale della "perdita-del-mondo" congiunto al paradigma antropologico andersiano fondamentale, appunto, dell'uomo "senza-mondo" (*weltlos*) è evidente in più di un brano del romanzo<sup>10</sup> e ne costituisce, in questo senso, uno dei *leitmotiv*. A dire il vero, il tema della *Weltlosigkeit* aveva trovato anche un'altra sua trattazione letteraria, in Anders, e cioè nel racconto – dal sapore fortemente kafkiano<sup>11</sup> – noto come *Learsi*, scritto

pubblicazione, salvo pochi frammenti pubblicati in rivista durante gli anni dell'emigrazione negli USA: cf. Anders 1944 e Anders 1945.

9 Anders stesso mette in chiaro i termini di questa sua "svolta" in: Anders 1991, 29.

10 Vedi, ad es., la "canzone di Yegussa", in: Anders 2008, 38-39.

11 Il protagonista di questo racconto, appunto Learsi – che, se letto al contrario, diventa significativamente "Israel" – è il prototipo del cosmopolitismo ebraico, attraverso il quale Anders fa i conti con l'esperienza dell'emigrazione e con il *topos* dell'ebreo frustrato dai continui tentativi di assimilazione. In una notte tempestosa, Learsi arriva nell'albergo dello Stato immaginario di Topilien, dove tuttavia non hanno più stanze libere: pertanto, Learsi prende possesso delle scale, dei corridoi e dei sotterranei dell'*hotel*, vivendo negli interstizi degli altri e abitando "l'intero, ma nessuna parte di esso" (cf. Portinaro 2003, 21). L'assimilazione del protagonista ad un luogo

negli anni dell'esilio e da cui Anders avrebbe voluto trarre lo *screenplay* per un film con Chaplin protagonista<sup>12</sup>. Il motivo kafkiano della "esclusione-dal-mondo"<sup>13</sup> torna con prepotenza anche in *Die molussische Katakombe*, dal momento che la "catacomba" – ovvero l'unico luogo di ambientazione del romanzo, interamente sviluppato dentro una prigione – diventa l'emblema del "mondo perduto" del protagonista, rinchiuso nel limbo di una prigionia immotivata, al di là della sua colpa o innocenza, esattamente come Joseph K. che assiste all'inversione del binomio "colpa-pena"<sup>14</sup> durante le paradossali vicende di *Der Prozess*.

Come racconta lo stesso Anders in una intervista piuttosto conosciuta<sup>15</sup>, è durante gli anni del suo esilio parigino che rimette mano al manoscritto del romanzo, ampliandone notevolmente la mole e ritornando sulle tematiche antifasciste con maggiore cognizione di causa, visto che la prima stesura era già stata ultimata "prima che Hitler salisse al potere"<sup>16</sup>. Inizialmente, non osando portarlo con sé a Parigi, il filosofo aveva affidato il manoscritto all'editore Kiepenheuer – tramite Brecht – il quale, per eludere la Gestapo, lo avvolse in una carta geografica dell'Indonesia, dove segnò un'isola a caso come "Molussia". Salvato dallo stratagemma<sup>17</sup>, il romanzo finì dapprima a "stagionare" tra i salumi, a casa di amici, per venire poi recuperato dall'allora moglie di Anders, ovvero Hannah Arendt. Una volta ritornato in possesso del suo manoscritto, Anders non solo lo riscrisse da capo per una seconda stesura – a suo dire triplicandone la mole – ma anche lo utilizzò come rimedio alla fame: ne fece un uso di "salsa odorosa"<sup>18</sup> dato, appunto, il lungo soggiorno delle pagine nell'affumicatoio dei salumi.

Inoltre, in quel periodo Anders leggeva spessissimo brani di *Die molussische Katakombe* alla moglie Arendt che, a sua volta, gli sottoponeva pezzi del saggio sul totalitarismo<sup>19</sup> che stava appunto scrivendo in quello stesso momento. I due,

– che lo ingloba fino all'estraneazione dal mondo – è, probabilmente, una lezione che Anders apprende anche dalla sua lunga frequentazione, letteraria ma anche personale, di Döblin (cf. Anders 1991, 59-107). Inoltre, è importante notare il ruolo di precursore che Anders riveste nella cosiddetta "letteratura di emigrazione" emergente proprio in quegli stessi anni.

12 Sul progetto di questo "one-man film", cf. Anders 2023, 46-47. Sulla sfortunata attività di Anders ad Hollywood, come sceneggiatore, cf. Fuld 1992, 114-123.

13 Su questo "non-essere-nel-mondo" kafkiano, cf. Anders 2020, 99-105.

14 Anders 2020, 50-51.

15 Anders 2023, 37-40; cf. anche Latini 2011 e Liessmann 2020, 163-165.

16 Anders 2023, 37.

17 "I censori esaminarono solo superficialmente lo scritto e rispedirono all'editore quelle che, secondo loro, erano solo 'favole dei Mari del Sud'" (Anders 2023, 37). Alcune congetture sull'origine del nome "esotico" della terra molussica sono contenute nel *Nachwort* di Gerhard Oberschlick alla nuova edizione tedesca: cf. Anders 2012a, 462-463.

18 Anders 2023, 38.

19 Si tratta ovviamente di *The Origins of Totalitarianism* (1951). In merito a questo libro dell'ex-moglie, divenuto poi a suo stesso dire "giustamente famoso", già Anders sottolineava le convergenze diagnostiche; ma anche le divergenze prognostiche in campo politico: orientato al marxismo lui, maggiormente vicina al sionismo lei – sebbene entrambi in modo eterodosso e sempre piuttosto critico, fuori da qualsiasi tipo di dogmatismo; cf. Anders 2023, 39.

evidentemente, s'influenzarono a vicenda<sup>20</sup>, e una lettura comparata delle loro opere ne rivela una certa "aria di famiglia". Entrambi, ad esempio, sottolineano il ruolo centrale del binomio "verità-menzogna" come il vero e proprio "terreno di scontro" su cui il fenomeno totalitario s'innesta. In questo senso, basterebbe confrontare l'"iscrizione sulla statua della verità travestita da menzogna"<sup>21</sup>, una sorta d'inno molussico alla Verità che Anders pone in esergo al suo romanzo<sup>22</sup>, con uno dei numerosi brani dedicati da Arendt all'analisi dell'utilizzo della menzogna come "strumento totalitario" per definizione. Le pagine arendtiane sull'invenzione dei *Protocolli dei Savi di Sion* e sull'uso propagandistico che ne fecero i nazisti sono, in tal senso, emblematiche<sup>23</sup>. La "psicologia del bugiardo" che Arendt denuncia in quelle stesse pagine, infatti, sta alla base dell'intero meccanismo totalitario<sup>24</sup>, così come sottolinea anche Anders in numerosi passaggi di *Die molussische Katakombe* – un romanzo che, non a caso, Portinaro definisce un "apologo sulla verità e la menzogna nell'età del totalitarismo, una meditazione filosofica sull'ideologia e la propaganda"<sup>25</sup>. Pertanto, così mescolando tematiche di derivazione brechtiana, elementi favolistici da *Mille e una notte* e dialoghi che, nelle loro schermaglie, ricordano abbastanza spesso l'esempio platonico, si può dire che Anders abbia effettivamente scritto un "manuale"<sup>26</sup> per disinnescare le menzogne dei regimi totalitari.

## 2. Passare il testimone. La "questione della verità" a Molussia

In effetti, il tema della menzogna è un *topos* piuttosto frequente nella letteratura distopica, in generale. Il concetto orwelliano di "*bi-pensiero*"<sup>27</sup> è, in questo senso, paradigmatico. Se – per ovvie ragioni cronologiche – non è possibile un'influenza del romanzo andersiano su Orwell, tuttavia, per quanto concerne la vicinanza d'intenti,

20 In merito a tale rapporto d'influenza filosofica reciproca, cf. Maletta 2020, 43-58. Si noti come Portinaro ribadisca la necessità di uno "studio puntuale" di confronto tra i due autori, ancora oggi mancante nel panorama bibliografico; cf. Portinaro 2020, 92.

21 "Rendervi liberi potrà solo la verità" (Anders 2008, 13) è la conclusione dell'iscrizione.

22 Il breve apologo in versi racconta la vicenda di Verità, costretta a travestirsi da menzogna e a gridare violentemente, per essere ascoltata. In questo senso, la vicenda è per certi versi opposta a quella che il pittore Jean-Léon Gérôme ha illustrato nel suo dipinto *La Vérité sortant du puits*, in cui la Verità, completamente nuda, esce urlando dal pozzo nel quale era stata imprigionata – seguendo Democrito: Diog. Laert. IX,72: ἐτεῖν δὲ οὐδὲν ἴδμεν: ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια.

23 Arendt 2009, 494-502.

24 Sull'idea di totalitarismo in senso lato, cf. Forti 2005. Invece, sulla teoria politica di Arendt *tout court*, cf. Forti 2006. Il rapporto tra Arendt e la *Katakombe* è anche accennato in: Young-Bruehl 1990, 147-148. Infine, un'importante nota di Anders che riassume il suo punto di vista maturo sul "totalitarismo" è contenuta in: Anders 2007b, 409, nota 2.

25 Portinaro 2003, 99-100.

26 In qualche modo, attraverso l'espedito della *fiction* distopica, Anders vuole realizzare il controcanto del "manuale del conformismo molussico" rapidamente citato, ad es., in: Anders 2007b, 119; cf. anche Liessmann 2020, 165-170.

27 A tal proposito, cf. Pagetti 2007. Anche il problema della "*neo-lingua*" accomuna le distopie di Orwell e Anders: ad es., cf. Anders 2008, 148-152.

le due opere meritano sicuramente di essere annoverate tra le più interessanti prove d'autore della letteratura antifascista in senso lato. Un elemento peculiare che significativamente accomuna entrambi è infatti la lungimiranza nella diagnosi totalitaria sia per ciò che riguarda il nazi-fascismo, sia rispetto allo stalinismo<sup>28</sup>. Tanto Orwell quanto Anders, infatti, dalla prospettiva di un marxismo esplicitamente eterodosso, riescono ad interpretare per tempo i segni del totalitarismo sovietico – senza, per questo, fare sconti di sorta all'americanismo – e ad arricchire le loro opere di questo ulteriore elemento di denuncia, frutto di una preziosa “infedeltà” alla linea<sup>29</sup>. In effetti, è piuttosto quello che Portinaro chiama il “laboratorio sovietico”<sup>30</sup> del romanzo distopico – un titolo per tutti, *Noi* di Zamjatin<sup>31</sup> del '24 – che può essere considerato il vero termine di paragone del genere, dal momento che, almeno per Anders, il debito con la letteratura inglese sembra coinvolgere al più Swift<sup>32</sup>. Ovviamente, dal punto di vista della sua genesi, *Die molussische Katakombe* risente direttamente dell'influenza del romanzo espressionista, à la Döblin; ma anche è parente di Hesse<sup>33</sup>, e sicuramente aveva trovato respiro nel clima della “gaia apocalisse” viennese alla Karl Kraus<sup>34</sup>. Tale temperie, tutt'altro che poco stimolante, riecheggia evidentemente in tutto il romanzo andersiano, in particolare nei passaggi che maggiormente hanno un tono apocalittico<sup>35</sup>.

28 Nel romanzo molte storie sono infatti ambientate ad *Ursien*, chiara parodia dell'URSS – *idem* per *Usalien-USA*; cf. Anders 2008, 172-175, dove rivoluzionari e reazionari vengono assimilati nel loro comune esito totalitario.

29 A tal proposito, vedi la schermaglia di Anders con un lettore comunista “ortodosso” riportata in: Anders 2023, 39.

30 “Qui si può risalire da romanzi come *Il pianeta rosso* (1907) e *Ingegnere Menni* (1912) di Aleksandr Aleksandrowitsch Bogdanow a *Noi* di Evgenij Zamjatin” (Portinaro 2007, 183).

31 In *Noi* di Zamjatin è il tema del “macchinico” a farla da padrone – punto di connessione evidente anche con l'Anders delle riflessioni sul “dislivello prometeico” e sulla tecnocrazia. Il regime distopico del “Benefattore”, prototipo del *Big Brother* orwelliano, è emblematico di una società completamente collettivizzata, priva delle libertà individuali.

32 “*Die molussische Katakombe* è ovviamente anteriore all'opera di Orwell, ed è improbabile che possa essere stata influenzata da *Brave New World* di Aldous Huxley, che appare nel 1932” (Portinaro 2007, 182-183). Il rapporto di Anders con la lingua inglese è inoltre ambiguo. Persino negli anni dell'esilio si rifiutò di usare l'inglese come lingua letteraria, preferendo il tedesco: “Marcuse fu in grado di raggiungere la gioventù americana perché si esprimeva in inglese [...] vi sono stati solo due emigrati che hanno voluto o potuto affermarsi come autori americani: lui e Hannah Arendt” (Anders 2023, 44). L'“utopia alla Swift” come fonte letteraria andersiana è invece citata dallo stesso Anders in: Anders 2023, 34. Un'altra prova letteraria di tale influenza è la swifteide cinica *Hesternien*, città immaginaria del racconto andersiano omonimo – tuttora inedito – incentrato sulla critica al politeismo culturale contemporaneo; per approfondire, cf. Anders 1991, 46-47.

33 “*La Kastalien* di Hesse è una remota parente della Molussia” (Portinaro 2007, 185). In *Das Glasperlenspiel* (1943), infatti, anche Hesse muove la sua critica al totalitarismo nazista tramite l'espedito utopistico, come Anders.

34 Si pensi, ad es., a *Die letzten Tage der Menschheit* (1922), la celebre satira di Kraus sulla prima guerra mondiale; cf. anche Anders 2012a, 452-454, sul rapporto tra la *Katakombe* e la *Dritte Walpurgisnacht*.

35 Le cosiddette “canzoni del Quarto” sono un buon esempio di questo “tono apocalittico” che canta la distruzione e la deperibilità di tutte le cose, in: Anders 2008, 108-112; sul “tono apocalittico” della prosa andersiana, cf. Latini 2017.

In questa "galassia distopica", sostiene Portinaro che il romanzo di Anders "grandeggia come un masso erratico"<sup>36</sup>. La trama, piuttosto facile da riassumere perché priva di avvenimenti effettivi, si condensa nella trascrizione delle lunghe discussioni dei due protagonisti, Olo e Yegussa, ovvero il prigioniero anziano e il nuovo arrivato nella catacomba. Fuori dalla prigione sotterranea in cui i due sono stati "gettati"<sup>37</sup>, c'è Molussia: una nazione in fase terminale, alla vigilia della rivoluzione che ne determinerà la fine. In attesa dell'Apocalisse prossima ventura, il nuovo arrivato Yegussa dev'essere iniziato dal vecchio Olo ai segreti di una "dottrina della verità" che s'intreccia profondamente con la speranza della libertà, nella prospettiva di un futuro dopo la rivoluzione che libererà Molussia. Così, insegnamento dopo insegnamento, attraverso innumerevoli giorni e notti, Yegussa viene avviato alla comprensione dei segreti dei "rivoluzionari" molussici e ne eredita la tradizione: un *corpus* di fiabe, canti e apologhi dal carattere sapienziale, simili alle favole zen orientali oppure a quelle di Esopo. In conclusione del romanzo, il vecchio Olo – che ormai ha compiuto la sua missione – muore, avendo trasmesso a Yegussa l'insegnamento che, a sua volta, dovrà consegnare al prossimo prigioniero<sup>38</sup>.

Questa sorta di "staffetta" è, dunque, il veicolo sopra il quale la verità si sposta nel romanzo, allo scopo di mantenerne vivida la conoscenza e, mano a mano che i prigionieri si susseguono, anche di aggiornarne il contenuto. La prima cosa da notare, probabilmente, è l'ambientazione in cui Anders decide di mettere in scena questo "passaggio di testimone" tanto delicato: la "catacomba" stessa. Il luogo della verità, sembrerebbe dirci Anders, è sotterraneo<sup>39</sup> e non manifesto: esattamente come una corrente di fiume carsico, anche la verità sparisce sottoterra, per ricomparire in superficie nel tempo della sua liberazione. Il lavoro del filosofo durante la sua esclusione dal mondo, fuori di metafora, è quello di operare

36 Portinaro 2007, 181.

37 Vero e proprio secondo mondo della "gettatezza" (*Geworfenheit*) – per usare il lessico del vero maestro di Anders, e cioè Heidegger – l'*incipit* del romanzo racconta dettagliatamente proprio la "catacomba" come un luogo labirintico e sotterraneo, dove si viene trascinati e, appunto, *gettati* in pasto alle tenebre, attraverso un'infinità di scale e passaggi; cf. Anders, 2008, 17. L'altro elemento che caratterizza la prigione è l'oscurità che vi si trova, pressoché totale. Oltre ad essere la metafora del percorso iniziatico di Yegussa, che deve imparare a vedere nel buio esattamente come deve imparare a vedere il Bene attraverso le "favolette morali" che gli insegna Olo, l'oscurità è anche simbolicamente il luogo dell'ostacolo e della ricaduta, la cosiddetta "collera del buio" che Anders descrive sia come un sintomo psico-patologico di frustrazione ed indifferenza, sia come una sorta di accettazione passiva del nichilismo e della vanità di ogni sforzo: una sorta di "apatia disperazione"; cf. Anders 2008, 36-38.

38 A sua volta, Yegussa morirà poco tempo dopo di solitudine, fallendo così la missione che Olo gli aveva affidato.

39 Il riferimento alla "caverna" di Platone è evidente, per quanto capovolto: in Platone il luogo della verità è l'esterno, la luce; per Anders, invece, la verità è un esercizio da interiorizzare, sebbene sempre poi da riportare in superficie. In questo senso, è emblematico l'epitaffio che viene posto da Anders in chiusura del romanzo, dove il contrasto tra luce esterna e oscurità sotterranea viene connesso al carattere veritativo del "messaggio", e si conclude così: "La strada è buia e lunga / la tua voce dilatata / perché la voce alla *luce* giunga / la tua notte è appena iniziata" (Anders 2008, 315); il corsivo di "*luce*" – che traduce il tedesco *Tag*, letteralmente "giorno" (cf. Anders 2012a, 317) – è di Anders stesso.

silenziosamente nell'ombra, per conservare la memoria di un'alternativa possibile; cioè di praticare come dei moderni “esercizi spirituali”, così da addestrare la propria immaginazione morale<sup>40</sup> nella invenzione di un mondo capovolto in giustizia. In quest'ottica, l'idea andersiana della distopia come “utopia negativa” acquista un senso preciso, dal momento che si tratta di intravedere, appunto per negazione, il mondo giusto di domani già, in controluce, nelle ingiustizie di oggi<sup>41</sup>.

Il mezzo privilegiato attraverso il quale la verità viene comunicata, insegnata e tramandata è, dunque, la “favola”. Infatti, come spiega lo stesso Anders per bocca del vecchio Olo, le favole “non sono rappresentazioni, bensì mezzi”<sup>42</sup>. Nello specifico, strumenti adibiti alla trasmissione della verità in quella staffetta che abbiamo descritto sopra, che vede susseguirsi ad ogni vecchio Olo un giovane Yegussa che ne eredita il posto nelle catacombe di Molussia, e così via, fino alla fine della dittatura in superficie e al giorno della liberazione. Ma la favola, per Anders, è soprattutto quel “microscopio”<sup>43</sup> che, deformando la realtà, ne rivela la verità intima. In una raccolta di favole<sup>44</sup> – illustrate da A. Paul Weber – già alla fine degli anni '60 possiamo trovare traccia di questa teoria andersiana, nel racconto molussico intitolato appunto *Il microscopio*<sup>45</sup>, del 1945. In chiusura di questa stessa raccolta, invece, è il protagonista de *Il capovolgimento*<sup>46</sup>, datato 1957, tale “Esopo” – *nomen omen!* – a ribadire l'idea andersiana sulla funzione conoscitiva delle favole, definendole “allegorie capovolte”<sup>47</sup>. In tal senso, non dovrebbe sembrare eccentrico che, nell'opera andersiana in generale ma nella *Katakombe* più in particolare, il filosofo affidi a questo preciso genere letterario uno statuto veritativo di tutto rispetto.

### 3. Molussia: un'utopia negativa e “post-apocalittica”

Alla fine di uno degli insegnamenti di Olo, il giovane Yegussa ammette che la rivoluzione è più difficile di quanto avesse immaginato, perché “comincia il giorno dopo della rivoluzione”<sup>48</sup>. In poche frasi, Anders condensa la propria critica all'uso ideologico dell'immaginario rivoluzionario, il cui carattere di

40 Sull'immaginazione come “organo morale”, cf. Anders 2007a, 255-259. Inoltre, in questo senso risulta emblematico il proverbio molussico: “Coraggio? Mancanza di fantasia!” (Anders 2007a, 219).  
41 Riecheggia, in tal senso, l'ispirazione marxiana di la *Katakombe*: sia per quanto riguarda l'idea del “capovolgimento” rivoluzionario, sia nella deduzione “per negativo” della società giusta attraverso le contraddizioni di quella corrotta.

42 Anders 2008, 97.

43 Anders 2008, 97.

44 L'opera è *Der Blick vom Turm* (1968), tre edizioni per C.H. Beck di Monaco, fino al 1988. Nel 1989, seguì la nuova edizione su iniziativa Frankfurt/Wien per Büchergilde Gutenberg. La prima edizione italiana, invece, è del 2012.

45 Anders 2012b, 33-36.

46 Anders 2012b, 144-145.

47 Anders 2012b, 145.

48 Anders 2008, 175. La dimensione temporale del “dopodomani” torna spesso nella produzione di Anders, che definiva gli scritti dell'esilio carte “per il dopodomani” (Anders 2023, 43).



ambiguità deriverebbe dal presentarsi come fine in sé stesso – fare la rivoluzione per la rivoluzione, potremmo anche dire, quasi come *l'art pour l'art*<sup>49</sup> – e non come mezzo di mutamento delle condizioni sociali e di realizzazione di un progetto *post-rivoluzionario*. Insomma, per Anders la problematicità della situazione rivoluzionaria sembrerebbe consistere non tanto nell'inseguimento di un "istante" [*Jetztzeit*] rivoluzionario à la Benjamin, quanto piuttosto nel suo trascendimento in una sorta di "processualità rivoluzionaria" e progressiva sua realizzazione. Durante gli anni dell'esilio a Parigi, parallelamente alla stesura di *Die molussische Katakombe*, la scrittura della novella filosofica intitolata *Der Hungermarsch*<sup>50</sup> è per Anders l'occasione di mettere bene a fuoco proprio questo tema della rivoluzione e, in particolare, degli intellettuali che si mettono alla testa delle masse riottose. In questo racconto, infatti, leggiamo del fallimento della rivolta capeggiata dal messicano Om, detto il "sacerdote della rivoluzione", che, nel suo ridicolo atteggiarsi a santone, è per Anders la parodia del falso profeta, idolo delle masse e "ciarlatano della verità". Analogamente, anche in *Die molussische Katakombe* assistiamo alla stigmatizzazione dell'intellettuale "vittima della sua stessa dottrina", con il personaggio di Regedie, l'uomo la cui dottrina preparò Molussia per l'ascesa al potere del dittatore Burru<sup>51</sup>. Se non è difficile intravedere nella figura di "Burru" un chiaro riferimento ad Hitler, diviene molto interessante notare che, con il solito trucco dell'inversione, leggendo "Regedie" al contrario si può notare un'assonanza con il nome di "(H)eideg(er)" – il che, in effetti, trova anche un riscontro narrativo nelle vicende del romanzo. Non esiste, in *Die molussische Katakombe*, la possibilità di una redenzione che provenga da un'unica persona: viceversa, i singoli individui che s'innalzano al ruolo di "capopopolo" sono di frequente esempi negativi e divengono schiavi delle loro stesse ambizioni.

E non è neppure alla figura di un onnipotente *deus ex machina*<sup>52</sup> che Anders affida il destino dei protagonisti del suo romanzo. Anzi, come lui stesso ebbe modo di

Analogamente, la temporalità andersiana rivolta al passato è quella dell'"altro ieri", ad es. nella sua raccolta dedicata all'amore dell'altro ieri; cf. Anders, 2023, 50.

49 Anders ironizza sull'*art pour l'art* nel racconto *Il cartello indicatore*, in: Anders 2008, 91-93.

50 Letteralmente, *La marcia della fame* – vincitore nel 1936 del premio "narrativa dell'emigrazione" di Amsterdam – è, insieme al già citato *Learsi*, la produzione letteraria andersiana parallela a la *Katakombe*, come risulta evidente dalla coincidenza dei temi trattati. Entrambi i racconti in: Anders 1978, 190-227 e 96-189; cf. anche Portinaro 2003, 20-24.

51 "La dottrina di Regedie possiede scappatoie [...] che gli hanno permesso di arrivare direttamente a Burru e condurvi molti altri" (Anders 2008, 221). Per quanto Anders resti legato tutta la vita all'insegnamento di Heidegger, è indubbio che la figura del maestro sia oggetto di feroci critiche e spietate parodie da parte dell'allievo, e soprattutto che sia ritenuta irrimediabilmente complice dell'hitlerismo. Per una sintesi efficace, cf. Portinaro 2003, 122-132.

52 Possiamo qui tracciare un parallelo con le successive riflessioni andersiane sul "teatro dell'assurdo" di Beckett, che il filosofo definirà come il teatro del "mondo senza uomo" per antonomasia, in: Anders 2007a, 201-217. Ovviamente, è tuttavia l'influenza brechtiana del "teatro epico" a farla da padrone, considerando la vocazione politica del romanzo andersiano, a tratti simile ad un vero e proprio copione teatrale. Nonostante ciò, è rilevante notare come le riflessioni di Anders sul teatro di Beckett rappresentino, in un certo senso, la presa di coscienza in letteratura della possibilità di un'Apocalisse senza Regno; perciò, la *Katakombe* è

ribadire sovente, con l'avvento dell'“era atomica” *post*-Hiroshima – nuovo “giorno zero”<sup>53</sup> della storia – ha inizio il “tempo finale”<sup>54</sup> dell'umanità sulla terra, l'epoca in cui l'uomo è divenuto “onnipotente *in senso negativo*”<sup>55</sup> e, facendo ancora una volta il verso ad Heidegger, ormai “neppure un Dio ci può più salvare”<sup>56</sup>. Questa sorta di “principio disperazione” come giustamente lo definì Portinaro – in antitesi col “principio speranza” di blochiana memoria – è la condanna dell'umanità ad essere “*utopisti a rovescio*”<sup>57</sup>, ovvero uomini costretti ad abitare appunto nell'incompiutezza di un'“*utopia negativa*”. La “catacomba molussica”, perciò, diventa il “luogo-*non*-luogo” allegorico di una siffatta condizione esiziale dell'essere umano, nel tempo della catastrofe annunciata. La sola cosa che si può fare, esattamente come Olo e Yegussa fanno, è aspettare: scrive Anders che noi siamo “quelli-che-esistono-ancora” e la nostra vita, quindi, si definisce come “dilazione”<sup>58</sup>. L'attesa di Godot<sup>59</sup> – che per Anders è la rappresentazione migliore che si è data, in letteratura, del passaggio dall'“uomo senza mondo” al “mondo senza uomo”, privo di trascendenza e superstita nella totale *immanentizzazione* della sua fine – diviene quindi il simbolo di questa sorta di “messianismo senza messia”<sup>60</sup>, come anche è stata a volte definita questa tensione andersiana verso la fine assoluta. Oppure un'“*escatologia negativa*” paradossale – un'escatologia che effettivamente annulla la trascendenza del suo ἔσχατον. In altri termini, è questo che sembrerebbe suggerire lo stesso Anders, quando sostiene che i cosiddetti “nemici dell'Apocalisse” devono vivere la loro vita nel “tempo della fine” [*Endzeit*] facendo attenzione che questa non si capovolga mai nel suo contrario, ovvero nella “fine dei tempi” [*Zeitenende*]<sup>61</sup>. Questo è, dunque, il limbo dell'umanità, in quella che somiglia davvero alla “fine della storia” intesa come storia *specificamente* umana; non tanto dunque *à la* Fukuyama, quanto piuttosto nel senso di una “*post-histoire*”<sup>62</sup> che coincide con la schiusura della possibilità

forse anticipatrice di questa lettura andersiana di Beckett nel suo spirito, seppure nello stile sia chiaramente debitrice all'estetica di Brecht, a partire da una certa sua “posa” marxista.

53 “Compresi [...] già il 7 agosto, un giorno dopo lo sgancio di Hiroshima [...] che il 6 agosto rappresentava il ‘giorno zero’ di un nuovo computo del tempo” (Anders 1991, 73).

54 Sulla centralità di una prospettiva sul “tempo finale” (*Endzeit*) per l'intera riflessione andersiana, cf. Dries 2023.

55 “Il 6 agosto 1945, giorno di Hiroshima, è cominciata una nuova era: l'era in cui possiamo trasformare in qualunque momento ogni luogo, anzi la terra intera, in un'altra Hiroshima. Da quel giorno siamo onnipotenti *in modo negativo*” (Anders 2014, 201).

56 Che “il mondo creato da Dio gli sia ormai sfuggito di mano” è ciò che Anders chiama la “dottrina non ufficiale della teologia molussica” in: Anders 2007b, 408, nota 5.

57 “In questo senso siamo ‘*utopisti a rovescio*’: mentre gli utopisti non sanno produrre ciò che concepiscono, noi non sappiamo immaginare ciò che abbiamo prodotto” (Anders 2014, 203).

58 Anders 2014, 201.

59 Un'attesa però non inerme, consapevole del fatto che “Godot non verrà” mai; cf. Anders 2023, 88.

60 Oppure, anche “Apocalisse senza Regno”; ad es., cf. Anders 2007b, 380 e ss.

61 Anders 2014, 201.

62 Si noti che, durante l'esilio parigino, Anders ebbe modo di frequentare i seminari di A. Kojève su la *Phänomenologie des Geistes* e sulla “fine della storia”. Per una ricostruzione di tale variegata temperie epocale, cf. Niethammer 1989. Anders fa poi riferimento ad una “*astoricità di ritorno*” caratterizzante la nostra epoca, in: Anders, 2007b, 275.

concreta dell'*auto*-estinzione del genere umano e, conseguentemente, con la paralisi dell'umanità nella negatività di questa diagnosi terminale. In questo senso, sostiene quindi Anders, noi non abbiamo un problema d'impossibilità *in positivo*, bensì *in negativo*: ovvero, manca la capacità di un "non-potere"<sup>63</sup> che freni l'Apocalisse e che agisca sotto forma di κατέχον. Questa sorta di progresso avvitato su sé stesso, quindi, è la descrizione che Anders fa della contemporaneità come la realizzazione di quel vecchio *slogan* sessantottino, per cui ad oggi sembrerebbe divenuto in effetti vero che è "vietato vietare" non più tanto l'emancipazione dei costumi e, per così dire, quello che si definisce "principio di piacere", quanto piuttosto quest'apocalittica "pulsione di morte".

In sintesi, sulla base di quanto visto sopra, si può affermare che *Die molussische Katakombe* – ma anche, più in generale, l'intera filosofia andersiana detta del "mondo senza uomo" – rappresenti non solo un'"utopia negativa" per così dire rovesciata, ma anche la silloge di un'apocalittica pensata già come "post-apocalittica" in sé stessa. Ovvero, come quella "negatività dell'attesa"<sup>64</sup> che Anders, appunto, associa a *En attendant Godot*, ma che in effetti può essere applicata anche al suo romanzo, dal momento che i suoi protagonisti si pongono dal punto di vista della *fine dell'attesa*, pure essendo ancora completamente interni all'*attesa della fine*. La filosofia andersiana, ridotta ai minimi termini, è dunque l'immagine in negativo della storicità umana, come in una sorta di *countdown* che tende al suo termine, ma dilaziona il più possibile la conclusione del suo conto, comunque memore dell'inno molussico che ammonisce: "neppure chi è rimasto è fortunato / perché nessuno sarà risparmiato"<sup>65</sup>.

## Bibliografia

- Anders, Günther. 1944. "Die Freiheitspost". *Austro-American Tribune*, II, n. 10/May: 5.  
 ———. 1945. "Die Brüder". *Austro-American Tribune*, III, n. 8/March: 9-10.  
 ———. 1978. *Kosmologische Humoreske und andere Erzählungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
 ———. 1991. *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*. Tr. it. András Aranyossy, e Pier Paolo Portinaro. Ferrara: Spazio Libri Editore.  
 ———. 2007a. *L'uomo è antiquato, I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*. Tr. it. Laura Dallapiccola. Torino: Bollati Boringhieri.  
 ———. 2007b. *L'uomo è antiquato, II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*. Tr. it. Maria Adelaide Mori. Torino: Bollati Boringhieri.  
 ———. 2008. *La catacomba molussica*. Tr. it. Alba Mantovani. Milano: Lupetti.  
 ———. 2012a. *Die molussische Katakombe. Mit Apokryphen und Dokumenten aus dem Nachlass*, hrsg. v. G. Oberschlick. München: C.H. Beck.  
 ———. 2012b. *Lo sguardo dalla torre. Favole con le illustrazioni di A. Paul Weber*. Tr. it. Devis Colombo. Milano: Mimesis.

63 Anders, 2007b, 368.

64 Portinaro 2003, 109, nota 85.

65 Anders 2008, 110.

- . 2014. *Diario di Hiroshima e Nagasaki. Un racconto, un testamento intellettuale*. Tr. it. Renato Solmi. Milano: Ghibli.
- . 2020. *Kafka. Pro e contro. I documenti del processo*. Tr. it. Paola Gnani. Macerata: Quodlibet.
- . 2022. *Stenogrammi filosofici*. Tr. it. Sergio Fabian. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 2023. *Opinioni di un eretico*. Tr. it. Stefano Velotti. Milano: Mimesis.
- Arendt, Hannah. 2009. *Le origini del totalitarismo*. Tr. it. Amerigo Guadagnin. Torino: Einaudi.
- Brecht, Bertolt. 1979. *Scritti teatrali*. Tr. it. Emilio Castellani, Roberto Fer-tonani, e Renata Mertens. Torino: Einaudi.
- Dries, Christian. 2023. *ad Günther Anders. Exerzitien für die Endzeit*. Hamburg: CEP Europäische Verlagsanstalt.
- Forti, Simona. 2005. *Il totalitarismo*, Roma-Bari: Laterza.
- . 2006. *Hannah Arendt. Tra filosofia e politica*. Milano: Mondadori.
- Fuld, Werner. 1992. “Zwischen Film und Bomb. Die Kontinuität des Anderschen Denkens” in *Günther Anders kontrovers*, Liessmann, Konrad Paul, a cura di, 114-123. München: C.H. Beck.
- Latini, Micaela. 2011. Recensione di *La catacomba molussica*, di Günther Anders, *Cultura tedesca*, n. 41: 195-196.
- . 2017. “Miniature della fine. La prosa breve di Günther Anders a metà tra filosofia e letteratura”. *Microtextualidades. Revista Internacional de microrrelato y minificción*, n. 2: 72-80.
- . 2018. *Un'estetica dell'esagerazione. Sulla filosofia di Günther Anders*, Milano: Jouvence.
- Liessmann, Konrad Paul. 2020. *Günther Anders. Philosophieren im Zeitalter der technologischen Revolutionen*. München: C.H. Beck.
- Maletta, Sante. 2020. “Anders, Arendt e la soggettività dissidente. Una prospettiva sulla filosofia sociale” in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Latini, Micaela, e Meccariello, Aldo, a cura di, 43-58. Trieste: Asterios.
- Niethammer, Lutz. 1989. *Posthistoire. Ist Geschichte zu Ende?*. Reinbek b. H.: Rowohlt.
- Pagetti, Carlo. 2007. “1984: il viaggio di George Orwell nei linguaggi della menzogna” in *George Orwell. Antistalinismo e critica del totalitarismo. L'utopia negativa*, Ceretta, Manuela, a cura di, IX-XXIV. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Portinaro, Pier Paolo. 2003. *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 2007. “La prigionia della storia. Günther Anders e la *Catacomba molussica*” in *George Orwell. Antistalinismo e critica del totalitarismo. L'utopia negativa*, Ceretta, Manuela, a cura di, 181-198. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- . 2020. “Anders tra letteratura della crisi e filosofia d'occasione. Frammenti di antropologia nella *Endzeit*” in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Latini, Micaela, e Meccariello, Aldo, a cura di, 89-104. Trieste: Asterios.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt, 1906-1975: per amore del mondo*. 1994. Tr. it. David Mezzacapa. Torino: Bollati Boringhieri.

Vanessa Regazzi

## Utopia as a method of embodying hope for the future in the present: Huxley's ideal society in *Island*

**ABSTRACT:** *Utopian studies have traditionally focused on the idea of the perfect society, proposing or criticising it. Now a new perspective is emerging that sees utopia as a method for thinking about alternatives to the present and prefiguring possible futures. In this sense, it actively contributes to the ethical-political debate by proposing and evaluating principles and practices to improve individual and collective life. In this essay, I have explored this perspective by focusing my analysis on Island, a utopian novel in which Aldous Huxley pragmatically explores the potential of utopia as an analytical tool for critically examining the present, embodying a desirable and feasible alternative and proposing its contribution to utopian thought. Huxley's contribution can be summarised as a call to consider the future as open and feasible and to adopt a pragmatic attitude that allows alternatives to be thought and practised every day, since the future is created and recreated in every moment.*

**KEYWORDS:** *Perfect Society; Utopia; Future; Prefiguration; Huxley.*

### Introduction

In the context of science fiction production, utopias represent the endeavour to imagine an alternative and better society than the present one, in which the potential of human intelligence is developed and used for the better. Aldous Huxley's *Island* (1962) is a fruitful example. Utopias have always been in dialogue with philosophical debates about the best way to live individually and the best way to organise society. Today, the value of this discussion is even greater, as the “polycrisis”<sup>1</sup> that humanity has been facing for decades seems to make it difficult

1 Morin and Kern 1999, 73. Introducing the concept of “polycrisis” the authors write: “it would be beneficial to be able to hierarchize ‘crisical’ problems so as to concentrate attention on the foremost or major problem [...] [Nevertheless] one is at a loss to single out a-number one problem to which all others would be subordinated. There is no single vital problem, but many vital problems, and it is this complex intersolidarity of problems, antagonisms, crises, uncontrolled processes, and the general crisis of the planet that constitutes the number one vital problem” (73-74).

to imagine societies as described by utopias. We need to focus our efforts to understand how we can build a desirable and just future.

Since the word first appeared as the title of Thomas More's *Utopia* (1516), the ambiguity of meaning has sparked endless debates, culminating in the current meaning, i.e., the good place (εὖ+τόπος) that is nowhere (οὐ+τόπος). Once the ambiguity is overcome, a question arises: is this place described as non-existent because it is believed that it can never exist, or because it does not exist in the present but could or should exist in the future? There is no direct answer to this question, as the endless debates on this topic show. What is particularly remarkable about the debate on *Island* is the persistence presence of a multitude of contradictory interpretations. This phenomenon is far less pronounced in the interpretation of other novels. Huxley's utopia is defined as an escape from reality<sup>2</sup>, a hypothesis<sup>3</sup> or a description and prescription<sup>4</sup>. According to another perspective, *Island* is defined as an exercise in optimism<sup>5</sup> or pessimism<sup>6</sup>. This discussion is valuable as it has illuminated the complexity of the utopian tradition and its fruitfulness in terms of reflection on the present, the past and the future. Scholars have always found some valid elements in Huxley's essays as well as in his novels to support their specific interpretations. However, the need for positioning leads scholars to ignore certain aspects of the works and emphasise others, creating an incomplete picture.

I think it makes more sense to adopt the new perspective that is emerging in the philosophical and sociological debate, which interprets utopia as a method<sup>7</sup> for thinking about alternatives to the present. This pragmatic approach solves the contradictions outlined above: Utopia can be seen as an interpretation of the past and the present that describes an alternative reality with the aim of prescribing what to do and what not to do in order to achieve a better society, according to each author's opinion. It is both a pessimistic hypothesis, because it is the imaginary construction of a possibility that will not necessarily materialise, and an optimistic prediction, because it could materialise, perhaps not exactly, but similarly. Unfortunately, this perspective has not been explored much. It would allow us to bring into the ethical and political debate some sources of inspiration that are usually ignored and that can provide moral philosophers and political scientists with new ideas<sup>8</sup>. Bringing together important findings from different disciplines is becoming increasingly fruitful for contemporary knowledge.

In this article I have analysed the contribution of utopian literature to the ethical-political debate. The aim was to broaden our understanding of the functions of utopias and to examine the extent to which they are useful in imagining, embodying

2 Matter 1975.

3 Meckier 2022.

4 Zigler 2015.

5 MacDonald 2001, Mureşan 2014.

6 Beauchamp 1990, Sreenan 2017.

7 Levitas 2013.

8 Mathisen 2001.

and proposing alternative ways of living and political-social alternatives in order to build a better society.

To explore this question, I have focused on Huxley's *Island*, in which he pragmatically explores the possibilities of a synergetic integration of knowledge and practices that he sees as the best of Western and Eastern cultures. The novel represents the synthesis that Huxley found at the end of his life between the search for deep knowledge about the world and the attempt to put his conclusions into practice and evaluate their results. By comparing his essays and novels, I have analysed his vision of literature, utopia and the present and future society; the influences that have most shaped his thinking; the way he applies his philosophy in *Island* and the contribution that his philosophical and literary project has made to the ethical and political debate of his time and to this day.

I found that Huxley engaged on all fronts to question the society he lived in, the utopian novels of his time, the possible futures and the meaning of life. *Island* is the pragmatic proposal that provides an answer to all these questions, a desirable and realisable alternative that gives us both hope for the human possibilities, and principles and ideas to ponder. It is not a perfect society that can be replicated in every detail, but it is the embodiment of hope for the future in the present. Huxley's most important lesson is that if we want to create a better future, we must focus our efforts primarily on deepening each individual's awareness of themselves and the world, not just on growing our scientific knowledge and technical skills. The development of a flourishing life and a harmonious society is an ongoing process, that requires consistent and persistent effort. There is no singular end point for this process, as it is a continuous journey of growth and evolution. This means that utopia can really actively engage in the ethical-political debate, by discussing alternatives to the current reality and prefiguring possible futures, proposing a set of values and basic principles that act as a "dense directionality"<sup>9</sup> and leave the future open.

The analysis of Huxley's proposal challenges the traditional interpretation of the purpose of utopia. The crucial contribution of utopian literature to the ethical-political debate is the realisation that ideals are there to be aspired to, not achieved. True ideals, such as the perfect society, are "*working hypotheses of action*"<sup>10</sup>. They are only useful if we use them consciously, continue to imagine alternatives to what is not working, and imagine possibilities for a life of dignity and fulfilment on an individual and societal level. Recognising that perfect happiness, perfect freedom and perfect justice cannot exist allows us to continue to work on them in a pragmatic way and not fall into potentially fatal simplifications or idealizations of reality.

9 Deriu 2022, 107. The translation is mine.

10 Dewey 1971, 262. Emphases are in the original.

## 1. Huxley's perspective on society, literature and utopia

At the end of nineteenth century, it seemed that scientific-technological progress, industrialisation and rationalisation would lead to an improvement in everyone's daily life, but wars, authoritarianism and the crises that followed alarmed writers. The traditional positive declination of utopias was undergoing a change, as several authors began writing negative utopias, also referred to as dystopias or anti-utopias<sup>11</sup>. This strand includes one of Huxley's most famous works, *Brave New World* (1932), in which a world state uses genetic engineering and conditioning to create a social hierarchy based on abilities that are predetermined before people are born. In dialogue and disagreement with the enthusiastic novels of his contemporary authors, in particular H. G. Wells<sup>12</sup>, Huxley tells us that stability and progress, if pursued as ends in themselves, cannot lead to a better society. On the contrary, in the absence of some form of critical reflection, individual and collective, on how to achieve them, they could produce the worst possible outcomes.

With *Brave New World* Huxley begins to give literary form to his diagnosis of the present and the ideas he develops about possible futures. His evaluation has a pragmatic feature: he introduces elements of the most important psychological, scientific and philosophical theories of the time into his novel and takes their premises to the extreme to test their possible developments. Literary utopia – positive or negative – sits alongside essays as a place to discuss ideas, propose hypotheses, make predictions and assess where they lead. Although Huxley's initial intent was creating a satirical hypothesis, he himself recognised that his ideas were becoming predictions<sup>13</sup>. The boundaries between hypothesis and prediction blur when one seriously addresses fundamental ethical-political issues. On the one hand, Huxley is startled by how his parody of Wells' optimism is a concrete possibility about the human future, on the other hand, it is clear to him that its realisation remains an extreme possibility and that the value of such a depiction is to challenge the scientific positivism that governed the debate at the time.

Huxley continues to enact the dialectic between hypothesis and prediction begun in *Brave New World*, first re-discussing and deepening his critique with his second dystopia, *Ape and Essence* (1948), and finally with the utopia *Island*. For the purposes of this article, it is neither possible nor essential to deepen the analysis on *Ape and Essence*. To highlight the philosophical value of Huxley's pragmatic approach it is sufficient to reflect on the differences and similarities between his two main novels, *Brave New World* and *Island*. In an interview that Huxley gave at the time he was writing *Island*, he stated that the novel was “a kind of reverse *Brave New World*”<sup>14</sup>. In 1932 Huxley had been concerned with depicting the appalling

11 Suggested definitions for the various terms can be found in Sargent 2006.

12 Matter 1975, Meckier 2022.

13 Meckier 2022.

14 Brooks 1963, 198.



consequences that scientific positivism would bring<sup>15</sup>, and thirty years later he brought his reflections to a conclusion by representing “a potential outcome to our successful and humane application of scientific method in the life sciences”<sup>16</sup>. He creates a “society in which real efforts are made to realise human potentialities”<sup>17</sup>. This decision came after years of reflection about the subject, and only at the end he decided to develop it into a novel.

There is a close relationship between Huxley’s philosophical and literary project, as he admits: “the struggle is how to embody the ideas”<sup>18</sup>. His essays and novels dialogue, there is no separation between the two ways of exploring ideas, only a difference in form and function. One could say that essays represent analysis and abstraction, and novels represent synthesis and practice, but even this classification would oversimplify the matter, unless one considers both as the two sides of the same coin, which do not exist except together and in a mutual relationship. As Izzo reports, Huxley declared several times his struggle to combine “fiction – that is, a compelling narrative – with the exposition necessary to discuss the means and methods that his utopian ‘phantasy’ required”<sup>19</sup>. Thus, it is not surprising that, as revealed by Julian Huxley, his brother considered *Island* to be “one of his major contributions to serious thought”<sup>20</sup>.

Literature’s function, for Aldous, is to express his thoughts in a form accessible to as many people as possible. *Island*’s simple plot was necessary to highlight the internal aims of the novel, namely, to stimulate critical reflection on the dynamics and tendencies of contemporary society and propose new ways of coexistence between human beings as well with other living beings.

Huxley was clear that art is “not an end in itself”<sup>21</sup>, it “can only point in the direction from which redemption comes”<sup>22</sup>. In the essay *Tragedy and the Whole Truth*, Huxley states that if tragedy is a distillate of reality, the “Whole-Truthful art”<sup>23</sup> manages to reflect the complexity of reality by integrating every element, from the most crucial to the insignificant ones. Good art, for him, possesses more truth than reality itself as artists can grasp the entirety of reality, possessing it; unlike people to whom things mostly happen. Good literature evokes a feeling in the reader which Huxley summarizes in the formula: “This is what I have always felt and thought, but have never been able to put clearly into words, even for myself”<sup>24</sup>. Literature can shed light on a part of reality that was not previously

15 In a letter to his father, Huxley describes *Brave New World* as “a comic, or at least satirical, novel about the Future, showing the appallingness (at any rate by our standards) of Utopia” (Huxley 1969, 351).

16 Zigler 2015, 104.

17 Brooks 1963, 198.

18 Brooks 1963, 199.

19 Izzo 2015, 113.

20 Huxley 1965, 24.

21 Watt 1968, 150.

22 Huxley 1950, 114.

23 Huxley 1931b, 14.

24 Huxley 1931b, 5-6.

evident, therefore revealing alternatives that would remain hidden if the reality is explored in small pieces, as an analytical perspective do.

The effect of good literature induces resignation and acceptance, which Huxley considers positively because it produces a “milder catharsis”<sup>25</sup> that it is deeper and lasts longer than a strong but transient emotion. *Island* fit into this framework: Pala’s society is not suspended in time but infused with concrete life. Huxley’s intention in writing the novel is to evoke a sense of catharsis in the reader, which is reflected in the protagonist’s own journey towards enlightenment. Huxley cannot avoid introducing his ideas theoretically through a text-within-the text, i.e., the pamphlet *Notes on What’s What, and on What It Might be Reasonable to Do about What’s What* written by the Old Raja, one of the founders of modern Pala. But through Will Farnaby’s development he gives a concrete example, embodying his ideas. Huxley’s efforts to combine theory and practice are indicative of his pragmatic and constructive approach to philosophy and literature.

Huxley offers the principles guiding Pala’s society as a contribution to the ethical-political debate in a way that can be more appalling than essays. It addresses the whole society, not just philosophers and sociologists, as every person can think and choose utopia every day, not just experts. Now that we have established that Huxley uses utopia as a method to participate in the debate on ethical-political theory and practice, it is necessary to further explore the content of his contribution.

## **2. The formation of Huxley’s thought and his contribution to the ethical-political debate**

As already mentioned, a central concern that Huxley pursued throughout his life was the realisation of human potential. He explores theoretically the synergetic integration of knowledge and practices, which he considers to be the optimal synthesis of Western and Eastern traditions, and attempts to put this into practice in *Island*. His thinking is multi-layered; he is interested in many disciplines: natural sciences, psychology, politics, art, ecology, sociology, philosophy, history and religion. To reconstruct all the influences to which he was exposed in the course of his life would be interesting, if demanding, but would go beyond the scope of this essay. I will limit myself to recalling those that seem most important to me in order to understand, at least in outline, the conclusions he reached at the end of his career and which he used as the basis for the design of his utopia.

Huxley takes a holistic view of the human being, seeing him as a unity of mind and body<sup>26</sup>. As Zigler points out, three important influences can be recognised in Huxley’s thinking<sup>27</sup>. The first was D. H. Lawrence, from whom he learned that the

25 Huxley 1931b, 15.

26 “If one would live well, one must live completely, with the whole being – with the body and the instincts, as well as with the conscious mind” (Huxley 1959, 7).

27 Zigler 2015. For details of the argument see 7-14.

human being “is an animal that thinks”<sup>28</sup>: to develop fully, we must take into account both our physical and mental parts. The second is G. Heard, who made him realise that human evolution up to that point was mainly physical and not psychological: it is therefore necessary to strive for a greater development of consciousness. The third is F. M. Alexander, who suggests to him that the development of the mind-body relationship, which can also be defined as spiritual development, can be practised for general well-being without necessarily resorting to religion.

*Island* embodies one of the possible realisations of Huxley’s philosophical perspective, combining the strengths of different disciplines to produce a theory that can be used as a tool to achieve happiness and freedom. Palanese institutions strive for a “pragmatic holism that takes into account the health of both body and mind”<sup>29</sup>. It is postulated that the optimal state of happiness is one that comes “from within”<sup>30</sup>, and is not derived from external sources. The Palanese are encouraged from an early age to participate in activities that promote both physical health and awareness. Huxley’s approach involves not only integrating various disciplines, but also building mutually beneficial relationships between Pala institutions. This facilitates the optimisation and maximisation of opportunities for “incidental learning and socialisation”<sup>31</sup>.

Huxley’s holistic perspective is reflected in every aspect of Pala’s life. Education is not limited to youth but is a lifelong process that encompasses the entire population, from childhood to death. The rite of passage to adulthood represents a symbolic moment in which young people climb a rock face and engage in a meditation session with the help of a psychedelic mushroom they call “*moksha*-medicine”<sup>32</sup>. The drug triggers a moderate hallucinatory state in which the conventional boundaries of time and space become blurred. During this experience, a priest provides verbal guidance by explaining the only authentic purpose of life, i.e., the cultivation of self-awareness and the realisation that each person is a constituent part of a greater wholeness, which is life itself. In this way, the young participants can experience the fundamental unity of creation both physically and intellectually.

In this context, we can recognise the influence of both Western and Eastern culture. A Western influence comes from Bergson, with whose philosophy Huxley shares the view that ultimate reality is something that the intellect alone cannot grasp, since it is only a contraction of a more comprehensive reality<sup>33</sup>. The oriental influence comes from the philosophy of yoga, from which he derives the idea of total awareness as “the ultimate yoga – being aware, conscious even of the unconscious – on every level from the physiological to the spiritual”<sup>34</sup>. He was fascinated by the idea that enlightenment is not an external phenomenon, but a possibility within

28 Huxley 1931a, 159.

29 Curtis 2011, 97.

30 Huxley 1966, 298.

31 Zigler 2015, 106.

32 Huxley 1968, 138.

33 For a discussion of Bergson’s influence on Huxley see Taylor 2018.

34 Huxley 1999, 265.

the world itself. This concept also shapes his approach to utopia. The pursuit of enlightenment and the realisation of this state in an optimal social context is a central aspect of Huxley's utopian vision. It can be seen as an underlying motif that can be found in every moment of Pala's life and also guides the development of the novel's protagonist.

Another significant influence on Huxley is that of J. Dewey, with whom he shares the potential for human improvement, but not the certainty of its inevitability<sup>35</sup>. At the end of the above-mentioned ceremony, the priest warned the assembled young people not to rely too much on Pala's elders and social institutions. They can only provide individuals with access to "techniques and opportunities"<sup>36</sup> that can facilitate their path to awareness, but it is important to understand that any meaningful personal growth and development must ultimately come from within. Externally influencing people who do not have the desire or willingness to develop themselves is an inadequate approach to promoting their autonomy. Based on this concept, Huxley's project can be read as an existential utopia aimed at describing and activating enlightenment<sup>37</sup>. Huxley rejects all forms of determinism, whether pessimistic or optimistic. Instead, he claims that it is our individual choices and actions that "define ourselves and give meaning to our lives"<sup>38</sup>.

While the developing of awareness is the responsibility of the individual, as Huxley noted, it is equally true that one cannot develop such a will without a social context that favours such development. The question therefore arises as to whether the creation of a good society presupposes the prior existence of an educated society or an educational system capable of producing such a society. In other words, do we first need good citizens or a good form of government? This is as important as it is an old ethical and political question. In order for the development of awareness to affect not just few people, but every member of society, Huxley considers the creation of an appropriate social context to be fundamental. Huxley does not only allude to institutions; he uses Dewey's concept of democracy as "primarily a mode of associated living"<sup>39</sup> and points out that a necessary ingredient is a "democratic *community*"<sup>40</sup> committed to it. This consideration removes a doubt that might arise from the previous emphasis on the individual level. Assuming that society exists only in the relationships between its members, it points the way out of the dichotomy between individual and social salvation by emphasising the dialectical process that leads from the individual to society and vice versa. The enlightenment of a few individuals will inevitably precede broader social change. These individuals will – in turn – influence the society around them and possibly pave the way for the enlightenment of others.

35 Zigler defines Huxley and Dewey as "*meliorists*" (Zigler 2015, 28). Emphasis in the original.

36 Huxley 1968, 173.

37 For a broad elaboration of this perspective see MacDonald 2001.

38 MacDonald 2001, 109. In this passage, MacDonald refers to Sartre's philosophy (see Sartre 1967).

39 Dewey 1997, 87.

40 Zigler 2015, 98. Emphasis in the original.

This process can continue until collective enlightenment is achieved. However, the work must continue indefinitely for each new generation.

The main purpose of Huxley's novel is to address the complex question of how to improve our individual and collective well-being and happiness. For Huxley, utopia represents a pathway to actualising the full potential of the human being, encompassing its "physical, intellectual and spiritual capabilities"<sup>41</sup>. In *Notes On What's What* Huxley suggests that only a comprehensive approach can bring about real change, stating that "nothing short of everything will really do"<sup>42</sup>. This means that the key to a fulfilling life lies in promoting awareness of objectives that lead to "fulfilment, self-knowledge, liberation"<sup>43</sup>, and the achievement of "common or garden health or happiness"<sup>44</sup>. All other factors, including science, technology, progress, and power, should be seen as tools rather than ultimate goals. Failing to recognise this may lead to decisions with unforeseen negative consequences. In essence, the pursuit of happiness involves understanding human potential and nurturing positive qualities while minimising negative ones.

Meckier argues that Huxley sees a positive utopia as a hypothesis that is "either unrealizable or unsustainable"<sup>45</sup>; however, Huxley's perspective goes beyond the dichotomy between hypothesis and prediction. I agree with Zigler viewpoint that *Island* is both a description of a possible utopian society and a prescription that provides suggestions for future utopias. Nonetheless, my contribution is even broader, as I believe that Huxley is proposing a prefiguration, that is, both a description of a possible future world as he dreamed it, and a set of principles and values to follow that the author believes can improve the individual and collective situation, even if they do not necessarily replicate the society he proposed in *Island*. He suggests that the path to a happy and free life, as well as the creation of an ideal, good society, lies in finding ways to realise our potential, using utopia as a tool to imagine alternative ways of living, producing, and organizing our individual and collective lives. Huxley emphasises the fact that every situation and problem has a multitude of causes and that there is no single solution that can be applied universally to address all situations and problems simultaneously. Consequently, it is essential to consider and address all factors from a variety of perspectives and with a variety of means. Utopia can be seen as one of the "multiplicity of co-operating remedies"<sup>46</sup> necessary to achieve a state of greater happiness and autonomy, both individually and collectively.

41 Meckier 2022, 78.

42 Huxley 1968, 134. This concept had previously been articulated by Huxley in the chapter entitled *What can be done?* which appears in *Brave New World Revisited* (Huxley 1958).

43 Huxley 1968, 143.

44 Huxley 1968, 143.

45 Meckier 2022, 88.

46 Huxley 2000, 84.

### 3. *Island* as the embodiment of Huxley's hope for the individual and collective well-being

The critical approach to society and human potential led Huxley to conclude that there can be no perfect society, but he did not give up hope of possible improvement. One of the most common objections to the concept of utopia is the pursuit of perfection<sup>47</sup>, which is perceived as unrealisable. However, this criticism does not apply to *Island* or to most utopias<sup>48</sup>. Sargent describes utopia as a “photograph”<sup>49</sup> that has a past and a future and contains the possibility of change. The society depicted in *Island* is not perfect, any more than it was in *Brave New World*. In the latter it is still necessary to eliminate certain individuals who cannot adapt, in the former it is still necessary to receive an education<sup>50</sup>, there is suffering<sup>51</sup>, Pala itself is invaded by Colonel Dipa, the dictator of a neighbouring nation<sup>52</sup>, at the end of the novel. Perfection, like any other ideal, is unrealisable, but that does not preclude that people can – and for Huxley, should – strive to improve their material and spiritual conditions, and that society in general can become better.

While not exactly replicable, Huxley finds the principles, teachings and policies of *Island* useful and applicable<sup>53</sup>. Some of the practices he describes had already been implemented, as they were inspired by historically existing experiments and cultures. In the 1930s, he learned about the social experiment that was taking place in Dartington<sup>54</sup>. Founders Dorothy and Leonard Elmhirst acquired 825 acres of land in Devon, England, in 1925 and over time established a village with a school, farms, an arts center and various local businesses. They created a community that embodied an alliance between Western and Eastern cultures and was based on the principles of Rabindranath Tagore and J. Dewey. The principles were re-adapted

47 Levitas 2013.

48 Sargent 2006.

49 Sargent 2006, 13.

50 Zigler emphasises the pragmatic nature of Huxley's decision to institutionalise education in Pala, which contrasts with Dewey's conventional view of utopia as a perfect society. Dewey believed that schools were unnecessary in the context of a utopian society. See Zigler 2015, 115-116.

51 There is a passage on sorrow in the book *Notes on What's What*, which Will Farnaby is advised to read to understand the principles that guide Pala. It declares that even if most of the sorrow we experience is avoidable, there is still some “unavoidable. It is the sorrow inherent in the human condition, the price we must pay for being sentient and self-conscious organisms, aspirants to liberation, but subject to the laws of nature and under orders to keep on marching, through irreversible time, through a world wholly indifferent to our well-being, toward decrepitude and the certainty of death” (Huxley 1968, 85).

52 Contrary to the assertion of Meckier (2022), among others, the conclusion of Huxley's utopia through the invasion of Pala does not entail its absolute impossibility in pessimistic terms. It is, in fact, an integral part of Huxley's pragmatic approach. Huxley is conscious that an exact replication of Pala's social arrangement is unfeasible. Nevertheless, he maintains that its significance is “supremely real” (Watt 1968, 159).

53 Zigler 2015.

54 For a more detailed examination of Huxley's relationship with Dartington and the differences and similarities between this and the Palanese society, see Parsons 1987.

to that context, also thanks to the support of scientists and scholars from a variety of disciplines<sup>55</sup>. The Palanese society seems to be an echo of this social experiment, as it was founded through the joint efforts of a Scottish doctor, Andrew MacPhail, and the Buddhist ruler of Pala, the Old Raja. Huxley visited Dartington several times and he wrote in a letter in 1963 that he considered it “one of the few places in the world where one can feel an almost unqualified optimism”<sup>56</sup>. At Dartington, Huxley had seen first-hand the potential for a self-governing, self-sufficient society that worked and embodied an alternative way of life.

Dartington is not the only example: the ritual of transition to adulthood described above reflects Huxley’s personal experience with mescaline, which he discusses in *The Doors of Perception* (1954). Huxley was also inspired by similar rituals of some American tribes<sup>57</sup>. Another important source of inspiration is the Oneida Community founded by J. H. Noyes in upstate New York<sup>58</sup>. Huxley selectively borrows from this community certain practices, particularly sexual practices, in which he finds a similarity to those of yoga philosophy<sup>59</sup>, to create a social arrangement in *Island* that mirrors something that already exists.

The numerous sources of inspiration that permeate Palanese society seem to illuminate the novel’s epigraph, which has been interpreted in different ways by scholars. Huxley quotes a passage from Aristotle’s *Politics*<sup>60</sup>, which states that in “framing an ideal we may assume what we wish, but should avoid impossibilities”<sup>61</sup>. In this passage, Aristotle engages with the system of governance presented in Plato’s *Republic*<sup>62</sup> and *Laws*<sup>63</sup>. Aristotle argues that Plato’s proposal fails to consider several elements that make it invalid and therefore impossible. Interestingly, he emphasises relations with neighbouring states. They must be taken into account, if the goal is not isolation. A connection between the epigraph and the end of the novel, with the conquest of Pala by the neighbouring state, seems necessary. But what does that mean? Could it mean that Pala can only exist in isolation and that Huxley considered a positive utopia impossible<sup>64</sup>? This can only be asserted on the assumption that Huxley wanted to describe a perfect ideal society, which is not the case. Certainly the long-term survival of a society like Pala is impossible, as no society can exist in isolation from the others. In fact, one of the central themes of Palanese education is the ecological principle that nothing exists in isolation from others. Even Pala cannot remain isolated and is consequently invaded.

55 Parsons 1987.

56 Huxley 1969, 957.

57 Huxley references these rituals in numerous written works, including letters, lectures, and essays. A comprehensive collection can be found in Huxley (1999).

58 For an analysis of the relationship between the practices of the Palanese society and those of the Oneida community, see Zigler 2015, 119-123.

59 Zigler 2015.

60 Aristotle 1943.

61 Aristotle 1943, 94.

62 Plato 2000.

63 Plato 2016.

64 Meckier 2022.

Nevertheless, the demise of a singular utopia does not negate the broader function of utopia itself. On the contrary, it underscores the value of Huxley's "pragmatic dream"<sup>65</sup> as he suggests imagining other possible alternatives to change the real world and "make this world a place fit for fully human beings to live in"<sup>66</sup>. One should take seriously Huxley's appeal to the reader and to himself not to consider Pala as a model that can be replicated identically elsewhere, as Huxley also suggests through his characters<sup>67</sup>: it can be a source of ideas to exercise our individual and collective imagination, to envision the future we wish for in everyday reality, and to begin to make it possible.

The purpose of utopia is thus confirmed by the literary representation of the "desire to be otherwise, from the individual and collective point of view, subjectively and objectively"<sup>68</sup>. The future is seen as a space of possibility and not as an inevitable continuation of current trends, as a matter that can be shaped by many forces and not as a crystallization of the present. Utopia can therefore be seen more as an "analytical tool"<sup>69</sup>, a method of recreating the present and training the imagination to see the future as open to a wide range of possibilities. In this sense, the telling of futures is tantamount to the production of futures. This interpretation solves the problem between description and prescription, between hypothesis and prediction: utopia actively participates in the ethical-political debate by presenting and discussing political-social possibilities, thus offering a prefiguration of possible futures.

To take MacDonald's perspective and view imagining utopia as a "rational activity"<sup>70</sup> rather than a benign form of madness, is to recognise this as an assessment of our faith – or lack thereof – in human nature. Are we as a species capable of working together to create better societies? If we look back into the past, the progress that has been made so far in many areas, albeit incomplete and with major shortcomings, seems "genuinely utopian"<sup>71</sup>. On the basis of what has been said so far, the answer to the question seems to be affirmative. The evidence for the possibility of utopia is open, but one must decide to pursue it, for the future is created in the present. In a letter to his brother in December 1962, Huxley, reflecting on the problems of humanity, writes that an undesirable future is only inevitable "if we choose to do the things that make it inevitable, and refuse to do

65 Huxley 1969, 944.

66 Huxley 1969, 944.

67 As Will Farnaby gradually becomes aware of Pala's society, he finds himself questioning whether such an exemplary model can be replicated identically elsewhere. Huxley's response to this inquiry seems to suggest that while it is indeed impossible to create an exact replication of Pala in another context, its guiding principles could be creatively adapted to function within other societies.

68 Mandich 2022, 15. The author attributes this definition of utopia to Levitas 2013. The translation is mine.

69 Mandich 2022, 15. The translation is mine.

70 MacDonald 2001, 111.

71 MacDonald 2001, 112.



the things which will permit us to avoid it”<sup>72</sup>. In this passage Huxley shows how pragmatic his attitude is, neither pessimistic nor optimistic. It is a suggestion that is of great importance in today’s debates. When we think about what is wrong with our behaviours and the organization of our societies, we must remember that alternatives are possible. But they can only be created from the present, day by day.

For Huxley, *Island* would then be the conclusion of a journey that began with *Brave New World*. Over the course of his life, he deepened his critique of the principles, dynamics and tendencies he registered in nineteenth-century society until he embodied his hope for a positive solution to the horrors of totalitarianism, scientific positivism and consumerism. Huxley believed that a happy and healthy society is achievable if the false premises of the system in which one lives are seriously recognised, in this case the extractivist, individualist and consumerist project of capitalist systems based on an ideology of infinite growth and domination over nature. A utopia, like *Island*, can guide the concrete realisation of a happy and healthy society. Nevertheless, it is necessary to discuss the proposals critically and to understand them creatively, i.e. by those who want to make the attempt to rethink and adapt them with their methods and in awareness of their historical and social context<sup>73</sup>.

## Conclusion

In this article I argued that utopia is a method of cultivating the imagination and of contributing to the discussion about a range of possible futures. The effectiveness of projects such as Huxley’s *Island* would be considerably diminished if they were perceived only as fantasies. Alternatively, their theoretical depth can be appreciated if they are seen as concrete and purposeful utopias. They can contribute to the collective debate by providing both theoretical and practical insights into how to live well and best organize society to achieve the highest levels of happiness and freedom.

If we look beyond the specifics of individual utopias, we can see that, in general, the aim is not to find the perfect society, but to make a pragmatic effort to propose concrete hypotheses about possible futures. Prefigurations that can and will inevitably change, because the future is created and recreated at every moment. It can therefore be concluded that utopias play a central role in stimulating both critical reflection and creative imagination. In the context of the current crises, its positive-purposeful role becomes particularly valuable as it can help to rethink the fundamental values

<sup>72</sup> Huxley 2007, 485.

<sup>73</sup> The same *Notes on What’s What* – the pamphlet provided to Will Farnaby to familiarise him with Palanese society – does not delineate the reforms that have been implemented to establish it. It “merely states the underlying principles” (Huxley 1968, 34). Once more, Huxley makes it clear to the reader that he does not intend to put forward a definitive plan for creating an ideal society. For Huxley, the fundamental issue is to identify the most appropriate principles to be followed, and he is contributing to the ongoing debate on this topic.

and principles that shape modern societies and to imagine new ways of living that can help to ensure the long-term sustainability and happiness of humanity on Earth.

## Bibliography

- Aristotle. 1995. *Politics*. Edited by Richard F. Stalley. Translated by Ernest Barker. Oxford: Oxford University Press.
- Beauchamp, Gorman. 1990. "Island. Aldous Huxley's Psychedelic Utopia". *Utopian Studies* 1, n. 1: 59-72. <https://www.jstor.org/stable/20718958>.
- Bedford, Sybille. 1973. *Aldous Huxley: A Biography. Volume One: 1894-1939*. London: Chatto & Windus.
- Brooks, Van Wyck, edited by. 1963. *Writers at Work: The Paris Review Interviews. Second Series*. New York: The Viking Press.
- Curtis, William M. 2011. "Rorty's Liberal Utopia and Huxley's *Island*". *Philosophy and Literature* 35 (1): 91-103. <https://dx.doi.org/10.1353/phl.2011.0009>.
- Deriu, Marco. 2022. Burning Bridges: *pensare la discontinuità in Transizione o Mistificazione? Oltre La Retorica Della Sostenibilità Tra Dogmi Ed Eresie*. Edited by TiLT, Territori in Libera Transizione, 95-108. Roma: Castelvecchi.
- Dewey, John. 1971. "The Study of Ethics", in *John Dewey: The Early Works, 1882-1898*, edited by Jo Ann Boydston, 221-362. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- . 1997. *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. New York: Free Press.
- Huxley, Aldous. 1931a. "To the Puritan All Things Are Impure", in *Music at Night and Other Essays*, 153-162. New York: Doubleday Doran & Company.
- . 1931b. *Tragedy and the Whole Truth in Music at Night and Other Essays*, 3-16. New York: Doubleday Doran & Company.
- . 1950. *Themes and Variations*. London: Chatto & Windus.
- . 1959. *Collected Essays*. New York: Harper & Brothers.
- . 1968. *Island*. New York: Bantam Books.
- . 1969. *Letters of Aldous Huxley*. Edited by Grover Smith. London: Chatto & Windus.
- . 1972. *Ape and Essence*. New York: Vintage Books.
- . 1994. *Brave New World*. London: HarperCollins Publishers.
- . 1999. *Moksha: Aldous Huxley's Classic Writings on Psychedelics and the Visionary Experience*. Edited by Michael Horowitz and Cynthia Palmer. Rochester: Park Street Press.
- . 2000. *Brave New World Revisited*. New York: Rosetta Books.
- . 2007. *Aldous Huxley: Selected Letters*. Edited by James Sexton. Chicago: Ivan R. Dee.
- . 2009. *The Doors of Perception & Heaven and Hell*. New York: HarperCollins Publishers.
- Huxley, Julian. 1965. *Aldous Huxley 1894-1963: A Memorial Volume*. New York: Harper & Row.
- Izzo, David G. 2015. *Fifty Years On: Aldous Huxley's Island (1962) Reconsidered in Shipwreck and Island Motifs in Literature and the Arts*, edited by Brigitte Le Juez and Olga Springer, 109–19. Leiden: Brill Rodopi.
- Levitas, Ruth. 2013. *Utopia as a Method. The Imaginary Reconstitution of Society*. London: Palgrave MacMillan.

- MacDonald, Alex. 2001. "Choosing Utopia: An Existential Reading of Aldous Huxley's *Island*". *Utopian Studies* 12, n. 2: 103-13. <https://www.jstor.org/stable/20718318>.
- Mandich, Giuliana. 2022. "Il Futuro Come Utopia". *Cambio. Rivista Sulle Trasformazioni Sociali* 12, n. 24: 15-25. <https://doi.org/10.36253/cambio-13810>.
- . 2023. *Sociologie Del Futuro*. Milano: Meltemi.
- Mathisen, Werner Christie. 2001. "The Underestimation of Politics in Green Utopias: The Description of Politics in Huxley's *Island*, Le Guin's *The Dispossessed*, and Callenbach's *Ecotopia*". *Utopian Studies* 12 n. 1: 56-78. <https://www.jstor.org/stable/20718238>.
- Matter, William W. 1975. "The Utopian Tradition and Aldous Huxley". *Science Fiction Studies* 2, n. 2: 146-151. <https://www.jstor.org/stable/4238937>.
- Meckier, Jerome. 2022. *Aldous Huxley and Utopia*. Berlin: Lit Verlag.
- More, Thomas. 2016. *Utopia*. Edited by China Miéville. London & New York: Verso.
- Morin, Edgar, and Anne Brigitte Kern. 1999. *Homeland Earth: A Manifesto for the New Millennium*. Translated by Sean M. Kelly and Roger LaPointe. Cresskill: Hampton Press.
- Mureșan, Oana. 2014. "Where East Meets West in Harmony: An Interdisciplinary Approach to Aldous Huxley's *Island*". *Philologica Jassyensia* 10: 349-56. Diacronia.
- Parsons, David. 1987. "Dartington: A Principal Source of Inspiration behind Aldous Huxley's *Island*". *The Journal of General Education* 39 (1): 10-25. <https://www.jstor.org/stable/27797098>.
- Plato. 2000. *The Republic*. Edited by G. R. F. Ferrari. Translated by Tom Griffith. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2016. *Laws*. Edited by Malcolm Schofield. Translated by Tom Griffith. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sargent, Lyman Tower. 2006. "In Defense of Utopia". *Diogenes* 209: 11-17. <https://doi.org/10.1177/0392192106062432>.
- Sartre, Jean Paul. 1967. "Existentialism" in *Existentialism and Human Emotions*, translated by Bernard Frechtman, 9-51. New York: Philosophical Library.
- Sreenan, Niall. 2017. "Dreaming of Islands: Individuality and Utopian Desire in Post-Darwinian Literature". *Island Studies Journal* 12, n. 2: 267-80.
- Taylor, Mark. 2018. "Aldous Huxley's Late Turn to Bergson and *Island* as Bergsonian Utopia". *Utopian Studies* 29, n. 3: 362-79. <https://doi.org/10.5325/utopianstudies.29.3.0362>.
- Watt, Donald J. 1968. "Vision and Symbol in Aldous Huxley's *Island*". *Twentieth Century Literature* 14, n. 3: 149-60. <https://doi.org/10.2307/440780>.
- Zigler, Ronald. 2015. *The Educational Prophecies of Aldous Huxley: The Visionary Legacy of Brave New World, Ape and Essence and Island*. New York: Routledge.



Antonella Cutro

## Dune: controcultura ed ecologia profonda

**ABSTRACT:** *The article analyzes the film adaptation of the novel Dune (F. Herbert) by Lynch (1984) and Villeneuve (2021) and the centrality of the theme of ecology. The struggle for monopoly of 'spice', natural substance that prolongs life and allows travel at the speed of light, is at the center of the clash between two houses Harkonnen and Atreides. The real protagonist of the story is the planet Arrakis, Dune, with its native inhabitants, the Fremen. Inventions, rites, and values of the Fremen are representative of the counterculture that Herbert opposed to the triumph of the empire of capital and the consumption of resources. The future represented by Lynch and Villeneuve, brings out the roots of the ecological question and leads us to a reflection on the meaning of deep ecology, based on the works of Naess and Panikkar. Through the messianic theme and the prophecy of a new world, the article analyzes the theme of conversion to an ecological self.*

**KEYWORDS:** *Deep Ecology; Messianism; Naess; Panikkar; Ethics Subject.*

### Un classico di fantascienza

I film di fantascienza che rappresentano gli sviluppi della società futura, filone originato da *Metropolis* (1927) di Fritz Lang e alimentato dalla cinematografia americana, spesso propongono adattamenti di romanzi o racconti, come nel caso dei numerosi film tratti da opere di P.K. Dick.

La trasposizione cinematografica di *Dune* (1964) è un caso unico sia per la complessità del futuro immaginato sia per la centralità del tema ecologico<sup>1</sup>, evidente già nella dedica del 1964: “alle persone le cui fatiche vanno al di là del campo delle idee e penetrano in quello della realtà: agli ecologi del deserto, dovunque essi siano, in qualunque tempo essi operino, dedico questo mio tentativo di anticipazione in umiltà e ammirazione...”<sup>2</sup>. Come è declinato questo tema nelle trasposizioni cinematografiche?

I tentativi di adattamento sul grande schermo iniziano nel 1971 con A.P. Jacobs, produttore di *Il pianeta delle scimmie*, la cui morte bloccherà il progetto. Nel 1974 Jodorowsky concepisce un colossal che non vedrà mai la luce. Nel cast O.

1 Herbert 1980, 72.

2 Herbert 2019, III.

Welles, Dalì, Mick Jagger. La realizzazione degli storyboard fu affidata a Moebius e i costumi degli Harkonnen al gotico H.R. Giger. I Pink Floyd avrebbero dovuto scrivere pezzi originali. Il documentario *Jodorowsky's Dune* (2013) di F. Pavich ricostruisce la genesi del progetto e le sue influenze su *Guerre stellari* e *Alien*.

Nel 1984, la versione di Lynch è nelle sale con un cast d'eccezione tra cui Sting, Silvana Mangano, Sean Young. Non ha il successo sperato di pubblico e di critica. I numerosi tagli della sceneggiatura rendono il ritmo degli eventi difficile da seguire anche se l'uso della voce fuoricampo facilita la comprensione di alcuni passaggi<sup>3</sup>.

L'ascesa dell'eroe salvifico Paul Atreides è preponderante rispetto all'approfondimento dei personaggi, soprattutto nella seconda parte del film. Il tema del messia che porterà "la guerra santa per purificare l'universo e condurre tutti fuori dall'oscurità eterna" (1984) si interseca con il desiderio di Lynch di condurre lo spettatore in "un mondo al di là dell'esperienza sensibile, al di là dell'immaginazione", supportato anche da una colonna sonora che combina pezzi dei Toto e Brian Eno con Cherubini, Mahler, Šostakovič, Beethoven. Nell'economia del racconto, il tema ecologico è evidente anche se non centrale. Nonostante il regista abbia preso più volte le distanze da questa opera, il film è diventato un cult sci-fi per il grandioso sforzo di tradurre attraverso immagini, invenzioni sceniche, costumi, dialoghi, l'universo creato da Herbert, per altro parte attiva nella sceneggiatura e presente sul set.

Nel 2021, Villeneuve propone la sua versione, con successo di pubblico e critica, anche se questo non garantisce che possa diventare un film cult. Nel cast, T. Chalamet, R. Ferguson, Zendaya. Luci, suoni, effetti speciali e musiche di Zimmer, sono da Oscar. Nella versione di Villeneuve, il tema ecologico risulta dominante, anche per la scelta di concentrare il racconto sulle vicende dell'arrivo degli Atreides su *Dune* e non sulla profezia. Il regista fa emergere la psicologia dei personaggi e illumina elementi chiave come il rapporto tra generazioni.

La domanda di Paul al padre<sup>4</sup> – "Padre, e se io non fossi il futuro della casa Atreides?" – e la sua successiva morte per mano del Barone lasciano aperta la questione di come essere eredi. Il legame con la madre, invece, è il filo che sostiene

3 La vicenda narrata da Herbert nel primo volume della saga, si concentra sull'antagonismo tra due casate, gli Harkonnen, che per decreto imperiale hanno la signoria del pianeta Arrakis, detto Dune, e gli Atreides, che governano il pianeta Caladan. Il duca Leto Atreides, detto il Giusto, è una personalità riconosciuta e stimata dai nobili di molte casate e rappresenta perciò un pericolo per l'Imperatore della Galassia. Temendo di perdere il proprio potere, quest'ultimo ordisce un piano per eliminarlo insieme a suo figlio Paul. Decide pertanto di concedere la signoria del pianeta Dune, economicamente e politicamente strategico, al Duca sottraendola al Barone Valdimir Harkonnen. In realtà, l'Imperatore progetta di aiutare il Barone a riprendere il potere, e lo sostiene inviandogli gli spietati legionari Sardakaur, che insieme all'esercito Harkonnen, riusciranno ad uccidere il Duca e a riprendere il dominio di Dune. Paul, sopravvissuto alla strage insieme alla madre, trova scampo nel deserto dove incontrerà i Fremen, popolo nativo di Dune. Il contatto con il deserto, in cui è presente la misteriosa sostanza della spezia, permetterà a Paul l'accesso ad una visione olistica della realtà, incarnando così il sogno messianico dei Fremen.

4 La domanda viene posta da Paul al padre Leto prima di partire per Dune. Villeneuve sceglie di ambientare la scena nel contesto di un cimitero dove sono presenti le lapidi degli antenati, immerse in una natura rigogliosa e illuminata dal bagliore di cielo e mare. L'ambientazione è in

il tema della seconda nascita, della conversione. Paul Atreides deve diminuire perché Paul Muad'dib, il profeta, cresca. Per comprendere il risvolto ecologico del tema messianico è necessario passare prima per l'inferno della colonizzazione.

## 2. Un medievale futuro remoto

Il futuro in cui è ambientata la vicenda è un neo-medioevo. Il potere politico è detenuto dall'Imperatore, che governa tramite rapporti vassallatici: da 27 anni gli Atreides governano con giustizia il pianeta Caladan; da ben 80 anni gli Harkonnen dominano Arrakis.

Emblema dei rapporti vassallatici la scena in cui l'araldo imperiale, atterrato su Caladan, legge da una pergamena: "l'Imperatore vi chiede di portare la pace su Arrakis". Il Duca Leto risponde: "Siamo casa Atreides, non c'è appello che non accogliamo, non c'è fiducia che tradiamo. Casa Atreides accetta" (2021). Nella scena non si percepisce ciò che invece Lynch evidenzia nello sguardo e nel gesto con cui Leto imprime il suo sigillo sull'accordo: sgomento, timore, coscienza del pericolo. Arrakis è una trappola mortale: la sopravvivenza della sua stirpe è a rischio, per la prevedibile reazione degli Harkonnen.

Infatti, mentre gli Atreides partono da Caladan, il Barone Harkonnen trama per eliminare i rivali, perché: "noi siamo quelli che abbiamo soggiogato Arrakis" (1984). Il senso di rapace possesso del pianeta è sottolineato in numerose scene, tra cui quella in cui il Barone, ripete ossessivamente "questo è il mio Dune... il duca morirà davanti ai miei occhi e lo saprà, che sarò io il barone Vladimir Harkonnen ad impadronirmi del suo regno" (1984). Nel film del 2021, il Barone perde i tratti istrionici ma mantiene la brama di possesso; elevandosi con la sua tuta gravitazionale nera su uno sfondo antracite, dice con voce roca e cupa: "questo è il *mio* Dune. Uccidili tutti!".

Il vero protagonista della saga di Herbert è il pianeta Arrakis, la cui importanza nel sistema politico-economico è strategica<sup>5</sup>. Lynch illustra subito la posta in gioco. Sullo sfondo di un cielo cosmico, la principessa Irulan racconta: "Sappiate che questo è l'anno 10191. In questo periodo la più vitale e preziosa sostanza dell'universo è il mélange, la spezia. La spezia allunga il corso della vita, la spezia aumenta la conoscenza. La spezia è essenziale per annullare lo spazio. La potente gilda spaziale e i suoi navigatori, che la spezia ha trasformato nel corso di oltre 4000 anni, usano il gas arancione della spezia, che conferisce loro la capacità di annullare lo spazio, e cioè di viaggiare in qualsiasi parte nell'universo senza mai muoversi. [...] La spezia esiste in un solo pianeta nell'intero universo conosciuto: un arido e desolato pianeta con vasti deserti. Nascosta tra le rocce in queste zone desertiche vive una popolazione conosciuta come i Fremen che attende, secondo

netto contrasto sia con i tormenti adolescenziali e le incertezze del giovane Paul sia con la tragica consapevolezza del padre del pericolo a cui andranno incontro traferendosi su Dune.

5 Pak 2016, 117-121.

un'antica profezia, l'avvento di un uomo, un messia che li guiderà verso la libertà. Questo pianeta è Arrakis, conosciuto come Dune”.

Che tipo di società futura viene rappresentata nei film? Innanzitutto, una società sorta all'indomani del Jihad Butleriano<sup>6</sup>, la guerra santa contro computer, macchine pensanti e robot autocoscienti, e che tra i propri comandamenti annovera il seguente: “non costruirai una macchina a somiglianza della mente di un uomo”<sup>7</sup>. L'unica possibilità di progresso allora passa per l'espansione dei poteri della mente. I navigatori ne sono un esempio. Esposti per millenni alla spezia sono gli unici in grado di guidare le astronavi, che viaggiano alla velocità della luce, individuando la rotta più sicura<sup>8</sup>. Le navi della Gilda, infatti, sono l'unico mezzo con cui le Grandi Case possono commerciare o spostare truppe. L'estrazione della spezia è, dunque, essenziale per lo sviluppo economico ma anche per garantire l'equilibrio di poteri tra l'Imperatore e la CHOAM, corporazione che detiene il monopolio dei flussi finanziari di tutta la galassia<sup>9</sup>. Chi pagherà il prezzo più alto per il mantenimento dell'ordine economico-politico?

“Arrakis...Dune...Il pianeta Deserto”<sup>10</sup> è visto dai dominatori solo come un inospitale serbatoio di risorse. Villeneuve sceglie proprio la chiave ambientalista per la sua prima scena. Sullo sfondo di un deserto accarezzato dal vento, la giovane fremen, Chani, dice: “il mio pianeta Arrakis è così bello quando il sole è basso. Ha volute sopra la sabbia, si vede la spezia nell'aria. Gli stranieri saccheggiano le nostre terre, sotto i nostri occhi. Sono crudeli verso il mio popolo, non so altro di loro. Che ne sarà del nostro mondo?”

### 3. Ecologia di *Dune*

Al nuovo venuto, Arrakis fa l'effetto di una terra sterile, opprimente. Lo straniero ha l'impressione che nulla possa sopravvivere o crescere all'aperto e che si tratti di una vera terra desolata: quella che non è mai stata fertile e mai lo sarà:<sup>11</sup>

così Pardot Kynes, ecologo imperiale, nella II appendice a *Dune*.

Nelle vicende narrate, suo figlio Liet è una delle prime persone che gli Atrides incontrano: “Leto: e così voi siete l'arbitro del cambio. Liet: e sono anche l'ecologo imperiale” (1984). A lui spetta il compito di verificare il passaggio di consegne,

6 Di Lorenzo 1992, 313.

7 Herbert, 2019, 614.

8 Herbert, 1977, 143: “Senza il mélange gli incrociatori della Gilda non avrebbero potuto muoversi. Il mélange provocava la ‘trance navigatoria’ durante la quale si rendeva visibile un sentiero trans-luminoso che indicava la via da percorrere. Senza il mélange e il suo potenziamento del meccanismo immunitario umano, la durata media della vita di molti ricchi sarebbe stata brutalmente ridotta ad un quarto. [...]”

9 Kennedy 2021, 446-449.

10 Herbert 2019, 22.

11 Herbert 2019, 579.



introducendo i nuovi venuti nel contesto naturale in cui si estrae la spezia. Mentre illustra loro il funzionamento delle tute distillanti, prima di una traversata nel deserto, i suoi occhi vedono nel giovane Paul il profeta tanto atteso: “Liet: voi avete già usato una tuta come questa? Paul: no mai. Liet: ma l’avete indossata come la indossano i Fremen. Dite, chi ve lo ha insegnato? Paul: nessuno. Mi è sembrato il modo migliore. Liet (in fuori campo): la profezia dice ‘conoscerà i nostri usi come se fosse nato tra noi’ (1984). Sarà lui a salvare la vita a Lady Jessica e Paul dopo l’assassinio del Duca Leto, guidandoli nel deserto verso un luogo sicuro e all’incontro coi Fremen.

Liet sta portando avanti l’opera del padre, che aveva visto nel popolo Fremen la chiave per trasformare Arrakis in un giardino: “Pardot Kynes vedeva il pianeta semplicemente come una macchina, una macchina tenuta in moto dal sole. Occorreva solo ristrutturarlo, renderlo adatto agli esseri umani. Nella sua mente balenò l’idea di una popolazione umana in continuo movimento: i Fremen. Che idea affascinante! Che strumento perfetto! I Fremen, una forza ecologica e geologica dal potenziale illimitato”<sup>12</sup>. Pardot comincerà a dare ai Fremen un’*istruzione ecologica*: scientifica, coinvolgendoli nelle sue ricerche, e tecnico-pratica. I sistemi di cattura dell’umidità, la creazione di bacini di raccolta per l’acqua, l’inserimento nel deserto di flora e fauna, trovano in lui origine e nel popolo nomade lo strumento.

Il contrasto alla desertificazione non ha nulla di violento. Comincia con la conoscenza del pianeta, la scoperta che prima vi era presenza di acqua, l’inserimento di vegetazione sulle dune vecchie non esposte al vento, per poi procedere con piante radicanti fino all’inserimento di flora e fauna a partire dagli insetti.

Nell’appendice II, il modo in cui i Fremen impararono ad ancorare le dune rendendole un luogo adatto all’innesto di flora e fauna è descritto in modo tanto verosimile da sembrare possibile. Infatti, nel suo discorso al XII congresso di fantascienza di Los Angeles (1964), Herbert racconta di un viaggio del 1957 a Florence, sede di un progetto federale per il contrasto alla desertificazione<sup>13</sup>. I materiali raccolti per un articolo “su una cittadina costiera che aveva problemi con le dune di sabbia”<sup>14</sup>, sarebbero stati all’origine del suo interesse per l’ecologia.

Che i Fremen non siano solo un popolo nomade in antagonismo con i dominatori è un elemento sottolineato in più scene da Lynch. L’impero considerandoli una minoranza errante non ha mai avuto interesse a censirli. Duncan<sup>15</sup>, mandato in avanscoperta da Leto, fornisce un’altra versione: “ritengono che i Fremen siano pochissimi e che vivano vagando nel deserto. Mio sire, io ho il sospetto che su questo pianeta si celi un incredibile segreto, che i Fremen esistano e in numero elevato, assai elevato, e che siano loro a controllare Arrakis” (1984). Ne parla anche in questi termini: “Sono feroci, ma leali. Sono in sintonia col deserto, ne sono parte. E il deserto fa parte di loro” (2021).

12 Herbert 2019, 679.

13 Ellis 1990, 104-105.

14 Herbert 1974, V.

15 Idhao Dunkan, guerriero valoroso e maestro d’armi al servizio del Duca, si occupa anche dell’educazione militare del giovane Paul.

Stilgar, loro capo, in visita al neoarrivato Duca, ammonisce: “Io chiedo questo: non cercate i nostri sietch, non violate le nostre terre. Il deserto era nostro molto prima del vostro arrivo. Quindi, venite a scavare la spezia, ma, una volta presa, tornate da questa parte del Muro Scudo e lasciate il deserto ai Fremen”. In queste parole l’orgoglio di appartenere al deserto, la difesa del proprio spazio vitale. Lasciate il deserto ai Fremen perché i Fremen sono *del* deserto. Quale significato attribuire a questo genitivo oggettivo?

Appartengono al deserto perché intuiscono la profondità del rapporto che li lega ad esso. L’ambiente ha plasmato il loro stile di vita.

Le tute distillanti ne sono un esempio. Progettate per proteggere chi le indossa dagli oltre 50 gradi esterni, sono dotate di un sistema di raccolta e distillazione dell’acqua prodotta dal corpo, per un riuso potabile.

Le tute di Lynch sono completamente aderenti al corpo, lo rivestono come una seconda pelle, mimando il sistema muscolare. I tubi di raccolta e distillazione dell’acqua passano all’interno di bombature corrispondenti alle masse muscolari. Solo il capo resta scoperto per permettere, a un tubo, di agganciarsi alle narici, per raccogliere l’umidità del respiro o bere.

Le tute di Villeneuve perdono l’effetto aerodinamico di seconda pelle, e presentano numerosi dispositivi di protezione per il tronco e le gambe. I tubi di riciclo sono visibili sotto i dispositivi di protezione pettorale e nella zona inguinale. Anche in questa versione è presente il tubo agganciato al naso. La tuta perde il suo aspetto di lucida gommosità, che dava l’impressione di una leggera e impermeabile armatura, e diventa di un colore più simile alle sabbie del deserto, corredata anche di mantello e turbante in uso nelle tribù nomadi.

L’importanza dell’acqua come risorsa emerge in numerose scene: nell’usanza dei Fremen di porgere i propri rispetti ad un ospite importante sputando, perché *donare la propria acqua è il più grande sacrificio*. In un’altra scena, dopo un duello mortale tra un Fremen e Paul, si scopre che la salma dello sconfitto diventa proprietà della comunità per l’estrazione e la distillazione dei liquidi: “poiché il corpo di un uomo appartiene a lui, ma la sua acqua alla tribù” (2021).

Tra le loro invenzioni figurano le ‘trappole a vento’: dispositivi simili a ragnatele che catturano l’umidità del vento per trasformarla in acqua. La quantità di acqua raccolta in ampi bacini sotterranei desta lo stupore di Paul: “un tesoro!” e Stilgar risponde: “è più prezioso di un tesoro, abbiamo milioni di contenitori e quando ne avremo a sufficienza allora cambieremo la faccia di Arrakis” (1984).

Il *profondo* segreto dei Fremen, tuttavia, non è qui: va oltre il sogno di fare fiorire il deserto. È nascosto nello sguardo, in quegli occhi blu elettrico, per via dell’esposizione prolungata alla spezia di cui il loro sangue è saturo.

#### **4. Lo sguardo sul pianeta**

Il deserto, le dune e una ragazza che parla dell’oppressione del suo pianeta e pone una domanda che fa parte del repertorio degli ecologisti: che ne sarà del nostro mondo? Interpellato da questa domanda Paul comincerà un cammino che

lo porterà dalla conoscenza sensibile ad una “intelligenza superiore”. L’accesso alla “via interiore” si intreccia con la questione ecologica.

Paul nato e vissuto sul verdeggiante Caladan, prima del trasferimento, inizia a studiare il pianeta Arrakis. La scena dello studio è molto interessante: ci parla del suo sguardo. Visiona microfiches che proiettano immagini e scene naturalistiche in forma tridimensionale (2021), accompagnate da un commento sull’ambiente visualizzato. Il ragazzo è interessato a conoscere il funzionamento e la struttura del pianeta, piuttosto che a questioni politiche. Il suo desiderio di conoscenza sovrasta sia il timore suscitato dalle parole del suo maestro d’armi Gurney Halleck (“tu non hai mai incontrato un Harkonnen, sono brutali, non sono umani”) sia le considerazioni strategiche del padre. Conserva lo stesso sguardo arrivato sul pianeta: mentre tutti sono nel palazzo, lui passeggia fuori, ad una temperatura altissima, e parla con il giardiniere che innaffia le palme sacre. Ciascuna di esse giornalmente beve l’acqua di 5 uomini: comprende così l’importanza di questa risorsa. Anche rispetto agli autoctoni, dimostra di avere lo sguardo non del colonialista ma comprensivo. Ai modi bruschi di Stilgar in visita al padre, oppone un invito: “restate qui perché possiamo onorarvi” (2021).

In antitesi agli Atrides sono gli Harkonnen, il cui tratto distintivo è la crudeltà. Ucciso Leto, il Barone urla trionfante al nipote: “siamo immersi nel sangue degli Atrides fino alle ginocchia. Raban ti affido il comando di Arrakis. Puoi farci quello che vuoi come ti avevo promesso. Voglio che lo spremi, che lo spremi, che lo spremi. Portami la spezia. Schiacciali! Costringili alla più assoluta sottomissione” (1984). La loro brutalità è rimarcata da Lynch in una scena: Rabban denominato la ‘bestia’, mentre si reca in udienza dallo zio, attraversa una sala dove due servi stanno dissanguando una mucca, da cui strappa un pezzo di carne e inizia ad addentarla animalescamente.

La stirpe è connotata con elementi che fanno riferimento al diabolico (1984): il rosso dei capelli, la vocazione all’inganno, l’abilità nel parlare a doppio senso, l’ossessività, il sadismo, il narcisismo. Sordi all’alterità e autocentrati, sono permeati dalla logica del dominio che tutto reifica. Questo atteggiamento si traduce in un disprezzo generalizzato per la vita in ogni sua forma e nella sua riduzione ad oggetto da possedere, manipolare, distruggere. Un esempio sono i corpi dei servi modificati con una cardiovalvola esterna, che può essere aperta a piacimento, causando la fuoriuscita del sangue e la morte.

C’è anche qualcosa di inumano nella stirpe, un’alterazione di ciò che è naturale, una mostruosa forzatura dei limiti organici. Il corpo del Barone è grottescamente innaturale: la sua mole non gli permetterebbe di muoversi e utilizza una tuta con sospensori per sollevare i suoi oltre 200 kg di grasso. Il volto butterato, gli occhi iniettati di sangue, i lembi di carne necrotica, che si scorgono sotto le cinghie della tuta, mostrano un organismo tenuto insieme e in vita per artificio (1984).

In Villeneuve la dimensione dell’oltrepassamento dei limiti naturali non è un elemento caratterizzante, si intravede solo in un animale domestico: un ragno con testa umana e zampe che terminano con braccia e mani. Tale manipolazione fa orrore

persino alla Veridica dell'Imperatore<sup>16</sup>, che non riesce neppure a dare nome a quello che vede: “La *cosa* deve andare via. Barone: Potete parlare senza paura. Il nostro animale non capisce la vostra lingua. Veridica: Fuori! [esce]La capisce” (2021).

Nella visione di Herbert sia l'ibridazione sia la sperimentazione, come clonare un essere umano dal DNA recuperato dal suo cadavere, sono un mostruoso superamento dei limiti di un organismo vivente. La tecnologia e l'ingegneria genetica abbassano più che innalzare l'umano.

Il potenziamento è possibile, invece, attraverso l'addestramento: spingere un corpo oltre le sue ordinarie possibilità e la mente oltre le sue immaginate capacità. Come i Mentat: cittadini il cui cervello è addestrato per ottenere prestazioni paragonabili ai computer. La loro abilità di analisi e calcolo, che sfiora la preveggenza, è aumentata dall'assunzione di un liquido naturale, il succo di Saphiro, che dona alle loro labbra un colore rosso. Analogamente la spezia, altra sostanza naturale, estende le facoltà della mente, allunga la vita, consente di attraversare i limiti di spazio e tempo. In un caso, il potenziamento è legato ad una ipertrofia della mente razionale tale da rendere possibile la formulazione di ipotesi impossibili alla logica comune; nell'altro, invece, permette l'accesso ad una intelligenza di altro genere.

Attraverso la spezia si incrociano lo sguardo dei Fremen e la ricerca di sé di Paul, l'attesa del profeta e la nascita di Paul Muad'dib. La porta stretta della promessa messianica ci conduce sulla soglia di una profonda conversione: quella ecologica.

## 5. Divenire secondo il proprio fine

Disceso dall'astronave, Paul è travolto dal bagliore della sabbia, da un calore insopportabile. Percorre il tappeto rosso, protetto da uno schieramento di soldati. In lontananza, urla incomprensibili. “Non lasciatevi ingannare dall'accoglienza – dice Thufir<sup>17</sup> –, seguono le regole dei loro vecchi padroni: partecipazione obbligatoria”. Paul ribatte: “Ci stanno indicando. Che cosa urlano?” E Thufir: “Lisan al-Gaib” (2021).

Nell'appendice V a *Dune, Terminologia dell'impero*, Lisan al Gaib è: “la Voce di un Altro Mondo’, nelle leggende messianiche dei Fremen, quella di un profeta venuto da altrove, tradotto a volte come ‘Donatore d’Acqua’”<sup>18</sup>. Il termine deriva dall'arabo, “ناسل,” (Lisan) che significa “Lingua,” e “ببي غل” (al Gaib) che significa ‘Il nascosto’ o ‘non visto’. “ببي غل” (al Gaib) può indicare anche le ‘dimensioni invisibili della Realtà’, una “lingua dell'invisibile”. In che senso Paul incarna questa profezia?

Addestrato dalla madre all'autocontrollo, al potenziamento di logica, calcolo, previsione, esperto nelle arti marziali, è capace di utilizzare vocalmente gli

16 Revedenda Madre Mohiam, appartenente all'ordine segreto matriarcale delle Bene Gesserit, è la Veridica dell'Imperatore ovvero consigliera e profetessa.

17 È il mentat degli Atrides, inviato su Dune insieme a Duncan, per predisporre le opportune misure di sicurezza prima dell'arrivo del Duca e della sua famiglia.

18 Herbert 2019, 616.

ultrasuoni in modo da indurre all'obbedienza chi ne riceve i comandi. Durante la fuga nel deserto, esposto alla spezia, il suo 'occhio interiore' inizia a risvegliarsi ma non sarà sufficiente. Occorrerà un rito iniziatico e mortalmente pericoloso: bere l'acqua della vita ("liquido secreto da un verme delle sabbie nel momento della sua morte per annegamento")<sup>19</sup>, un alto concentrato di spezia donato dal Creatore (altro nome con cui viene definito il verme) perché l'uomo vecchio (Paul Atreides) ceda il posto all'uomo nuovo Paul Muad'dib.

Nel film di Lynch, questo divenire è presentato non come sviluppo, ma come passaggio modale. Non è una crescita o una costruzione di sé ma un movimento che consiste nel trovare dentro di sé un innesto a partire da cui ci si srotola secondo il proprio fine. L'autorealizzazione non coincide con la padronanza: autocontrollo, esercizio della mente calcolante, sviluppo di quella che potremmo chiamare con le parole di Foucault una tecnologia del sé<sup>20</sup>, una forma di autogoverno. È necessario piuttosto morire al proprio sé cosciente, pensante, razionale per aprirsi ad un'altra visione, esperienza, percezione, oltre i limiti dell'io autore ed artefice. Nella prova iniziatica, Paul perde la propria voce per diventare porta-*Voce di un Altro mondo*.

Lynch ci offre immagini simbolicamente interessanti di questo passaggio. Dopo aver bevuto l'acqua della vita, il corpo di Paul, steso sulla sabbia, è una stilizzata sagoma/sarcofago, immerso nel blu profondo. In primo piano, una mano aperta ad indicare i cinque sensi ma protesa come se spingesse per aprire un varco, rappresentato da un ovale bianco latte iridescente. La trance prodotta dal liquido gli apre l'accesso alla visione dell'origine della vita, umana, animale, vegetale, cosmica, nella sua unitarietà. Al risveglio Paul viene da un *altro mondo* perché testimone degli infiniti rapporti che legano il tutto. Acquisisce un'intelligenza divina.

Con linguaggio spinoziano e sulla scorta della illuminante interpretazione di Næss, accede al terzo genere della conoscenza, *l'amor intellectualis Dei*<sup>21</sup> che: "è diretto verso 'Dio, non in quanto infinito (*Deus, non quatenus infinitus*). È diretto verso gli esseri individui e finiti"<sup>22</sup>. È diretto verso la *natura naturata* che "coincide con gli esseri viventi, nella loro capacità di essere lì, temporaneamente"<sup>23</sup>. L'occhio interiore di Paul vede la natura attraverso la legge che la segna, la cui creatività si manifesta nelle infinite forme di autoregolazione, cioè nelle norme secondo cui l'esistente diviene secondo il proprio fine. La natura si rivela come strutturata da ecosistemi interconnessi. Accedendo a questo tipo di conoscenza, comprende di essere immerso in una rete di rapporti tra fini, ciascuno dei quali è in sé un valore. Næss proprio sulla base di questa interpretazione del terzo tipo di conoscenza formula il primo dei suoi principi dell'ecologia profonda: l'affermazione del valore intrinseco della vita umana e non-umana, indipendentemente dall'utilità del mondo non-umano per scopi umani<sup>24</sup>.

19 Herbert 2019, 603.

20 Foucault 1988, 22-24.

21 Næss 2015, 142.

22 Næss 2015, 143.

23 Næss 2015, 145.

24 Næss 2021, 95.

L'intelligenza acquisita da Paul è intuizione profonda del senso di appartenenza di umani e non-umani ad una legge unica, invisibile ma strutturale. Il linguaggio segreto della realtà è il suo marchio divino. Non può che provenire da un altro mondo e dire cose dell'altro mondo colui che vede l'uomo come fine in un sistema di fini e non mezzo in un sistema produttivo. Il Profeta si fa portavoce, attraverso una visione complessa della Natura, di una conversione ad un sé ecologico.

## 6. Ecologia profonda

L'ecologismo di Herbert ha evidenti legami con la nascita dell'ambientalismo in America, a seguito di catastrofi naturali<sup>25</sup>. Tra gli anni '30 e '40, Canada e Stati Uniti centrali furono devastate dal Dust Bowl, tempeste di sabbia con nubi di polvere tali da oscurare il cielo, originate da eccessivo sfruttamento del terreno, mancanza di rotazione, siccità<sup>26</sup>. *Primavera silenziosa* di Carson<sup>27</sup>, atto di nascita dell'ambientalismo americano, denuncia i danni dell'uso del DDT, reo di eliminare non solo insetti dannosi ma anche altre specie utili e ipotizza danni alla salute umana per l'accumulazione di residui tossici nella catena alimentare. A partire dagli anni '70, prolifera il dibattito sui rischi della crescita economica, con contributi che evidenziano il nesso tra sfruttamento e alterazione del ciclo naturale, di cui il *Rapporto sui limiti dello sviluppo* del 1972 rende conto. La critica al capitalismo consumista passa per la rivendicazione che la terra non è oggetto da sfruttare ma un organismo vivente e secondo l'ipotesi *Gaia* di Lovelock (1979) è un'unità autoregolata di ecosistemi interdipendenti.

Su questo sfondo si inserisce la saga di Herbert, in cui il tema dello sfruttamento delle risorse veicola la critica alla credenza che lo sviluppo economico sia un valore universale e neutrale. Parla invece il linguaggio di chi lo patrocina ed opera annullando ciò che non è conforme alla sua logica. Lynch evidenzia magistralmente quanto il potere economico macina anche il politico, attraverso le parole del rappresentante della Gilda: "Imperatore hai l'ultima occasione per prendere la situazione nelle tue mani e riacquistare il completo controllo di Arrakis. Imperatore: come sarebbe l'ultima? Rappresentante: Silenzio, non parlare, ascolta! [...] Intervieni e fai riprendere la produzione di spezia, o passerai la tua vita in un amplificatore di dolore". Il predominio dell'interesse economico come valore supremo è nelle misure adottate dall'Imperatore, finalizzate non a ristabilire l'ordine politico ma ad eliminare ogni ostacolo all'estrazione della spezia, "un genocidio, una deliberata e sistematica distruzione di tutte le forme di vita su Arrakis" (1984).

Di imperialismo e consumismo come stile di vita sia Arendt sia Marcuse rilevano un medesimo difetto. La prima riconosce nell'imperialismo la necessità di ricercare sempre una nuova frontiera da superare. Con le parole di Herbert: "L'impero

25 Ellis 1990, 105.

26 Kratz 2023, 640-41.

27 Carson 1994.

continuava a vivere al sicuro, nel suo perenne feudalesimo, perché questa era la migliore forma di società per potersi continuamente espandere lungo le frontiere selvagge sempre più lontane ... su nuovi pianeti”<sup>28</sup>. La conquista di nuovi mondi si accompagna ad un difetto di visione: non prevedere alternative alla propria idea di progresso<sup>29</sup>. Il secondo evidenzia che il capitalismo legittima un unico modo di vita, quello consumista, svalutando ogni aspirazione differente dall’affermazione economica<sup>30</sup> e considerando invisibili, perché irrilevanti, vite che si ordinano ad altri valori. La partita tra Fremen e Impero si può comprendere solo su questo sfondo.

L’universo di *Dune* condivide, con la controcultura americana, tematiche green, vocazione al misticismo, l’uso di sostanze psichedeliche, underground come luogo di vita comunitaria, una visione alternativa a quella del capitalismo. Espresse in ambito musicale, artistico, filosofico, ecologico, di genere, le loro istanze si possono sintetizzare con le parole di Foucault: “non vogliamo essere governati *in questo modo*, in nome di questi principi, in vista di tali obiettivi e attraverso tali procedimenti”<sup>31</sup>. Sottrarsi alla logica del capitalismo significa non riconoscersi nella sua forma di soggettivazione, l’*homo oeconomicus*. La posta in gioco su Arrakis è, dunque, alzare la testa, come ammonisce in modo sferzante il Predicatore, in *I figli di Dune*: “Per la maggior parte, la vita della gente è una fuga dalla realtà. La maggior parte degli uomini preferisce la verità della stalla. Ficcate la testa tra le stanghe e ruminare contenti fino alla morte. Altri vi usano per il loro scopi. Non una sola volta osate vivere fuori dalla stalla, alzando la testa, per essere i creatori di voi stessi”<sup>32</sup>. Suggerisce così che vivere da consumatore o come mezzo tra i mezzi significa sottostimarsi rinunciando ad essere ‘in un altro modo’. Inoltre, l’immagine della testa tra le stanghe indica che questa vita è chiusa al mondo esterno, naturale, esclusivamente consumato nella ruminazione quotidiana.

La critica di Herbert è un atto di accusa all’*american way of life*, sintetizzato da Miller in chiave ambientalista nel suo *Living in the Environment*, attraverso le credenze di cui si nutre: “1) Gli esseri umani sono la fonte di ogni valore; 2) La natura esiste solo a nostro uso; 3) Il nostro scopo primario è produrre e consumare. Il successo si basa sulla ricchezza materiale; 4) Produzione e consumo devono crescere all’infinito perché abbiamo il diritto a un livello di vita materiale via via più elevato”<sup>33</sup>.

Herbert immagina un popolo che incarna i valori della controcultura in alternativa al ‘capitalismo intergalattico’. Non padroni ma abitanti. Non interessati al tenore di vita ma alla qualità della vita. *Dune* è il terreno di scontro non tra due nobili casate ma tra due modi di vita: chi vive dominando la natura per profitto e chi se ne sente strutturalmente dipendente. La domanda ‘*cosa ne sarà del nostro*

28 Herbert 1977, 128.

29 Arendt 1996, 224-226.

30 Marcuse 1964, 79-81.

31 Foucault 1997, 37.

32 Herbert 1977, 225.

33 Miller 1975, 372.

*mondo?* riguarda allora anche la sopravvivenza di uno stile di vita. Come possiamo definirlo?

L'uso oculato delle risorse, le tecnologie integrate al contesto, il rispetto di flora e fauna ne fanno parte, ma non è tutto: è ancora, come afferma Næss, un'ecologia superficiale di matrice antropocentrica e dualistica. Si è attenti all'ambiente perché resti abitabile e fornisca il necessario nutrimento<sup>34</sup>. Analogamente Panikkar vede in questo ecologismo, le cui origini sono nel razionalismo illuminista, la riduzione della natura ad oggetto: “se vogliamo continuare a beneficiare della terra, dobbiamo trattarla con più gentilezza, in modo che possa continuare ancora a dare i suoi frutti”<sup>35</sup>. Comportamento dettato dall'utile, moralmente condivisibile, che sottende però una visione della natura come mezzo.

È necessario acquisire una nuova visione e secondo Panikkar recuperare elementi provenienti da tradizioni che hanno riconosciuto un rapporto strutturale tra umanità, cosmo, dio, arrivando ad esempio ad una visione complessa del corpo. In *Ecosofia* scrive: “il mio corpo è quello che ho sotto gli occhi. Il secondo è l'umanità (*Corpus Christi, dharmakaya, buddhakahya*, il corpo del genere umano). È un'intuizione potente di quasi tutti i popoli, quella secondo cui l'umanità è una famiglia, costituisce un solo corpo, e quel corpo è vivo. Il nostro terzo corpo è la Terra, la Natura. Noi *siamo* la Terra, non ci limitiamo a viverci sopra a nostro uso e consumo”<sup>36</sup>.

Come non riconoscere qui elementi della cultura Fremen? Il corpo appartiene a me, la mia acqua ai miei fratelli, il pianeta è il nostro grande corpo. *Il deserto è dei Fremen e i Fremen sono del deserto*, allora, non è una dichiarazione di possesso ma una posizione valoriale che consiste nel riconoscersi come esseri viventi all'interno di un sistema che si autoregola.

Canguilhem, definendo l'attività del vivente come autoregolazione, la qualifica come un atto di porre valori: “vivere è valorizzare le circostanze e gli oggetti della propria esperienza, è preferire o escludere dei mezzi, delle soluzioni, dei movimenti. La vita è il contrario di una relazione di indifferenza con l'ambiente”<sup>37</sup>.

Il rapporto dei Fremen con l'ambiente è di significativa dipendenza perché ne va del valore della loro vita che si realizza scegliendo, patteggiando, escludendo o includendo mezzi nella consapevolezza che il deserto risponde alla norma che gli è propria. Ai loro occhi la natura non è un oggetto ma una variabile da cui dipende qualitativamente la loro vita.

Stilgar sarebbe d'accordo con Næss quando esemplifica il radicale nesso tra uomo e natura con la frase: “se questo luogo fosse distrutto qualcosa di me sarebbe ucciso”<sup>38</sup>. L'eticità dello stile di vita fremen, dunque, non si fonda sull'utilità del dovuto rispetto della natura ma sul valore di questo rapporto intimo, profondo,

34 Haukeland, 2023.

35 Panikkar 2015, 13.

36 Panikkar 2015, 23.

37 Canguilhem 1989, 551.

38 Næss 2021, 151.



strutturale. Le parole “lasciate il deserto ai Fremen” sono l’ammissione di una dipendenza prossimale.

Il ruolo del profeta sarà di universalizzare questo modo di vita, annunciando che una conversione è possibile. Non però quella auspicata da Foucault per il quale la possibilità di una forma di vita alternativa all’*homo oeconomicus*, eterodiretto, è rinvenuta nell’ermeneutica del soggetto di matrice ellenistica, come chiave di accesso ad una soggettività etica autonoma. Non è sufficiente essere autori della propria norma per ispirare i propri comportamenti ad una ecologia profonda. È riduttivo. Næss sottolinea che identificare l’autorealizzazione con il sé/ego “rivela un’ampia sottovalutazione del sé umano”<sup>39</sup>, delle sue potenzialità, del suo legame strutturale con l’esistente.

La questione della soggettività ecologica apre una partita ancora più radicale: si tratta non solo di collocarsi al di là della logica del discorso economico affermandosi come fini. Occorre un passo ulteriore: riconoscersi come fini tra altri fini. La dinamica di questo riconoscimento e le sue possibili matrici filosofiche sono un campo di lavoro aperto.

*Dune* indica una via: alzare la testa, decentrarsi e scoprirsi iscritti in un infinito sistema di rapporti che legano ordine umano, naturale, divino. Rifiutare il cibo da stalla e desiderando altro, intuire di essere creature in una natura che porta il marchio divino, attraverso la legge che la segna.

L’ecologia profonda rilancia il nesso tra queste dimensioni. Per Næss è necessario “aprire l’etica ambientale ad una prospettiva che va oltre l’antropocentrismo verso una visione più profonda, filosofica, naturalistica, religiosa”<sup>40</sup>. Panikkar, pur riconoscendo i meriti dell’ecologia profonda sceglie un approccio teologico e interculturale<sup>41</sup>, e sottolinea che solo una visione cosmoteandrica, ovvero l’intuizione dell’intimo legame tra Dio-mondo-uomo, potrà aprire la porta ad una nuova saggezza, una ecosofia, quale fondamento di stili di vita autenticamente umani perché in armonia con la natura<sup>42</sup>. Pur da prospettive differenti, entrambi concordano sui limiti della visione di matrice razionalistica che, insieme alla dicotomia soggetto-oggetto, pone una distanza siderale tra essere pensante e natura. Perduta la sua dimensione di habitat, di casa comune, la natura diventa oggetto da conoscere, dominare, depredare. Ecologia profonda e prospettiva ecosofica rappresentano due chiavi di accesso per ripensare la soggettività etica cercando di riannodare i fili spezzati del rapporto dell’uomo con la Natura.

La domanda che *Dune* ci lascia è la stessa che Paul pone al padre: “e se non fossi il futuro della casa Atreides?” Il giovane esprime il dubbio di accettare come legato un significante che obbliga a vivere ed operare secondo i valori del mondo paterno. Segnala la difficoltà di identificarsi con la posizione di dominatore perché padrone asservito, anello in una catena di mezzi. È il padre stesso ad indicare la via: se non accetti di esserlo, “sarai comunque l’unica cosa di cui ho bisogno: mio figlio”

39 Næss 2021, 150.

40 Næss 2021, 94. Troiano 2019. Freya 2023.

41 Cognetti 2009.

42 Rueda 2010. Caporale 2024. Valverde 2020.

(2021). Consegna così nelle mani del ragazzo il futuro e con esso la promessa e la speranza. Erede senza testamento, Paul si fa profeta di una conversione ecologica che non riguarderà solo la vita dei Fremen ma quella degli abitanti di tutti i pianeti, alla luce di un principio universale: siamo molto di più che *machines à produire* presi in un ciclo di sfruttamento che, insieme al pianeta, rende esausti e obsoleti anche noi<sup>43</sup>; siamo fini tra fini, strutturalmente interconnessi al mondo naturale e al suo ordine divino. La voce che viene da *un altro mondo* – quella di Paul, le voci delle montagne di Naess, il grido della natura che Panikkar considera una forma di ‘rivelazione’ – ci interpella e ci richiama a un cambio di visione da cui dipende la salvezza cosmica: la vita del genere umano e del suo habitat.

## Bibliografia

- Arendt, Hannah. 1996. *Le origini del totalitarismo*. Tr. it. Alberto Martinelli. Milano: Edizioni di Comunità.
- Canguilhem, Georges. 1989, *Vie*. Paris: Encyclopedia Universalis. Vol. 23: 546-553.
- Caporale, Teresa. 2024. Ripensare il nostro rapporto con la Terra. Ecosofia e cosmoteandrisimo in Raimon Panikkar. *F&S. Scienza e Filosofia* 31: 191-105.
- Carson, Rachel. 1994. *Primavera silenziosa*. Milano: Feltrinelli.
- Cognetti, Giuseppe. 2009. “Uomo, natura e Dio nel pensiero di Ramon Panikkar”. *Religion and society* 2: 55-56.
- Di Tommaso, Lorenzo. 1992. “History and Historical Effect in Frank Herbert’s *Dune*”. *Science Fiction Studies* 3: 311-325.
- Ellis, Robert. 1990. *Frank Herbert’s Dune and the Discourse of Apocalyptic Ecologism in the United States*, in Garnett Roger, Ellis Robert, a cura di, *Science Fiction Roots and Branches*. London: Palgrave Macmillan: 104-120.
- Foucault, Michel. 1988. *Tecnologie del sé*. Tr. it. Saverio Marchignoli. Torino: Bollati Boringhieri. ———. 1997. *Illuminismo e critica*. Tr. it. Paolo Napoli. Napoli: Donzelli.
- Freya, Mathews. 2023. “Ecophilosophy as a Way of Life”. *The Trumpeter* 39: 2-20.
- Haukeland, Ingvar. 2023. “Becoming Home: Revisiting Arne Naess toward an Ecophilosophy and a Depth Ecology for the 22nd Century”. *The Trumpeter* 39: 21-44.
- Herbert, Frank. 1974. *Messia di Dune*. Tr. it. Giampiero Cossato. Roma: Cosmo.

43 Utilizzo il termine esausto, dal latino *exhaustus*, nell’accezione di vuoto, impoverito, in analogia anche agli olii esausti cioè privati delle proprietà fondamentali e perciò divenuti inefficaci. Analogamente il termine “obsoleto”, dal latino *obsoletus*, “logorarsi, andare in disuso”, è usato per sottolineare non solo il divenire inutile perché inutilizzato, come in botanica i tessuti e le formazioni poco sviluppate ed atrofizzate, ma anche per enfatizzare la logica dello scarto in un contesto in cui ogni cosa e ogni persona può essere sostituita in nome della competitività.

- . 1977. *I Figli di Dune*. Tr. it. Giampaolo Cossato. Roma: Fanucci.
- . 1980. “Dune Genesis”. *Omni* 7: 72-74.
- . 2019. *Dune*. Tr. it. Giampaolo Cossato e Sandro Sandrelli. Roma: Fanucci.
- Kratz, Veronika. 2023. “Frank Herbert’s Ecology, Oregon’s Dunes, and the Postwar Science of Desert Reclamation”. *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 23: 637-656.
- Kennedy, Kara. 2021. “Spice and Ecology in Herbert’s *Dune*: Altering the Mind and the Planet”. *Science Fiction Studies* 3: 444-461.
- Lovelock, James. 2021. *Gaia. Nuove idee sull’ecologia*. Tr. it. Vania Landucci Bassan. Torino: Bollati Boringhieri.
- Marcuse, Herbert. 1964. *Eros e civiltà*. Tr. it. Lorenzo Bassi. Torino: Einaudi.
- Miller, Tyler. 1975. *Living in the Environment*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Næss, Arne. 1975. *La polemica contro la scienza*. Tr. it. Emanuele Rivero, in *Scienza tra cultura e controcultura*, Rivesto Emanuele, a cura di. Roma: Armando Editore: 45-72.
- . 2015. *Spinoza e il movimento dell’ecologia profonda*. Tr. it. Luca Valera, in Næss, Arne. *Introduzione all’ecologia*, Valera Luca, a cura di, Bologna: ETS Edizioni.
- . 2021. *Il movimento dell’ecologia profonda*. Tr. it. Andrea Roveda in *Siamo l’aria che respiriamo*, a cura di Elisa Cavazza e Aland Drengson, Roma, PianoBEditioni: 87-126.
- Pak, Chris. 2016. *Terraforming: Ecopolitical Transformations and Environmentalism in Science Fiction*. Liverpool: University Press:117-121.
- Panikkar, Raimon. 2015. *Ecosofia. La saggezza della terra*. Tr.it. Dario Rivarossa, Milano: Jaca Book.
- Rueda, José Luis Meza. 2010. “Ecosofía: Otra Manera de Comprender y Vivir La Relación Hombre-Mundo”. *Cuestiones Teológicas* 37: 119-144.
- Troiano, Ambra. 2019. “Arne Naess: un’ecosofia tragica”. *Ethics in Progress*, 10: 142-152.
- Valverde Campos, Juan Carlos. 2020. *De la ecología a la ecosofía: la intuición de Raimon Panikkar*, Barcelona: Herder Editorial.



Stefano Moiola

## De-humanizing the World to Rethink the Human-Technology Relationship: From Guido Morselli's *Dissipatio H.G.* to Peter Sloterdijk's Homeotechnology

**ABSTRACT:** *This article examines Guido Morselli's novel Dissipatio H.G., focusing on its exploration of the human-technology relationship. After discussing the hybrid nature of the work, which blends science fiction and philosophy, I delve into its narrative by emphasizing the theoretical functions of its peculiar post-apocalyptic setting. In particular, I engage with what I shall present as the de-humanization of the world, which serves as a backdrop for addressing issues concerning the Anthropocene, where the trinomial human/technology/nature is at stake. Based on this foundation, this study then develops a dialogue between Morselli's work and contemporary philosophy of technology, with a particular emphasis on Peter Sloterdijk's thought. Within these contours, I first aim to show how Morselli presciently anticipated certain themes of Sloterdijk's philosophy, and, second, demonstrate how the latter can enrich the former's discourse, especially through the introduction of the concept of homeotechnology.*

**KEYWORDS:** *Guido Morselli; Dissipatio H.G.; Anthropocene; Peter Sloterdijk; Allo/ Homeotechnology.*

### 1. Guido Morselli and His *Dissipatio H.G.* Between Philosophy and Science Fiction

In the preface to Guido Morselli's *Diario* (1938-1973), published by Adelphi in 1988, Giuseppe Pontiggia identifies *solitude*, rather than the contingencies of the stark editorial judgments, as the real reason behind Morselli's failure to meet with the publishing world of his time, which has made him a true literary case. Except for two essays, *Proust o del sentimento* (1943) and *Realismo e fantasia* (1947), both funded by his father<sup>1</sup>, none of Morselli's works saw the light while he was still alive. This forced exile<sup>2</sup>, which inevitably excluded the writer from active participation

1 Gratton 2009, 162.

2 The relationship with the publishing industry was so tumultuous that Morselli wanted to narrate the vicissitudes in a volume, which would collect his correspondences with publishers.

in the literary scene of his time, seems however to be rooted in the *untimely* nature of his work rather than on the lack of literary depth; Pontiggia writes: Woe to those who anticipate the times in literature; contemporaneity takes revenge<sup>3</sup>.

The history of the Italian (and arguably non-Italian) literature is rich in examples similar to Morselli's – i.e. of rediscoveries, posthumous publications, and philological recovery processes out of time – often due to the spontaneous emergence of the prerequisites for the encounter between this or that work and a specific *Zeitgeist*. In Morselli's case, we had to wait until *Roma senza papa* before the time was ripe for the conditions of this encounter, since the novel attracted, once again, the editorial attention of Adelphi, which in 1974 decided to publish the book, triggering a true process of requalification of the complete works of the writer from Gavirate. However, it is through *Dissipatio H.G.* (1977), a novel written between 1972 and 1973 – the year of Morselli's tragic suicide – that the author gained the favor of critics, being the work that more than any other provided the hermeneutic keys to grasp his poetics and appreciate his work more comprehensively<sup>4</sup>.

In a comment from his notebooks in October 1967, Morselli writes that he has to propose an exemplary futuristic essay (or novel), although it does not have much of 'science fiction', whose provisional title is '*Nel 2400*'<sup>5</sup>. Now, a novel/essay with this title was never written by Morselli, but we can infer from the year of the note that he was probably thinking about *Contro-passato prossimo* (1975)<sup>6</sup>, which marks Morselli's landing in the utopian genre, albeit it is an example of historical utopianism (oriented towards the past) and not of science-fiction utopianism (oriented primarily towards the future). Hence, the temporal counterintuitive reference of the title. Yet, what is interesting about this description is the fact that it is even more punctual in framing the character of *Dissipatio H.G.*, both for its futuristic nature and, above all, for the sense of indeterminacy that grips the genre of the work, considering its hybrid nature between a novel and an essay. From a strictly formal point of view, it conserves all the features of a novel, but the book also retains elements – typical of Morselli's style – of the philosophical treatise, exemplified by a highly digressive, didactic, and at times properly essayistic *modus*.

Morselli's last fatigue can not only be considered his *magnum opus* but also fully fits into the aforementioned vanguardism, i.e. that which exemplifies the quality of foreseeing literary times, thereby anticipating themes and reflections that a few years later will play a fundamental role; *Dissipatio H.G.* is, in fact, one of the first science fiction novels in Italian literature – along with the works of Paolo Volponi and Antonio Porta, among others – and in the 2020 English translation

See Gratton 2009, 163.

<sup>3</sup> Morselli 1988, 14, my translation. If not stated otherwise, the translations from Italian are mine.

<sup>4</sup> See Gratton 2009.

<sup>5</sup> Morselli 1988, 369.

<sup>6</sup> According to his notebook and the curator's annotations, *Contro-passato prossimo* was presumably written between 1967 and 1970. See Morselli 1988, 20.

by Frederika Randall, published by the New York Review of Books, it is presented in an even more specific way as a post-apocalyptic novel *ante litteram*. Rich in insights and heterogeneous in character, *Dissipatio H.G.* continues to arouse the interest of scholars and critics, remarkably for its theoretical vein, capable of touching on ethical-political issues<sup>7</sup> and even, well ahead of its time, anthropocenic ones<sup>8</sup>, boasting a thematic pluralism that is still far from resolved and continues to stimulate conceptual investigations.

In this article, I shall examine this posthumous work by Morselli to delve into one of the neglected themes in the related debate – the one centered on the relationship between humans and technology – seeking to highlight the original features of Morselli's reflection and, secondly, to open a dialogue with some examples from contemporary philosophy of technology, particularly with Peter Sloterdijk's conceptual pair exemplified by *allo-* and *homeo-technology*. Not only will affinities of thought and specularities between the two perspectives be exhibited, but an attempt will be made, on the one hand, to highlight how Morselli anticipated some plots and ideas of Sloterdijk's philosophy and, on the other hand, how the latter has advanced theses that in some way extend and enrich the discourse initiated by Morselli. Before proceeding, it is necessary to take a step back to contextualize *Dissipatio H.G.* and, above all, to consider it in its dual role as a science fiction narrative and (a particular kind of) philosophical treatise, with the aim of showing a fruitful and original example through which the two dimensions can produce a consistent discourse through their symbiosis and interaction.

Although *Dissipatio H.G.* fully belongs to the science fiction genre, exposing most of its foundational elements<sup>9</sup>, the relationship between Morselli and science fiction is anything but harmonious and transparent, not to say controversial. In the novel itself, the narrator-protagonist – presumably Morselli's alter ego – explicitly distances himself from this literary genre: I have no aspirations for science, much less for science fiction<sup>10</sup>, a consideration that might be misleading with regard to its natural taxonomy. Nonetheless, in 1970s Italy, it was not uncommon for authors aspiring to write the so-called great novel to disassociate themselves – if their work revealed narrative solutions or plots of science fiction origin – from the legacy of this genre. Like Morselli, Primo Levi and Porta, in their own way, did the same, primarily due to how science fiction was perceived by intellectuals of the time, namely as a product of mass culture, which, although curious and interesting, was not considered worthy of rigorous critical analysis<sup>11</sup>. This artistic-cultural constraint, which often required explicit distancing, not only provides reasons to avoid debating whether *Dissipatio H.G.* belongs to science fiction but also becomes interesting in articulating a discourse on the modes of conjunction between philosophical reflection and science fiction narrative (especially in its

7 See Risso 2021.

8 See Guaraldo 2022.

9 Ceccherini 2015, 1-2.

10 Morselli 1977, 31.

11 Mussgnug 2003, 22-23.

post-apocalyptic lineage). If it is true, as described in Morselli's note from October 1967, that the novel does not present much that is science-fictional it is equally true that the post-apocalyptic setting leaves no room for whimsical classification attempts. Indeed, *Dissipatio H.G.* can rightfully be ascribed to the subgenre of science fiction known as the *last man on Earth* novels.

We should ask *why*, then, Morselli's novel appears useful in developing a discourse on the expressive modes of philosophical reflection and its trespasses into science fiction narrative. It should here be made clear again that Morselli's disassociation from science fiction is explained not so much in terms of rejection of the genre itself and its stylistic elements, but rather because of the writer's ambitions, aspiring to see his work elevated to the status of a great novel<sup>12</sup>. A kind of novel, then, which is not directed at mere entertainment but motivated by the presuppositions and aspirations of great literature. The choice to write a novel that has been categorized as pertaining to the "fantastico apocalittico"<sup>13</sup>, focused on the experience of the last person on Earth, thus responds to other needs than the mere imaginative exercise. Science fiction does not present itself as a limit but as a *possibility*. Consistently, *Dissipatio H.G.* does not offer any of the typical genre clichés, nor does it indulge in extravagant descriptions of the end of the world: there are no death-rays, epidemics, or nuclear clouds from remote explosions, only a narrating self grappling with the mysterious disappearance, or dissipation, nebulization, of the human race (*H.G.* is indeed the contraction of *Humani Generis*)<sup>14</sup>. Besides, the interest in the causes of this event almost immediately fades within the plot, emphasizing how it is not the focal point of Morselli's narration, thereby allowing the narrative space to focus instead on what happens *afterward*.

As for the usual post-apocalyptic narratives, *Dissipatio H.G.* relies on a fundamental epistemological paradox, namely the *impossibility* that arises from positing an end of the world to then present a continuation of the same, which *de jure* would be excluded by its end invoked as a principle<sup>15</sup>. However, as Distefano<sup>16</sup> emphasizes in his study of these types of writings, this paradox is fundamentally a strategy – and this definitely applies to *Dissipatio H.G.* – to divert attention from the catastrophe itself to focus instead on how it reverberates in the psychological profile of the characters. The psychic excavation in Morselli's work faithfully presents this intimate and existential reverberation in the last man (or ex-man, as he self-defines), who, after a failed suicide attempt on the night before the apocalypse (June 2nd), finds himself in a world without humanity, destined to,

12 The judgment expressed here is clearly not to be intended as a value judgment, but is meant to draw attention to the existence of a clear division between high culture and low culture in the Italian literary scene of that time, which still prompted both well-known authors and aspiring ones to dispel any possible doubts in their potential critics and readers about their literary intentions.

13 Pishedda 2004.

14 As the narrator himself testifies, this expression is taken from a quotation by the Greek philosopher Iamblichus. See Morselli 1977, 47.

15 Distefano 2022, 243.

16 Distefano 2022, 251.



as we read, comment on, exorcising myself, the end of the world<sup>17</sup>. Nevertheless, Morselli goes even beyond inner psychologism to extend the reflection to society as a whole, or rather, to develop a reflection on man and society employing their end, as we will see, to touch on otherwise unexpressed issues.

Echoing the quasi mystical allusion of the title, in reference, as already noted, to the Neo-Platonic philosopher Iamblichus, a kind transcendence takes place in the imagery outlined by Morselli: not the one, though, of man's yearning for the divine, but rather the transcendence (understood as overcoming) of the human itself, in order to land on a speculative *over-worldly* position, so to speak, to provide new analytical lenses. In this sense, one could speak of distopia *astratta* (*abstract dystopia*), as Muzzioli<sup>18</sup> aptly observes, from which springs a kind of Beckettian stage determined by a pure absence, one which has never been so present for its drastic rethinking, i.e. the rethinking of man's role in the world, in its tension between earthly reality and an almost cosmic sense of placement.

Morselli's foray into science fiction speculation is therefore not exhausted within the boundaries of diegesis. It is the need for a more elastic philosophical reflection that propels him into the heart of science fiction, as the writer uses the narrative device as a compass to trace the coordinates of a discourse that activates precisely from the setting (specifically, post-apocalyptic) that the same device enables. Therefore, it is the nature of the resumption of the quintessential *topos* of the science fiction universe – a *pre-textual* resumption, with the specific function of proposing some critical insights into society, rather than an end in itself – that makes Morselli's work a fruitful example of experimentation capable of tiding, on the one hand, genre fiction and, on the other hand, philosophical reflection. As a scholar has observed, the nature of science fiction storytelling is exactly well-suited to this kind of process, in its inherent inclination to produce mental experiments (typical of the philosophical machine), thus using our imaginative faculties for argumentative triggers or to show the extreme consequences of certain philosophical issues<sup>19</sup>. By the same token, the core of *Dissipatio H.G.* – by posing the question in these terms – is based on a thought experiment, which in particular sees it depicting a world devoid of the human component, retained as a pivot to leverage the implications, taking into account correlated references and metaphors, that this dehumanization of the world conveys. In the next section, I shall briefly inquire about the assumptions and nature of the underlying expedient of *Dissipatio H.G.* before delving into one of the main trajectories traced from it, which leads us to focus on how Morselli sets the stage to establish the focal points of an examination centered on the relationship between man and technology.

17 Morselli 1977, 29.

18 Muzzioli 2021, 111.

19 Tortoreto 2018, 13.

## 2. De-humanizing the World: Narrating on the Threshold of the Anthropocene

Following the hint given by the New York Review of Books, Guaraldo<sup>20</sup> identifies the relevance of Morselli's novel to the anthropocenic debate. This relevance extends beyond the duality of man/earth (or man/nature), where such duality is channeled through the lens of the end, into the forensic gaze (typical of the imagery and culture of the Anthropocene) embodied by the last man. It also extends to the speculative aspect inherent in the novel's purposes, particularly directed towards the projection and design of possible futures. The utopian and dystopian yearning has been a constant in human history, across its various cultural and artistic expressions. Nonetheless, with the invention of the atomic bomb (and thus the discovery of concrete means for humanity self-destruction) – and especially from the 1980s and 1990s due to the increasing technological evolution – this yearning gained more significance, spilling over into public debate and academic discourse<sup>21</sup>. The British dystopic and sci-fi writer J. G. Ballard spoke of the thinning line between reality and fiction, its gradual descent into reality, and argued that science fiction was increasingly flattening this line<sup>22</sup>, thus paving the way for a field where the preconditions for the intersection between conceptual elaboration and imaginative exercise become palpable, a kind of practice that also becomes useful as an instrument for cultural and social planification.

As highlighted earlier, Morselli's narrative is based on a mega-exodus or mass defection that works as an incipit – the cause of which remains unknown – and on top of it he aims to outline a critical-narrative space where plot and theoretical reflection continuously intertwine. Essentially, humanity disappears, but everything organic and living remains<sup>23</sup>: plants, animals, but also all the infrastructures and technologies created by humans. In other words, we could describe Morselli's apocalypse in terms of a kind of *dehumanization of the world*. Not the deprivation of the entire world, but the subtraction, following Martin Heidegger's existential analytics traced in *Being and Time* (1927), of its component *par excellence*, that is to say: the human being. Rather than the world (*Welt*), here carefully approaching the Heideggerian scaffolding, who in turn draws from biologist Jakob von Uexküll, what remains is instead the environment or ambient (*Um-Welt*), with the human being entirely collapsed into a narrating voice ([...] by now my inner history is History, the history of Humanity. I am now Humanity, I am Society (capital U and S)<sup>24</sup>) of which relatively little is known – and whose existential status is never entirely clear – as if literature were handed a passkey to access a posthuman future and bear witness to it. But for what purpose is this narration conveyed, and on what assumptions is it based?

20 Guaraldo 2022.

21 Mussgnug 2003, 19-21.

22 Ballard 2014, 237.

23 Morselli 1977, 6.

24 Morselli 1977, 18.

In a passage that we reproduce in full, the narrator engages in a reflection that seems to clarify some aspects related to the inexplicable and sudden dissipation of the human:

The end of the world? One of the jokes of anthropocentrism: describing the end of the species as implying the death of plant and animal nature, the very end of the Earth itself. The fall of the heavens. There is no eschatology that does not consider the permanence of man as essential to the permanence of things. It is admitted that things can begin before, but not that they can end after us.<sup>25</sup>

The end of the world, somewhat paradoxically, also unfolds almost desirable traits, surely far from dystopian tenets, as contemporary fiction has shown on many occasions (consider Cormac McCarthy's *The Road* as paradigmatic of post-apocalyptic narrative or other examples such as Philip K. Dick's *Do Androids Dream of Electric Sheep?* or some of his other stories): the planet has never been so alive (...), so clean, sparkling, cheerful<sup>26</sup>, observes the narrator, and nature is repeatedly celebrated in its absolute imperturbability. Such a condition evidently conserves some internal reasons. To understand them, we need to return to the passage above, in relation to which I would like to draw attention to two fundamental kernels that come into play. First, Morselli's intention to distance himself from an anthropocentric view of the world, and second, connected to the first instance, the postulation of a dualism between man and things (of the world), where things refer to both natural and artificial entities.

The reason why Morselli targets anthropocentrism cannot be attributed to epistemological or metaphysical reasons alone; rather, as it becomes clear throughout the reading, it is rooted in ethical-political considerations and, to some extent, eco-critical perspectives. The subject of the dispute is the alleged exceptionalism of humans, their self-assumption of the role of master of nature. The *centrism* of *anthropos* should therefore be understood according to its self-elevation to a higher rank in a hypothetical scale of values of the planet Earth. Even more significant, though, is the subsequent observation and acknowledgment that multiple agencies operate and thrive within the Earth's ecosystem, existing both before and after human beings; hence, to some extent, *regardless* of them. Through the narrator, who types the following words, Morselli writes: 'Anthropological immanence is a law from which there is no escape, as the immanence of the idealistic nature once was. We have reduced the universal reality to man, not excluding the scientific datum'<sup>27</sup>. This consideration is of significant importance not purely at the epistemological level (in its reference to the development of models of the *real*) but also and more crucially at the existential and ontological levels, where humans are depicted as the measure and gravitational center of reality as a whole. The narrator continues to take notes writing that pan-humanism keeps existing, thus prompting

25 Morselli 1977, 30.

26 Morselli 1977, 30.

27 Morselli 1977, 68.

us to ponder – given that this concept is never fully clarified – whether we can still perceive the anthropic power exerted over nature. Turning now to the other aspect contained in the passage at stake, we will achieve further clarity on this point.

The other crucial element evoked, as anticipated, concerns the dualism postulated by Morselli. That dualism – indeed an artificial dualism, more of a mental experiment – is implemented with the purpose of realizing the awareness of the heterogeneous and pluralistic nature of the planet, inasmuch as it arises precisely due to the shifting of the center of gravity towards perspectives where humans are not deemed as *conditio sine qua non* for the existence of the cosmos in its entirety. The environment (*Umwelt*) is thus, through subtractive resolution, semantically charged with its existential vibrancy, revitalized in its existence beyond human beings. Such a strategy, which portrays *the end* as the gateway to lead us to an imaginative stage that remixes the present, openly plays – if we want to translate it into the terms of the current debate – *on the threshold* of the Anthropocene, one that marks the so-called point of no return.

Starting from different assumptions and expressive modalities, there have been similar examples capable, in some way, of anticipating anthropocenic refrains: Barros, Pieter and Pavanini<sup>28</sup> identify such an example in the work of Peter Sloterdijk. Within this framework, we can recognize an initial hint of convergence between the philosopher and the writer. Returning to the subject a few years later, when the discourse was already well-developed, Sloterdijk put forth the thesis that the Anthropocene represents a theme that needs to be addressed in eschatological terms. More than the (self)awareness of having reached the maximum degree of geological impact, as in the well-known definition of Paul J. Crutzen<sup>29</sup>, it is the matured understanding that our own earthly transit unveils and accelerates the end of humankind and the world as we know it today. According to him, therefore, the anthropocenic issue immediately leads us into the realm of discussion within which we operate following apocalyptic coordinates<sup>30</sup>. A mode of operation that well aligns with Morselli's declaration of intent. Both, in fact, do not intend to delve into the heart of the Anthropocene by outlining a genealogy or confronting the causes, but rather to emphasize the urgency of the issue starting from a hypothetical end that we must somehow consider as contemporaneous with our time.

As critics have properly illustrated, Morselli is accustomed to clearing the field – e.g. from all those remnants of ideologies, old literatures, and even old utopias (psychoanalysis, Marxism, Catholic ideology, intellectual values, etc.)<sup>31</sup> – to propel the imagination of the radical new. In *Dissipatio H.G.*, the anthropocenic imprint is driven in this direction towards its extreme consequences, and this precisely in virtue of the annihilation of the human in all its forms; also in this case, as we will see, the subtraction of an element aims to make it a generative principle, a

28 Barros, Pieter and Pavanini 2023.

29 Crutzen 2006.

30 Sloterdijk 2018, 20.

31 Sielo 2016, 18.

constructive aspect. It is, on this point, still Sielo<sup>32</sup> who puts forth the thesis that the ostensibly shocking act of the vaporization of the *Humani Generis* symbolizes the attempt, or rather the method, the suggestion, to reimagine man and humanity as a whole, lost, according to Morselli's view – embodied in the phobanthropic narrator – in the opulence propelled by the unrestrained economic *raison* and the exploitation of natural resources<sup>33</sup>.

In the following paragraphs, I will attempt to show how, at an even subtler level, Morselli's intention is indeed to lay the groundwork for a rethinking of the human being (and its place in the world) – that is, at least, *to allow for* a rethinking, through the mental exercise of its sudden vanishing – but above all to think of it again based on its relationship with technology, its ways of using and conceiving it. Especially when this relationship is considered in terms of its role as an active mediator between humans and nature.

### 3. Man and Technology Beyond Dissipation: Against the Hegemonic Technological Consciousness

The dehumanization of the planet, as suggested, served as a means to clear the field. It has also been, as detected earlier, a way to prepare the ground for an *ex-novo* projection and consideration of the human. Likewise, I have suggested that this reevaluation lends itself to a broader reflection, traversing the nexus that links it to technology, which we are now going to deal with.

To delve into the heart of this relationship, attention must be focused on a crucial question: what surfaces with the elimination of the human species? It has been stated that humans vanish, but not *everything else* in the broadest sense of the expression: neither what is other than *homo* nor its artificial traces. On the other hand, following universal dissolution, we do not witness the genesis of anything; instead, the absence allows us to view the human lifeworld (*Lebenswelt*) from a different perspective. What emerges is not so much *a thing*, but rather *a condition*. The narrator's journey through those typical places of the 1970s infrastructure (airports, power plants *etc.*), and the fleeting contact with the devices and symbols of modern society (cars, radios, neon signs, computers – all still functional, as emphasized), are illustrative in this regard: the capitalist *mega-machine*, to borrow Lewis Mumford's vocabulary, is unleashed in its inseparable unity of technological infrastructure and its human agents, intertwining as a mesh that envelops the network of relationships expressed by this pair. What surfaces is a kind of dissonance, a short-circuit: on the one hand, we are shown that the disappearance of humans does not halt the functioning of their products, and on the other, it provides new lenses to reconsider the relationships between humans and this system. Morselli seems in this case to suggest that we should look at

32 Sielo 2016.

33 Morselli 1977, 36.

*relationships*, not just at *the terms* of relationships, as if they were atomic and fully autonomous elements. After the Event, and therefore without humans being present, the system continues to operate but is somehow defenseless, destined also for slow desolation. We read: In the age of technology, if the radio-world is silent, the so-called associated civilization must be suspended, not to say perished, that the Organization, the ominous cryptogram spread over five continents, has dissolved, that the octopus of the Economy no longer extends the myriad of its unclean tentacles...<sup>34</sup>.

Technology, in itself, devoid of its executing agent, is thus placed *beyond good and evil*, so to speak. The human position in this chain of connections, however, remains somehow ambiguous: despite initially being perceived as a threat, as an essential danger<sup>35</sup> – hence the survivor’s phobia – it is later even sought with nostalgia, and hopes arise to reconnect with humanity through messages left on walls and empathic attempts to celebrate its memory<sup>36</sup>. Even more interesting is another point that emerges from the subtraction of humans from the realm of the machine, acting as the *explanandum* that shows an automated world, the sub-world of cybernetic capitalism (in the terms of Bernard Stiegler) that is already here among us and operates, in some ways, *through us* and at once *beyond us*<sup>37</sup>.

Nevertheless, its conversion into a defenseless apparatus in the absence of humans (viz. the cessation of the tentacular attitude of hyper-rational economicism) leads us to a liminal position, critical and at times pessimistic, almost suggesting the hypothesis that in order for the ominous Organization to dissolve, which is born and propagated through humans, it is paradoxically required the total disappearance of the human species (and not of technology). Again, however, we cannot be certain about the subject on which the blame for this technocapitalistic machination should fall: we do not see unequivocal repercussions in the text on either technology or humans, taken in their singularity, to translate the problem that Morselli intends to address. It is rather from what emerges *from their interaction* that the wills of control and domination come to the fore. Heidegger, among the first to touch on this issue, attributed to *the essence* (*Wesen*) of technology – in its predisposition of humans and nature as resources, as *Bestand* – the origin of that machination apparatus, defined as *Gestell*, which subordinated humans to technology itself<sup>38</sup>, identifying the impersonal dimension as the matrix of this overbearing disposition. Rather similarly, Jacques Ellul, in his work *The Technological Society* foresaw the technology’s tendency to become increasingly autonomous, shaping society independently of human will, while somehow making use of that same will<sup>39</sup>. Shortly after the invective against the Organization, Morselli reaches a somewhat analogous conclusion as the two philosophers

34 Morselli 1977, 28.

35 Morselli 1977, 65.

36 Morselli 1977, 38.

37 See Stiegler 2019.

38 Heidegger 1977, 11-17.

39 Ellul 1969.

when he writes in a concise and yet explicative manner that man has become the product of production<sup>40</sup>, suggesting that humanity now faces something infinitely greater than its horizon of intervention and control, something that is not entirely reducible to either of the two existing dimensions at play. Be it the autonomy invoked by Ellul or the machinic disposal, as warned by Heidegger, in both cases, the *relationship* between humans and technology have reached a degree in which a specific subjugation comes out of it.

According to Morselli's readings during the writing of *Dissipatio H.G.*<sup>41</sup> we notice that the issue of the future of the human species – especially in light of the hegemonic imposition of a new technological consciousness that we could describe as *posthuman* – constituted a privileged interest, if not one of the key inspirations for the novel itself. Notwithstanding Morselli's concerns, we can see that his cardinal interest is in the exploration of the causes of the upheavals in modern society rather than the mere condemnation of one or the other element that may have triggered this trajectory. For this reason, among others, we could tend to exclude that the writer places blame for the deviations of the techno-capitalistic *ethos* – in its consumeristic command and alienating machination (for economic purposes) – on the side of humans, whilst we should look at the technological manifestations that result from a specific way of configuring and deploying technical knowledge, which, according to Morselli, has now even escaped human control. In this sense, we find in Sloterdijk, more than in Ellul and Heidegger, the one who has managed to grasp and conceptualize this trend in a theoretical paradigm that accounts for the complexities of the connections resulting from our relationship with new technologies and technology as such.

Sloterdijk is indeed a concrete example of how the discourse involving the combination of man/technology must be framed in light of the *relationships* between the two extremes. With the formulation of the conceptual duality of allo- and homeo-technology, dating back to an essay contained in the collection of texts *Not Saved*, he provides analytical tools to grasp the subtleties that involve the triad of man/technology/world, and shows how Morselli somehow glimpsed the need to postulate an endogenous difference to the ways in which humans and technology interweave. Unlike Heidegger – an inevitable interlocutor for any discourse on technology rooted in philosophical thought – Sloterdijk, if not a techno-enthusiast *tout-court*, demonstrates on multiple occasions his inclination to develop a positive conception of technology. The human being, he claims, is essentially a technical creature, being it always already *homo technologicus*, since it is technology itself the main agent provoking and guiding the process of anthropogenesis

40 Morselli 1977, 28.

41 The *Fondo Morselli* in Varese allows us to examine the texts read and studied during the writing of the author's volumes. Among those consulted while working on *Dissipatio H.G.*, we may point to *The Greening of America* (1970) by Charles Reich and *Future Shock* (1970) by Alvin Toffler, as both of which focus on the impact of new technologies on society and its significance for the future of humankind. See Guaraldo 2022, 165, who discusses these readings in more detail.

or hominization<sup>42</sup>. But beyond this position that he himself will later on frame according to his *anthropotechnics*, undoubtedly evocative of the assumptions from which his reflection moves, what interests the present discourse is the distinction between two systems of configuring *our relationship with technology*, in its impact and confrontation with the world and nature.

With *allotechnology*, Sloterdijk designates a particular orientation of man through which technology is used to dominate nature and exploit it as raw material – echoing the Heideggerian enframing or *Gestell*. On the contrary, *homeotechnology*, a concept we will return to later in detail, denotes an anti-servile mode of relating (through technology) to nature and the things of the world<sup>43</sup>. Within this scenario, it is evident that in Morselli's considerations, moving in an underlying ambiguity that surrounds the relationships between man and technology, comes to the ground the idea that somehow there is a problem concerning the incorrect, or at least pernicious and detrimental, ways of employing technology by individuals or by the systems of thought that underlie and guide Western society. He is keen on denouncing, in other words, the *allotechnological* inclination of human beings, even and especially in their encroachment into economic-political territory, placed at the forefront of what defines the place of humans in the world and their way of inhabiting it. The city of Crisopoli (probably the fictional double of Zurich) is, in this sense, the impersonal symbol of such a dominant and commodifying spirit (the brain of the System, as the narrator says), which the last survivor cannot exempt himself from condemning<sup>44</sup>. Allotechnology captures precisely that set of traditional technologies, carriers of a metaphysics of domination and exploitation, which objectify the individual and de-classify nature as raw material. If, on the verge of a resolute view, Morselli seems to leave no room for any optimistic solution, Sloterdijk, on the contrary, seeks to recover our relationship with technology, as the middle term influencing our way of dwelling the world.

#### **4. Towards a Techno-humanistic Paradigm: Peter Sloterdijk's Homeotechnology**

After highlighting the affinities between Morselli's meditations and the theoretical framework of Sloterdijk's philosophy, in this final part of the article, I shall attempt to recalibrate the discourse starting from how it was, so to speak, interrupted by the extreme outcomes of *Dissipatio H.G.* Through Sloterdijk, I here try to suggest a way to overcome the *impasse* that Morselli himself perceived as insurmountable, hoping to stimulate further discussion on the topic at stake. Whereas Morselli, perhaps provocatively, concludes that there is no other solution but the disappearance of the human species (or maybe, less radically, the abandonment of the anthropocentric perspective) to reverse the fate of our planet, according to Sloterdijk, a re-orientation in this direction is achievable, specifically

42 Sloterdijk 2017, 113-118.

43 Sloterdijk 2017, 143-146.

44 Morselli 1977, 36, 42.



through a renewed usage of technology by humans, the goal of which is not to exploit nature but to cooperate with it. If man is used by Morselli as a subtractive element to highlight a problematic issue, Sloterdijk is instead inclined to recall *homo* in order to rediscover it in another guise, in its constitutive *technicity*, in order to present alternative ways to account for this relationship.

The other side of the allotechnological coin, as foreshadowed, is embodied by the concept of homeotechnology. If the former de-classifies nature as mere usable material, the latter fosters an approach to nature through technological mediation in an anti-servile and cooperative manner. Sloterdijk speaks in this regard of bio-mimetics standards<sup>45</sup> and identifies as homeotechnological experiments all the attempts to apprehend intelligently and produce new states of intelligence<sup>46</sup>, where these are subsumed into an eco-logical perspective and in continuity with the realm of the natural. At the heart of this reflection there lies a fundamental question, a question that resonates to some extent in Morselli's pages, which asks whether we are truly capable of mastering technology, or whether we are instead dominated by it<sup>47</sup>. Following a different standpoint than Sloterdijk's, we can refer to some theoretical formulations regarding the intersections between humans and technology, mainly ascribable to the transhumanistic agenda<sup>48</sup>, according to which, in response to the question just raised, technology would be depicted as the tool which humans should possess and master in order to be employed for the enhancement and improvement of human beings themselves.

The reason which led us to set forth this stance is to be found in the clash of views it entails, which brings us to the crossroads of the discourse on the future of the human species – overlapping at times with the pioneering insights promoted by Morselli – at its current stage of development and specifically in the context of accelerated technological development. In Morselli, traces of a residual humanism are found, as rightly observed<sup>49</sup>; this is clearly not a problem *per se*, and is even especially useful for its capability to reveal the polyvalent *hiatus* that emerges from the encounter between humans and technology. Conversely, it does become problematic to the extent that it is grafted into the impossibility of forging new paths for a drastic reconsideration of the relationship between the human and the artificial sphere, especially in its recent digital and bioengineering advances. Taking into account the transhumanistic *credo* as forwarding the unbounded technological intervention into human beings' inner nature, we can infer why it could not represent a hypothesis in line with Morselli's approach (considered also his political background). It is Stiegler who specifically argues that such kind of approaches would entail the subjugation of humans to control and manipulation<sup>50</sup>, not to mention the enormous gap it could create between different social classes, as to further testify its fallout into a worldview that Morselli himself,

45 Sloterdijk 2018, 57.

46 Sloterdijk 2017, 144.

47 Sloterdijk and Heinrichs 2011, 327.

48 See for instance Bostrom 2014, Kurzweil 2005, Sorgner 2009.

49 Sielo 2016, 15.

50 Stiegler 2019.

and Sloterdijk along with him, sought to target and criticize. Within these theoretical outlines, transhumanism would see man operating *against* nature (not *in continuity with it*) and, above all, following Sloterdijk's outlined principles, according to anti-mimetic and nihilistic tenets. For such reasons, Sloterdijk rejects all those attempts replying at, as it were, materialistic over-humanism of the sort, and contrast them instead by signaling the importance of practice and exercise<sup>51</sup>, particularly when it is viewed from an ecological and eco-critical perspective.

Homeotechnology, according to Sloterdijk, can also bear the title of science of complexity and ecological thinking, and in this regard he is eager to comprise it according to a chain of feedbacks where technology, human, and nature interpenetrate according to equivalent degrees of kinship, as well as in a functional way for hyper-complex contexts such as today's<sup>52</sup>. Still following the avant-garde spirit characterizing Morselli's work, it is no coincidence that he approached ecological and cybernetic themes during the gestation of *Dissipatio H.G.*, as if he sensed that the reorientation of humanity should pass through such a theoretical and practical scaffolding, just as Sloterdijk believes. The homeotechnological endeavor of the latter, formulating a kind of techno-humanistic paradigm, seems to embody a Morsellian *unexpressed*, a kind of natural landing place that Morselli's intuitions and concerns might have otherwise encountered. In this sense, we can approach the more than arbitrary affinities between Morselli's insights and Sloterdijk's propositions as intimating the potential for a more balanced trajectory forward, one that acknowledges the intrinsic interconnectedness of human existence with both the technological and natural realms.

## Bibliography

- Ballard, James Graham. 2014. *Fictions of Every Kind* in *#Accelerate: The Accelerationist Reader*, Mackay, Robin, and Avanessian Armin, eds., 235-240. Falmouth: Urbanomic.
- Bostrom, Nick. 2014. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- Ceccherini, Riccardo. 2015. "Influenze del Romanzo Apocalittico in *Dissipatio H.G.*". *La Fusta* 19. <https://la-fusta.blogs.rutgers.edu/files/2015/12/MorselliLaFusta.pdf>.
- Crutzen, Paul J. 2006. *The 'Anthropocene'* in *Earth System Science in the Anthropocene*, Eckart Ehlers, and Krafft Thomas, eds., 13-18. Berlin: Springer.
- Dick, Philip K. 2010. *Do Androids Dream of Electric Sheep?*. London: Gateway.
- Distefano, Giovanni Vito. 2022. "La scrittura dopo la fine. Per un'antropologia del romanzo di formazione post-apocalittico". *Enthymema*, n. XXXI: 240-261. <http://dx.doi.org/10.54103/2037-2426/18428>.

51 Sloterdijk 2013.

52 Sloterdijk 2017, 144.

- Ellul, Jacques. 1964. *The Technological Society* (1954). Eng. tr by John Wilkinson. New York: Vintage Books.
- Ferreira de Barros, Matheus, Lemmens Pieter, and Marco Pavanini. 2023. "Peter Sloterdijk's Philosophy of Technology: From Anthropogenesis to the Anthropocene". *Technophany* 1, n. 2: 84-123. <https://doi.org/10.54195/technophany.13602>.
- Gratton, Andrea. 2009. "In viaggio attraverso le coordinate di un silenzio: breve introduzione all'opera narrativa di Guido Morselli". *Quaderns d'Italia* 14: 149-176. <https://doi.org/10.5565/rev/qdi.252>.
- Guaraldo, Emiliano Rodriguez. 2022. *Investigating the Extinction Crime Scene: Guido Morselli's Eco-political Manifesto and the Forensic Gaze of the Anthropocene in Italy and the Ecological Imagination: Ecocritical Theories and Practices*, Benvegnù, Damiano, and Gilebbi Matteo, eds., 157-173. Wilmington: Vernon Press.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time* (1927). Eng. tr. John Macquarrie, and Edward Robinson. London: Blackwell.
- . 1977. *The question Concerning Technology and Other Essays*. Eng. tr. William Lovitt. New York and London: Garland.
- Kurzweil, Ray. 2005. *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking.
- McCarthy, Cormac. 2006. *The Road*. New York: Alfred A. Knopf.
- Morselli, Guido. 2007. *Proust o del sentimento* (1943). Torino: Ananke.
- . 1947. *Realismo e fantasia*. Milano: Bocca.
- . 2016. *Roma senza papa: cronache romane di fine secolo ventesimo* (1974). Milano: Adelphi.
- . 2012. *Contro-passato prossimo* (1975). Milano: Adelphi.
- . 1977. *Dissipatio H.G.* Milano: Adelphi.
- . 1988. *Diario*. Milano: Adelphi.
- . 2020. *Dissipatio H.G.: The Vanishing*. Eng. tr. Frederika Randall. New York: New York Review of Books.
- Mussnug, Florian. 2003. "Finire il Mondo. Per un'Analisi del Romanzo Apocalittico Italiano degli Anni Settanta". *Contemporanea: rivista di studi sulla letteratura e sulla comunicazione*, no. 1: 1000-1014.
- Muzzioli, Francesco. 2021. *Scritture della catastrofe. Istruzioni e ragguagli per un viaggio nelle distopie*. Milano: Meltemi.
- Pischedda, Bruno. 2000. Morselli: una 'Dissipatio' molto postmoderna. *Filologia antica e moderna*, 19: 163-89.
- . 2004. *La grande sera del mondo*. Torino: Aragno.
- Reich, Charles. 1970. *The Greening of America*. New York: Random House.
- Risso, Roberto. 2021. "The End of the World? Let Me Die": Guido Morselli's *Dissipatio H.G. Between Suicide and Mankind's Dissolution in Suicide in Modern Literature: Social Causes, Existential Reasons, and Prevention Strategies*, Velasco Josefa Ros, ed., 171-183. Berlin: Springer.

- Sielo, Francesco. 2016. “‘Niente da Ridere’: Le Apocalissi Ironiche di G. Morselli e M. P. Shiel”. *Between Journal* VI (12): 1-22. <https://ojs.unica.it/index.php/between/article/view/2199/2286>.
- Sloterdijk, Peter. 2013. *You Must Change Your Life: On Anthropotechnics*. Eng. tr. Wieland Hoban. Cambridge: Polity.
- . 2017. *Not Saved: Essays After Heidegger*. Eng. tr. Ian Alexander Moore, and Christopher Turner. Cambridge: Polity.
- . 2018. *What Happened in the 20<sup>th</sup> Century*. Eng. tr. Christopher Turner. Cambridge: Polity.
- Sloterdijk, Peter, e Heinrichs, Hans-Jürgen. 2014. *El sol y la muerte: Investigaciones dialógicas*. Eng. tr. Germán Cano. Madrid: Siruela.
- Sorgner, Stefan Lorenz. 2009. “Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism”. *Journal of Evolution and Technology* 20, n. 1: 29-42. <http://jetpress.org/v20/sorgner.htm>.
- Stiegler, Bernard. 2019. *The Age of Disruption: Technology and Madness in Computational Capitalism*. Eng. tr. Daniel Ross. Cambridge: Polity.
- Toffler, Alvin. 1970. *Future Shock*. New York: Random House.
- Tortoreto, Andrea. 2018. *Filosofia della fantascienza*. Milano: Mimesis.

Giorgio Astone

**Desincronizzazione.**

**La scomparsa del Tempo in esempi di *science-fiction***

**ABSTRACT:** *Many original concepts have emerged within Social Acceleration Theory, from an ontological-social perspective on the one hand and from a biopolitical point of view on the other hand. In this direction, the categories of synchronization and desynchronization, which will be at the center of our research, point out the way to the understanding of 'Social Time' as a process of government over human temporalities. It is possible, to represent 'synchronization' and 'desynchronization', to draw inspiration from science-fiction contemporary literature and imagery. Suggestions and insights concerning, for example, the disappearance of Time in Guido Morselli, Stephen King and Han Song's works will shed light on the philosophical potentiality of science-fiction; at the same time, they will give us the opportunity to formulate some final questions concerning 'synchronization' and 'desynchronization'. How could we distinguish an absolute desynchronization from a relative one? How, in addition, is it possible to conceive an active emancipation from Social Time in not-dystopian terms? Science-fiction and philosophy seem, in the perspective employed, to proceed in parallel, updating ontological-political-social categories suitable to analyze power, society and human actors.*

**KEYWORDS:** *Social Acceleration Theory; Accelerationism; Cultural Studies; Theory Fiction; Philosophy of Time.*

## **1. Introduzione. Sincronizzazione e desincronizzazione a partire dalla *Social Acceleration Theory***

All'inizio degli anni Duemila una teoria, che ha avuto il merito di raggruppare studi afferenti a molteplici campi interdisciplinari, la *Social Acceleration Theory*, ha riproposto – adoperando l'approccio di una sociologia autodefinitasi 'critica', che trae ispirazione dalla *Kritische Theorie* francofortese – una riflessione sulla matrice sociale del tempo. L'accelerazione sociale, da intendersi al contempo come una 'forza' operante a più livelli nelle società odierne, viene messa a fuoco per individuare tassi di adattamento diversi a una regolazione eteronoma delle temporalità umane. Tale consapevolezza, quantomeno nelle intenzioni della figura chiave della *Social Acceleration Theory*, il sociologo tedesco Hartmut Rosa, consente

di aprire il campo della Filosofia Sociale (*Sozialphilosophie*) all'esplorazione di nuove patologie<sup>1</sup>, che scaturiscono da forme di *buona* o *cattiva* gestione del tempo.

Le opere di Rosa tracciano, nel loro susseguirsi, uno sviluppo tematico originale e significativo. A partire da *Beschleunigung*<sup>2</sup> (2005), lavoro in cui vengono poste le basi teoriche per una sociologia dell'accelerazione sociale, sino alla pubblicazione di *Resonanz*<sup>3</sup> (2016), la *Social Acceleration Theory* si diffonde, oltre che attraverso convegni e conferenze in Europa e negli Stati Uniti, con raccolte antologiche<sup>4</sup> composte di estratti letterari e di saggistica che contribuiscono a retrodatare la domanda sulla natura sociale del tempo all'avvento dell'epoca moderna. La teoria, in questa prospettiva, si distingue tanto dal precedente *accelerazionismo filosofico*<sup>5</sup> quanto da declinazioni ambientali e tecnologiche dell'accelerazione nell'ottica dell'Antropocene<sup>6</sup>; in primo piano emergono i presupposti etici e politici che una certa organizzazione – o *governamentalità* – della dimensione temporale comporta.

Se non è possibile, in questa sede, esplorare a fondo la rinnovata concezione del tempo che la *Social Acceleration Theory* propone, dev'essere al contempo sottolineato come, lungi dall'applicarsi esclusivamente a fenomeni circoscritti, in cui avviene una velocizzazione delle azioni svolte in un dato intervallo di tempo, la medesima teoria suggerisca una visione *processuale* del Tempo Sociale. A tal fine le categorie di 'sincronizzazione' – accordo di temporalità plurali e diverse a un Tempo – e 'desincronizzazione' prendono forma.

Queste categorie sono adoperate da Rosa in degli articoli pubblicati fra *Beschleunigung* e *Resonanz* e servono a dare un nome a processi, contrapposti ma complementari, di adattamento e *dis*-adattamento rispetto a un Tempo unico, pubblicamente istituito. In Rosa, d'altra parte, dei veri e propri 'dispositivi' o 'pratiche' di sincronizzazione e desincronizzazione non sembrano trovare il giusto spazio. Le patologie di cui la Filosofia Sociale si dovrebbe occupare presuppongono, a ben vedere, una forma di sofferenza derivata da una *mal*-allocazione ('temporal *mis-match*') di 'risorse temporali'. Il processo di sincronizzazione al Tempo, confinato nella cornice del 'time-management' collettivo o individuale, parrebbe non venire mai messo in discussione per il benessere della soggettività in quanto tale e la desincronizzazione si configura come sintomo, *ipso facto*, di un'alienazione sociale.

1 Su questo aspetto, vedi Rosa 2010. Più specificamente, si presti attenzione all'idea di *malattie culturali* ('cultural diseases') che Rosa attribuisce all'accelerazione sociale nel corso dello sviluppo delle società occidentali; Cf. Rosa 2010, 150 e seguenti.

2 Vedi Rosa 2013.

3 Vedi Rosa 2019.

4 Fra i molti volumi sull'argomento, vedi Avanesian e Mackay 2014 da un lato, Rosa e Scheuerman 2009.

5 Per uno studio che s'occupa della ricostruzione dell'accelerazionismo legato al pensiero di Deleuze e Lyotard, vedi Noys 2014. Sullo specifico apporto del gruppo di ricerca *Cybernetic Culture Research Unit* rispetto al tema dagli anni '90 a oggi, vedi Cancelli 2020. Con il termine *neo*-accelerazionismo ci si riferisce, invece, al noto manifesto del 2013 *#Accelerate* di Srnicek e Williams, pluricommentato specialmente in relazione a un altro ambito d'indagine filosofico-sociale contemporaneo che ha parimente tratto ispirazione da opere di *science-fiction*, quello relativo alle 'post-work societies'; vedi Srnicek e Williams 2015 e 2017 insieme a Srnicek e Hester 2023.

6 Vedi McNeill ed Engelke 2014.

Inoltrarsi al di là di un simile restringimento concettuale, applicato da Rosa alle nozioni di ‘sincronizzazione’ e ‘desincronizzazione’, può certamente confondere: per un verso un’abbondante letteratura filosofica, appartenente alla storia della metafisica – in cui il Tempo è preso in considerazione come fondamento, epistemologico e ontologico, dell’essere umano – sembra venirci incontro; per un altro verso la medesima concezione metafisica influenza profondamente, agli albori delle scienze sociali, il concetto di Tempo Sociale.

È possibile evidenziare, da questo punto di vista, come Durkheim presupponesse per l’accettazione collettiva di normatività spazio-temporali una “intesa tra gli spiriti”<sup>7</sup>, una forma di macro-sincronizzazione atta a fondare e mantenere *reale* il contesto sociale. Entrare in un’ottica *processuale* rispetto al Tempo dovrebbe, d’altro canto, aiutare a raggiungere una comprensione *post*-metafisica dello stesso, anti-sostanziale e priva di fondamenti assoluti. Come distinguere nettamente, in questa direzione, l’atto di *creazione* del Tempo dal mantenimento della validità dei suoi imperativi, a cui gli attori sociali devono sincronizzarsi? E che differenza sussisterebbe, tanto nella sociologia critica di Rosa quanto nella sociologia classica di Durkheim, fra Tempo e Tempo Sociale? Proprio in accordo a tali presupposti, la portata delle categorie di ‘sincronizzazione’ e ‘desincronizzazione’ viene fortemente limitata: desincronizzarsi dalla Società implicherebbe, per la soggettività, una progressiva *derealizzazione*, giacché Realtà, Tempo e Società tendono a convergere sullo stesso piano ontologico.

In che modo, è lecito chiedersi, una vita-senza-Tempo<sup>8</sup> – *de*-sincronizzata, perciò, ma non necessariamente *a*-temporale, data la presa di coscienza del Tempo come costruito e processo sociale – può essere immaginata? Alla difficoltà conseguente la mancata familiarità con le categorie di ‘sincronizzazione’ e ‘desincronizzazione’, della sociologia in generale e della *Social Acceleration Theory* in particolare, può venire in soccorso la *science-fiction*. Ricorrendo a una casistica fantastica, come vedremo, sarà possibile scoprire nelle pagine di *science-fiction* di autori come Guido Morselli, Stephen King e Han Song, prospettive in cui dei personaggi, a seguito di una *derealizzazione ad litteram*, affrontano diversamente una ‘scomparsa del Tempo’.

Per una teoria della sincronizzazione e della desincronizzazione ancora da sviluppare, perciò, la *science-fiction* ci dota di un accesso preferenziale a causa di un *Gedankenexperiment* specifico: le cornici di finzione delle opere prese in esame mettono in risalto, a un *venir meno* degli assiomi della Realtà, un’umanità alle prese con un *dissesto* o un *collasso crono-logico*. La nostra indagine ci condurrà, in questa direzione, a isolare tre forme di desincronizzazione diverse:

7 “Senza dubbio, dato che esse stesse sono dei concetti, non è difficile capire che siano opera della collettività, anzi non esistono concetti che presentino allo stesso grado i segni distintivi di una rappresentazione collettiva. La loro stabilità e impersonalità son tali, che spesso le han fatte ritenere universali e immutabili in senso assoluto. D’altra parte, siccome esprimono le condizioni di base dell’intesa tra gli spiriti, è chiaro che a elaborarle sia stata esclusivamente la società”; Durkheim 1973, 436.

8 Per un tentativo simile, declinato in termini etico-politici, mi permetto di rinviare ad Astone 2019.

A) una desincronizzazione dal Tempo Sociale; B) la desincronizzazione *assoluta* che scaturirebbe dalla cancellazione del Tempo in senso metafisico; C) forme di desincronizzazione *intra*-corporea o *intra*-psichica che interessano l'integrità della propriocezione di una singola forma di vita. A seguito di un simile percorso si vaglierà l'apporto immaginativo della *science-fiction* nel concepire e articolare differenti sincronizzazioni e desincronizzazioni che caratterizzano la coscienza temporale umana.

## 2. Estraniamento e desincronizzazione in *Dissipatio H.G.* di Guido Morselli

Un esempio unico di *science-fiction* italiana che può essere preso in considerazione per analizzare la possibilità di una desincronizzazione dal Tempo e dalla Realtà è costituito da *Dissipatio H. G.*, romanzo pubblicato postumo nel 1977 dallo scrittore Guido Morselli e scritto pochi mesi prima del suicidio dello scrittore, avvenuto nel 1973<sup>9</sup>. In questo lavoro Morselli ipotizza uno scenario distopico in cui la società e il Tempo vengono a mancare a seguito di un misterioso evento: una sparizione di massa dell'intero genere umano a eccezione del protagonista, anonimo, il cui flusso di coscienza costituisce il corpo del romanzo. La formula 'dissipatio' è tratta da un'ipotesi escatologica del filosofo neoplatonico Giamblico, *dissipatio humani generis*; l'espressione allude a un'*evaporizzazione* o *nebulizzazione* dei corpi degli esseri umani, avvenuta nella notte fra l'1 e il 2 Giugno di un anno imprecisato, che ha lasciato intatta la fauna e la flora della Terra, realizzando pienamente un ambiente globale postumano<sup>10</sup>.

La dissipazione umana sembra riflettere, inizialmente, lo stato psicologico del protagonista, che a 39 anni ha cercato di uccidersi, spinto dall'idea di non voler sopravvivere per più di 40 anni a causa di una crescente estraniamento provata nei confronti della Realtà. Desistendo all'ultimo momento e decidendo di tornare a Crisopoli, città fittizia identificata dagli studiosi di Morselli con Zurigo, il protagonista si ritrova desincronizzato dalla società, ora inesistente, intrappolato nell'orrore di un solipsismo compiuto.

Motivi che spingono a un'interpretazione autobiografica di un simile sentire, dato l'imminente suicidio di Morselli, si ritrovano nella descrizione della difficoltà che prova colui che intraprende la decisione di togliersi la vita nel *tornare indietro*, quasi a dover accorciare un intervallo di estraniamento che apertosi fra Io e contesto sociale. Il protagonista, da questo punto di vista, è testimone di un processo di desincronizzazione dal mondo, che si compie inaspettatamente, in maniera irreversibile, mediante la scomparsa dell'umanità<sup>11</sup>.

La situazione in cui il protagonista si ritrova a Crisopoli, in quanto ultimo superstite della specie umana, permette d'inquadrare la sperimentazione di

9 Per un'introduzione alla figura di Morselli nella letteratura italiana degli anni '70, vedi Calasso 2003, 91-92, Villani 2012, Olivari 2014 e Panetta 2017.

10 Cf. Morselli 1977, 80-81.

11 Cf. Morselli 1977, 31-32.



Morselli all'interno di un sottogenere di *science-fiction* in cui, in uno scenario distopico post-apocalittico o post-pandemico, solo una voce può ancora raccontare lo spopolamento della Terra e il suo progressivo inselvaticarsi<sup>12</sup>. Un classico dello stesso sottogenere può essere considerato *I Am Legend* (1954) dello scrittore statunitense Richard Matheson<sup>13</sup> – da cui sono stati tratti tre adattamenti cinematografici, nel 1964, nel 1971 e nel 2007<sup>14</sup>. La visione escatologica dell'evento paranormale che s'articola nel soliloquio del protagonista, d'altra parte, arricchisce l'opera di Morselli di riflessioni su una presunta volontà divina dietro l'accadimento. L'idea di un'*ascesi*, simile a un rapimento dell'umanità o a un'*abduction* di massa, si ritrova in opere di *science-fiction* più recenti, come *The Leftovers* (2011) di Tom Perrotta<sup>15</sup>, in cui milioni di persone scompaiono nel medesimo giorno, dando adito a un'interpretazione gravida di significato religioso nei 'lasciati-indietro'.

Desincronizzazione ed estraniamento dalla Realtà – o quantomeno dalla Realtà Sociale, dimensione irrimediabilmente danneggiata dalla dissipazione globale – s'intrecciano nel soliloquio del personaggio di Morselli, che propone e ripropone nelle pagine del romanzo un *orrore solipsistico*. Il protagonista non è soltanto l'ultimo umano della Terra, ma al contempo l'ultima *voce* e l'ultimo *Io*. La forma della *science-fiction* non può che essere quella del soliloquio, in questo caso, poiché il linguaggio del protagonista s'adatta all'evento paranormale, retrocedendo nella sua funzione comunicativo-sociale e lasciando emergere un'espressività monodirezionale, indice di un sentimento di solitudine senza fine: “[O]rmai la mia storia interiore è la Storia, la storia dell’Umanità. Io sono ormai l’Umanità, io sono la Società (U e S maiuscole). Potrei, senza enfasi, parlare in terza persona: *l’Uomo ha detto così, ha fatto così...* A parte che, dal 2 Giugno, la terza persona e qualunque altra persona, esistenziale o grammaticale, s’identificano necessariamente con la mia. Non c’è più che l’Io, e l’Io non è più che il mio. Sono io”<sup>16</sup>.

La scomparsa della società comporta una perdita di concretezza delle regolarità quotidiane e delle norme spaziali e temporali che permettevano la condivisione della vita. La *science-fiction* adotta, perciò, un'angolazione privilegiata per la speculazione filosofica concernente l'essere-sociale dell'umano: è in questa perdita progressiva di significatività che Morselli fa pronunciare al suo protagonista che la società “era semplicemente una cattiva abitudine”<sup>17</sup>. L'abbandono delle coordinate sociali che istituivano la vita umana prima della dissipazione causano nel protagonista uno spaesamento profondo, descritto talvolta come una *vertigine*<sup>18</sup>.

12 Cf. Morselli 1977, 11-12.

13 Vedi Matheson 2020.

14 Vedi Ragona 1964, Sagal 1971, Lawrence 2007.

15 Vedi Perrotta 2015. Da quest'opera è stata tratta un'omonima serie tv, prodotta da HBO; vedi Perrotta e Lindelof 2014-2017.

16 Morselli 1977, 33.

17 Morselli 1977, 74.

18 “Vedo una piramide. Se la considero bene, è una piramide temporale, capovolta. Anzi sono due piramidi. L'una, ritta, dal primo uomo o ominide capostipite si allarga negli eoni, sino ai formicolanti miliardi di esseri della stessa specie che avevamo la notte del 2 Giugno. Appesa a quella, la piramide capovolta (e, questa, senza estensione temporale, ma solo ideale), che dai

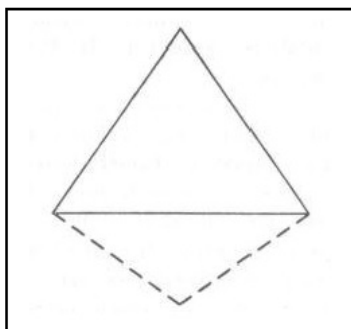


Figura 1 – Morselli 1977, 85.

Il protagonista disegna una figura triangolare (Figura 1) sdoppiata sul piano orizzontale, che indica lo sviluppo demografico della storia dell'umanità, dal primo umano alla Moltitudine, dalla Moltitudine all'ultimo umano/Io. Alla possibile predestinazione dei *dissipati*, asceti o risucchiati nell'aldilà sotto forma gassosa, corrisponde la dannazione, diametralmente opposta, che sconvolge l'animo del protagonista. Quest'ultimo matura l'idea d'essere vittima di un errore – di un *bug* o di un *glitch* dell'esistenza – surreale: “Una creatura umana non è fatta per trovarsi a *questo*. È la mia sola certezza. Quindi, un errore, una specie di negligenza inaudita, che un unico essere umano sia stato lasciato indietro. L'ultimo degli uomini. [...] Mi è chiaro che sono il superstite, e questo, sì, è indubbiamente assurdo, ingiusto, grottesco”<sup>19</sup>.

È con queste premesse che le tesi conclusive del romanzo, relative al Tempo e alla sua scomparsa, dovranno essere adeguatamente intese. Il post-umanesimo della distopia è articolato, in questo luogo, attorno alla definizione di ‘*ex-uomo*’ che il protagonista rivolge a se stesso, in quanto testimone di un mondo – fatto di luoghi e orari, Spazio e Tempo socializzati e collettivamente coordinati – che non esiste più:

Sono l'*ex-uomo*. [...] [L]'uomo sarebbe cessato come, e quando, è cessato il tempo. *Si suppone che, abolito il tempo, l'uomo come tale perda la sua consistenza.* [...] Se il tempo è forma del senso interno, finché c'è un 'senso interno', ossia un individuo cosciente, ci dovrebbe essere anche il tempo. [...] Quello che mi pare sicuro è che io, come uomo, sono finito. [...] Sto scoprendo che *l'eterno*, per me che lo guardo

formicolanti miliardi si restringe d'improvviso in un individuo solo. Questo vertice terminale sono io. (Da *vertex* deriva *vertigo* o vertigine, il 'mal dei vertici'. Ho l'obbligo di sentirmi girare la testa”); Morselli 1977, 85.

<sup>19</sup> Morselli 1977, 111.

da un'orbita di parcheggio, è *la permanenza del provvisorio*. La dilatazione estrema dell'attimo, e in termini empirici questo vuol dire: stato di *differibilità assoluta*. Agisco ma non posso preventivare la durata dell'azione, so solo che è *incalcolabile*; sto caricando la pipa, ma quando sarò pronto per prendere un fiammifero e accenderla? E lo sarò mai?<sup>20</sup>

Adoperando l'idea della temporalità come 'senso interno' (*inneren Sinn*) Morselli, sebbene non esplicitamente, parrebbe rivolgersi a una tradizione filosofica ben definita, che scaturisce dalla *Kritik der reinen Vernunft* (1781) di Immanuel Kant, passando per Husserl fino alla pubblicazione di *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) di Martin Heidegger<sup>21</sup>. Qualora sussistesse una 'temporalità' (la *Temporalität* della tradizione fenomenologica occidentale) diversa dal Tempo Sociale, anche nel post-dissipazione un senso di orientamento temporale sussisterebbe nell'ultimo umano; ciò, d'altro canto, non sembra accordarsi alla disperazione del protagonista rispetto alla scomparsa del Tempo, poiché esso è *cessato* nel momento in cui l'umanità – nella sua rete di sincronizzazione, ovvero nel suo darsi nella forma di una società organizzata – è stata cancellata dalla Terra.

Nella forma letteraria data da Morselli, la desincronizzazione dal Tempo Sociale equivale alla scomparsa del 'Tempo' *in toto*: da presupposto fondamento metafisico della percezione umana, il tempo, finendo, si rivela il prodotto sociale di una sincronizzazione collettiva. Nella libertà assoluta, *extra*-sociale, *l'ex*-umano entra in un piano di *differibilità assoluta* dell'azione, che fonde insieme eterno e transeunte in una zona d'indistinzione e rende fluida, non più commisurabile a criteri o unità, l'esperienza del trascorrere della vita.

### 3. Il vasto sibilo bestiale dello spazio: i Langolieri in Stephen King

Il lungo racconto di Stephen King intitolato *The Langoliers* viene pubblicato per la prima volta nel 1990, all'interno della raccolta *Four Past Midnight* e dallo stesso verrà tratta una miniserie televisiva, diretta da Tom Holland, nel 1995<sup>22</sup>. L'intera raccolta, come dichiarato dallo stesso King nella *Prefazione*, accoglie sotto forma di *science-fiction* delle riflessioni riguardanti il Tempo e, più specificamente, su come da un cambiamento repentino della percezione temporale scaturisca una Realtà diversa, deformata o parallela a quella che comunemente abitiamo. Le vicende di *The Langoliers* prendono forma e si concludono all'interno di un aereo, il volo 767 per Boston: fenomeni metereologici allarmanti, come l'apparizione dell'aurora boreale sul deserto californiano, rimangono sullo sfondo nel prologo della storia fintanto che l'aereo attraversa uno *squarcio dimensionale*, conducendo i sopravvissuti verso una zona spazio-temporale al di fuori della Realtà.

20 Morselli 1977, 143-145, corsivi miei.

21 Vedi Heidegger 2022.

22 Vedi Holland 1995.

Il cielo appare come un non-Luogo, distaccato *verticalmente* da un principio di realtà *orizzontale*: più si sale in alto, più s'incontra una *sur-Realità* (simmetricamente a un altro luogo preferenziale della *science-fiction* come l'abisso per le profondità più oscure). In tal senso *The Langoliers* s'inserisce all'interno di un filone narrativo – basti pensare a *Lost*<sup>23</sup> (2004-2010) o al celebre episodio di *Twilight Zone* del 1963 *Nightmare at 20.000 Feet*<sup>24</sup> – della *science-fiction* in cui l'aereo fa da spola fra una Realtà e un'ir-Realità, un mondo e un altro mondo, come testimoniato da copertine di differenti edizioni del libro di King (Figura 2 e 3).

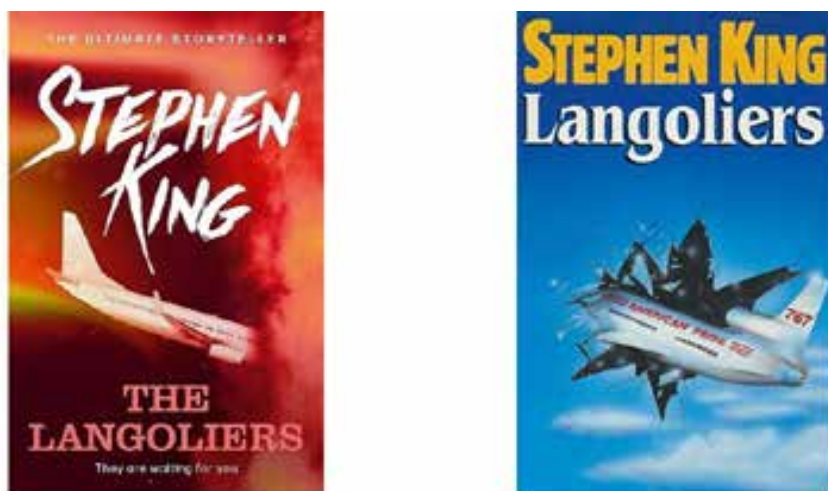


Figura 2 e 3 – Copertina dell'edizione in lingua inglese del 2021 e dell'edizione in lingua tedesca del 2020.

Nella prima parte del racconto King ci rende partecipi della sensazione di 'sospensione' generale che si può provare in un lungo viaggio in aereo e la medesima sensazione è condotta progressivamente a un *climax* nel momento in cui il nuovo equipaggio prende coscienza della sparizione degli altri e del mondo sottostante, dell'assenza di Realtà che caratterizza il volo dell'*American Pride*. Risvegliatisi dopo l'attraversamento dello squarcio, i protagonisti si scoprono sopravvissuti alla scomparsa di tutti gli altri passeggeri, annichiliti e smaterializzati dal passaggio (rimangono solo i loro vestiti, gli apparecchi odontoiatrici, i pacemaker e altri componenti non organiche presso i loro sedili, tutto fuorché i loro corpi fisici). I sopravvissuti non sono stati smaterializzati dal passaggio interdimensionale perché dormivano nel momento in cui il fenomeno si verificava: un'altra soglia fra Reale e ir-Reale, quella del sogno fra il sonno e la veglia, viene attraversata ripetutamente dai protagonisti, che inizialmente si credono vittime di un'allucinazione collettiva.

23 Vedi Abrams, Lindelof e Lieber 2004-2010. Fra i numerosi commenti filosofici alla serie, vedi Kaye 2007 e 2010, Manzocco 2010 e Regazzoni 2010.

24 Vedi Donner 1963; per dei remake dell'episodio vedi Miller 1983 e Yaitanes 2019.

Alle prese con una *derealizzazione* del mondo, al rumore assordante dei motori del veicolo che s'alterna a un silenzio angosciante King lega un'espressione del poeta statunitense James Dickey, il "vasto sibilo bestiale dello spazio"<sup>25</sup>. A questo non-Spazio e non-Tempo in cui si svolge *The Langoliers* s'accompagna, perciò, un non-Suono che incarna il processo di derealizzazione delle soggettività coinvolte: dal rumore e dal silenzio i protagonisti isoleranno un segnale terrificante, simile a un 'masticare' continuo che s'avvicina sempre più e che verrà identificato, nella seconda parte del racconto, come il frastuono prodotto dalle fauci dei Langoliers, creature al di là della Realtà che *divorano* il Tempo e lo Spazio.

Nel tentativo di reperire informazioni sulle sorti dell'umanità scomparsa, il pilota Brian Engle fa atterrare l'aereo nel piccolo aeroporto di Bangor, nel Maine: è proprio nello scenario dell'aeroporto, in cui il racconto presenta un'atmosfera deserta e *liminale*, che è possibile riconoscere, declinata in termini letterari, la non-spazialità dei *non-lieux* di Marc Augé<sup>26</sup>. Bangor, in particolare, è una finestra su una *realtà cancellata* o *in corso di cancellazione*. Questa consapevolezza è raggiunta dai protagonisti dapprima attraverso i sensi: oltre alla paura scaturita dall'aeroporto completamente vuoto<sup>27</sup>, il cibo ha perso il suo sapore e gli odori tendono lentamente a scomparire<sup>28</sup>. La sezione del racconto ambientata all'aeroporto di Bangor è quella più significativa per indagare un *sentimento di desincronizzazione* articolato nel linguaggio della *science-fiction*.

Attraverso il suo alter-ego, King dà voce allo scrittore di gialli Bob Jenkins per una possibile spiegazione del fenomeno paranormale: attraversando un varco dimensionale, l'aereo ha condotto i superstiti nel *passato prossimo*, un brevissimo viaggio indietro nel tempo fino al punto in cui il presente diventa passato e il Reale si muta in ir-Reale. Si può pensare, perciò, a *The Langoliers* come a un caso di desincronizzazione dell'umano da un piano ontologico definito 'Reale'; sempre nelle parole di Jenkins, i sopravvissuti assisteranno al processo attraverso cui il mondo *si disfa* e il Tempo collassa:

Guardatevi bene intorno, amici viaggiatori del tempo. Questo è il passato. È deserto. È silenzioso. È un mondo, se non un universo, con tutto il senso e il significato che si può dare a un barattolo di vernice vuoto, buttato nelle immondizie. Credo che ci siamo spostati di un periodo molto breve, forse solo una manciata di minuti... Almeno all'inizio. Ma è evidente che la struttura del mondo intorno a noi si sta disfacendo. Stanno scomparendo i riscontri sensoriali. È già scomparsa l'energia elettrica. La situazione meteorologica è quella che c'era quando abbiamo compiuto il balzo nel passato. Ma io ho l'impressione che *mentre il mondo si disfa, il tempo si stia condensando, contraendosi su se stesso in una specie di spirale*.<sup>29</sup>

25 King 2018, 16.

26 Vedi Augé 2009.

27 Cf. King 2018, 118.

28 Cf. King 2018, 107.

29 King 2018, 162, corsivi miei.

A completare un simile quadro di finzione – a cui si potrebbe attribuire, oltre che una relazione con la ‘scienza’, anche il senso dato al termine *philosofictions* dal filosofo francese Peter Szendy<sup>30</sup> – vi sono i Langolieri, creature che prendono forma a partire da un racconto d’infanzia fatto dal padre al piccolo Craig Toomy. La storia vuole che i Langolieri, successivamente definiti “la personificazione dell’intento”<sup>31</sup>, siano inizialmente solo una fantasia di Craig; nel racconto del padre, queste bestie di forma sferica e con diverse fila di denti sempre in movimento, perseguitano i ‘bambini pigri’:

Queste fiabe riguardavano per la maggior parte una razza di esseri mostruosi chiamati *langolieri*. Il loro compito, la loro missione nella vita (nel mondo di Roger Toomy *tutto* aveva un compito, *tutto* aveva un lavoro serio da svolgere), era di avventarsi sui bambini pigri che sprecavano il loro tempo. Arrivato a sette anni, Craig era un convinto carrierista di prima categoria esattamente come suo padre. Aveva fatto il suo voto: i langolieri non avrebbero mai preso *lui*.<sup>32</sup>

Craing introietta la figura mostruosa dei Langolieri nella sua psiche, arricchendola di significato: i Langolieri hanno *preso* la madre<sup>33</sup>, una ‘perditempo alcolizzata’, e perseguitano chi non *sfrutta* adeguatamente il proprio tempo in vista di una realizzazione sociale. Per Craig, che vuole disperatamente *risincronizzarsi* alla Realtà per liberarsi del suo fardello esistenziale, sfuggire ai Langolieri significa allinearsi agli imperativi del Tempo Sociale, non essere né indolenti né accidiosi<sup>34</sup>.

I Langolieri, situandosi al confine fra passato e presente, possono essere incontrati solamente sulla soglia fra sincronizzazione alla Realtà e desincronizzazione assoluta, poiché *divorano* tutto ciò che dev’essere cancellato *del* Tempo *dal* Tempo. Alla conclusione del racconto di King, quando i Langolieri si manifestano in carne e ossa ai sopravvissuti – realizzando in parte la paura infantile di Craig –, i mostri, al loro passaggio, *obliterano* ciò che rimane dell’aeroporto di Bangor in quanto agenti del Nulla:

Ciò che si lasciavano dietro erano strisce strette di nero uniforme. [...] Scintillavano come catrame. *No*, ammise suo malgrado. *Non catrame. Tu sai che cos’è quell’oscurità. È il niente. Il nulla assoluto.* Venivano divorando, macinando strette strisce di mondo. Dietro di loro la realtà veniva cancellata in strisce sottili, veniva strappata via in ogni punto che toccavano, e mentre si avvicinavano, Brian capì che il loro passaggio non solo obliterava il mondo, ma spalancava tutti gli abissi dell’eternità.<sup>35</sup>

All’arrivo dei Langolieri all’aeroporto di Bangor, i superstiti sperimentano una forma di *terrore ontologico*, messi a stretto contatto con il processo di smaltimento dell’esistenza in non-esistenza. Al contempo, tanto per il pilota Brian quanto per

30 Vedi Szendy 2013.

31 King 2018, 171.

32 King 2018, 73.

33 Cf. King 2018, 75.

34 Cf. King 2018, 114.

35 King 2018, 251-252.

Jenkins, all'incontro con tali creature è attribuita una riverenza; i Langolieri sono al di là del Tempo – sono *guardiani dell'eternità*, regolano Tempo e non-Tempo da un punto cieco al di fuori di essi. Grazie al loro terribile lavoro distruttivo i confini della Realtà sono mantenuti, perché i suoi 'rifiuti' – o "avanzi" – vengono smaltiti: "Che cosa succede all'oggi quando diventa ieri, che cosa succede al presente quando diventa passato. Aspetta. Morto e vuoto e deserto. Aspetta che arrivino *loro*. Aspetta i guardiani dell'eternità, che sono sempre all'inseguimento, per ripulire gli avanzi nella maniera più efficace che esista... mangiandoli"<sup>36</sup>.

Ulteriori spunti di riflessione sono offerti dall'arco conclusivo del racconto, in cui i sopravvissuti riprendono quota per ritrovare lo squarcio dimensionale che li ha condotti fuori dalla Realtà. Invertendo la rotta, Brian conduce l'aereo dinnanzi al varco, che pulsa di una luce astrale; il fenomeno dell'aurora boreale imprevista, situato all'inizio della narrazione, torna in questo contesto<sup>37</sup> per descrivere la luce avvolgente di una spirale cosmica, simile a un *mulinello del Caos* o, per citare il personaggio di Brian, uno "squarcio nel tessuto della realtà"<sup>38</sup>.

Per attraversare a ritroso il portale senza incorrere nel rischio di venire smaterializzati, i passeggeri devono tornare a dormire: soltanto il sogno, nuovamente, garantisce una posizione preferenziale nel passaggio fra differenti piani di realtà. Nick, ex-militare che si sacrifica per governare l'aereo nell'attraversamento mentre tutti gli altri vengono messi a dormire attraverso il meccanismo di pressurizzazione del veicolo, dirige gli 'onironauti' attraverso il varco, che nella sua manifestazione folgorante è identificato con "la sorgente del tempo"<sup>39</sup>.

#### 4. Desincronizzazione cerebrale: sonnambulismo e scissione

Nei casi letterari finora presi in esame, *Dissipatio H. G.* e *The Langoliers*, la desincronizzazione che la soggettività riscontra è testimonianza di eventi sconvolgenti: in un caso la scomparsa della società umana, nell'altro la cancellazione imminente nel mondo. Ciò nonostante, un fenomeno di desincronizzazione è presente in altre opere di *science-fiction* senza una catastrofe globale o metafisica sullo sfondo: per una simile casistica possiamo volgere la nostra attenzione a narrazioni in cui il sonnambulismo – in *Il mio paese non sogna* (2007) dello scrittore cinese Han Song – o un'operazione chirurgica – nel caso della serie televisiva *Severance* (2022) di Stiller e McArdle – sono al centro di fenomeni di desincronizzazione senza alterazioni dell'intera 'Realtà'.

Nel racconto di Song un operaio cinese, Xiao Ji, che sperimenta stanchezza e stress in misura crescente senza intenderne il motivo, grazie a un fortuito incontro con un agente segreto statunitense – in tutta l'opera definito significativamente con l'epiteto *lo Straniero* – scopre un complotto che ricade sulla salute cittadini,

36 King 2018, 256.

37 Cf. King 2018, 273-274.

38 King 2018, 301.

39 King 2018, 303.

concertato dal governo della Repubblica Popolare Cinese. Per aumentare il PIL il governo, grazie a una tecnologia basata sull'emissione di onde elettromagnetiche, ha reso l'intera popolazione sonnambula. Alla prima rivelazione Xiao Ji viene accompagnato dallo Straniero – quest'ultimo fornisce al protagonista delle placche metalliche che annullano il segnale del governo cinese – per le vie di Pechino e scopre una 'doppia vita' della città osservando come, nelle ore notturne, i lavoratori ipnotizzati, simili a zombie, prendono i mezzi di trasporto per recarsi nei loro uffici<sup>40</sup>. Gli abitanti di Pechino assumono, durante le ore di veglia, un farmaco chiamato *Restodest* che, spacciato come semplice integratore di vitamine, ha piuttosto la funzione di riadattare – risincronizzare – i loro ritmi circadiani al lavoro notturno. Nello stato sonnambolico essi non emettono alcun suono ma, a differenza degli zombie, i loro gesti rispondono a esigenze più fini, produttive e di consumo (lavorare e acquistare meccanicamente<sup>41</sup>).

All'impulso spontaneo di Xiao Ji nel voler risvegliare i suoi concittadini lo Straniero obietta elencando i rischi, fisiologici – causerebbe uno shock – e psicologici di un'interruzione brusca del processo. Una motivazione che turba a livello morale Xiao Ji, a tal riguardo, concerne la supposta *autenticità* dei gesti automatici compiuti dai sonnambuli: essi, specialmente nell'atto di fare shopping, realizzerebbero dei desideri sepolti nel proprio subconscio<sup>42</sup>. La Repubblica Popolare ha, in aggiunta, istituito degli squadroni di sorveglianza, le Fasce Rosse: composti anch'essi da sonnambuli, l'obiettivo delle Fasce Rosse è scovare, torturare e uccidere i dissidenti politici e i sabotatori. In un simile stato di sonnambulismo artificiale, le vittime “muoiono senza saperlo”<sup>43</sup> e qualsiasi forma di diritto è messa a tacere dal regime totalitario.

Oltre alla critica sociale e alla denuncia politica, che caratterizzano complessivamente la *science-fiction* di Song, in *Il mio paese non sogna* è possibile individuare, riproposta in termini letterari, una caratterizzazione del *tempo improduttivo* che s'adatta perfettamente allo sviluppo del modello economico-politico capitalista. Ciò che eccede il 'tempo-di-lavoro', in quanto tempo improduttivo o *morto*, può essere liberamente manipolato, accorciato o cancellato del tutto, come espresso chiaramente dalla propaganda del governo cinese, specificamente rivolta al tema dell'*eliminazione del sonno*, che fa da sfondo alla vicenda<sup>44</sup>.

La distopia declina, in questo caso, una manipolazione dei biocicli che negli stessi anni viene presa in esame dalla *sociologia del sonno* – studi di riferimento per

40 “[E]rano le nove in punto. Il suo cuore prese a palpitare. I portoni di sicurezza di tutto l'edificio scattarono, e dopo pochi istanti Xiao Ji osservò i vicini uscire di casa vestiti in tenuta da lavoro e valigetta appresso, con lo sguardo fisso davanti a sé, uno dopo l'altro. In breve, gli ascensori si riempirono di gente. [...] I vicini tenevano lo sguardo, freddo e vuoto, fisso in avanti, e le loro facce erano come quelle dei cadaveri all'obitorio”; Song 2020, 57.

41 Cf. Song 2020, 59.

42 Cf. Song 2020, 64.

43 Song 2020, 66.

44 Cf. Song 2020, 76.



*Social Acceleration Theory*, in tal senso, sono quelli di Hsu<sup>45</sup> e Williams<sup>46</sup> – e, più in particolare, in relazione alla resilienza dimostrata nella variazione dell'intervallo fra stato di veglia e di riposo degli animali negli allevamenti intensivi<sup>47</sup>. Da un'altra prospettiva, la *science-fiction* di Song tratteggia una *paura biopolitica*: non solo il Tempo sarebbe un prodotto sociale, ma interamente politico. Le tecnologie che compaiono in scenari distopici come la Pechino di Song rappresenterebbero metaforicamente i processi di cattura della temporalità umana messi in atto da differenti dispositivi di potere<sup>48</sup>.

Se il sonnambulismo di *Il mio paese non sogna* viene generato dalla propagazione di onde elettromagnetiche, la sceneggiatura della serie televisiva statunitense *Severance*, lanciata da Apple nel 2022 e diretta da Ben Stiller e Aoife McArdle<sup>49</sup>, si basa su una tecnologia chirurgica: un'operazione al cervello consentirebbe di scindere la memoria del paziente in due partizioni separate, costituendo due temporalità parallele e incomunicabili. Il meccanismo che permette tale separazione è chiamato dispositivo di *scissione* ('severance'); l'invenzione, a opera della multinazionale Lumon, viene applicata per *scindere* le memorie della vita esterna al lavoro ('non-work memories') da quelle legate alla sfera professionale ('work memories'). L'esistenza degli *scissi*, che si sono sottoposti volontariamente all'operazione, è perciò sdoppiata in due vite parallele: quella dell'Io-Interno e quella dell'Io-esterno al lavoro – nella serie 'Innie' e 'Outie'.

L'esempio di *Severance* assume rilievo all'interno della nostra indagine perché lo stato di scissione non si compie attraverso variabili spaziali – l'edificio della Lumon è ben visibile e noto a tutti i lavoratori, che vivono in zone periferiche adiacenti al complesso –, bensì temporali e *memoriali*. Tramite un intervento biotecnologico la desincronizzazione si concretizza e viene *incorporata* dalla soggettività sociale, al punto che sincronizzarsi, desincronizzarsi e risincronizzarsi alla vita professionale e a quella privata, a un Io o all'altro, diviene una pratica fondamentale per la sopravvivenza. Il rapporto fra Interni ed Esterni, d'altro canto, si complica per i protagonisti della serie e la scissione assume tratti sempre più inquietanti.

Gli Interni possono reperire informazioni sul proprio Io esteriore in occasioni speciali, come le sedute di benessere con una psicologa aziendale di fine trimestre, in cui delle caratteristiche basilari della loro identità extra-lavorativa vengono rese note (*Il tuo esterno è x... Il tuo esterno è y...*). Da un'altra angolazione gli sviluppi

45 Vedi Hsu 2014.

46 Vedi Williams 2014.

47 Cf. Rosa 2013, 81.

48 Fra i tratti più originali del racconto di Song va aggiunta la profonda ambiguità rispetto allo svelamento del complotto da parte del protagonista Xiao Ji, testimoniata specialmente nella sezione conclusiva dell'opera. Xiao Ji prova una sofferenza specifica scaturita dall'essere venuto a conoscenza della *verità*, non potendo più reintegrarsi – *resincronizzarsi* – con la comunità nazionale (Cf. Song 2020, p. 74). Egli, inoltre, passa facilmente a uno stato paranoide interrogandosi sui supposti interessi dello Straniero nell'avergli rivelato informazioni riservate: Xiao Ji avverte un conflitto interiore dentro di sé per aver *tradito il suo paese*, manifestando risentimento e rimorso misti a un radicato patriottismo (Cf. Song 2020, 79).

49 Vedi Stiller e McArdle 2022.

dalla trama, che vedono i dipendenti farsi portavoce di una rivolta, portano i protagonisti a un'amara consapevolezza: quand'anche si riuscisse a rescindere il contratto di lavoro, gli Interni – che nel corso del tempo hanno assunto un proprio carattere e un senso d'identità, seppur precario – verrebbero cancellati dal proprio piano di Realtà (o, più precisamente, dalla corteccia cerebrale).

In *Severance*, per questi motivi, è possibile riconoscere una forma di desincronizzazione *intra*-psichica. Attraverso il dispositivo di scissione la *science-fiction* pone sotto i nostri occhi un tipo di desincronizzazione pubblicamente riconosciuta per la sua funzione sociale, che non mette certamente in crisi le leggi del mondo o del Reale. Questa particolare forma di desincronizzazione è analizzabile, in tutte le sue varianti, nelle scene in cui un Interno e un Esterno appartenenti alla stessa soggettività si scambiano in differita dei videomessaggi, sequenze in cui un principio d'integrità dell'Io viene al contempo ricercato e sconfessato.

Particolarmente drammatica, in tal senso, è la scena in cui viene rappresentato lo scontro fra l'Interna e l'Esterna di Helly Riggs, figura fra le principali della serie. L'Interna-Helly, che non accetta di trascorrere un'intera vita confinata negli uffici della Lumon, vede respinta la richiesta di dimissioni presentata alla sua Esterna, che le confessa di non considerarla una persona autenticamente 'reale' (Figura 4). Un altro esempio di questo tipo è offerto in occasione della festa di pensionamento di Burt Goodman, il cui Esterno ringrazia i colleghi di lavoro del proprio Interno pur non avendo mai avuto occasione di conoscerli (Figura 5).



Figura 4 e 5 – Scene tratta corrispettivamente dall'episodio 4 e 7 della prima stagione di *Severance* (2022).

La sincronizzazione s'applica, in questo scenario, non a un unico Tempo Sociale, che va prodotto e continuamente regolato, ma a una pluralità di strati temporali radicalmente diversi. L'Esterno, ad esempio, esperisce ancora l'alternanza fra la veglia il sonno, laddove l'Interno è *lasciato vivere* in un presente assoluto, in cui l'inizio di una giornata di lavoro è posto in sequenza esattamente un attimo dopo la fine di quella precedente. Le implicazioni etiche di un simile controllo biopolitico del cervello umano sono state messe in risalto dal filosofo statunitense Jeremy Davis

nel commento alla serie intitolato *Severed Minds*<sup>50</sup>, sebbene altri aspetti meritino ulteriori approfondimenti.

L'alienazione di una parte di sé dall'Io, a cui corrisponde una desincronizzazione *volontaria* ricercata dai candidati nella sottoscrizione di un contratto con la Lumon, può essere messa in relazione all'idea di un Io scindibile e moltiplicabile *ad infinitum*, come nel caso dell'Io postmoderno descritto dallo psicologo statunitense Kenneth Gergen – autore dell'opera *The Saturated Self*<sup>51</sup> (1991), presente fra i riferimenti della teoria di Rosa<sup>52</sup> – o al concetto di *sé episodici* ('episodic selves') teorizzato dal filosofo della mente Galen Strawson – identità alternate e alternabili che la soggettività contemporanea imparerebbe a governare, allontanando una *continuità* psichica e temporale da cui scaturirebbe la pretesa di un Io unico e autentico<sup>53</sup>.

## 5. Conclusione. Le 'desincronizzazioni' oltre la *Social Acceleration Theory*

È stato possibile, tramite il percorso d'analisi delle opere di *science-fiction* svolto sino a questo punto, volgersi a forme di desincronizzazione temporale intimamente legate a una sofferenza psichica ed esistenziale. L'apporto che la *science-fiction* può donare, in accordo a una ricerca ancora da compiersi attorno alle categorie di 'sincronizzazione' e 'desincronizzazione' – presenti solo marginalmente, come abbiamo visto, nella *Social Acceleration Theory* – può essere soppesato prestando adeguata attenzione alle tre differenti forme di desincronizzazione di *Dissipatio H. G.*, *The Langoliers* e *Severance*, a cui è doveroso associare processi di sincronizzazione e stati psico-esistenziali complementari:

A) La scomparsa del Tempo in *Dissipatio* è, come mostrato, intimamente legata all'annichilimento del tessuto sociale, sublimato in un solo Io post- o *ex-umano*. Si tratta, perciò, di una forma di desincronizzazione che svela il carattere socialmente istituito del Tempo, alla quale s'accompagna una forma di *orrore solipsistico*. L'affinità elettiva fra la finzione di Morselli e il tema del suicidio permette di accostare tale forma di desincronizzazione all'estraniamento patologica: il Tempo diviene estraneo alla singolarità umana quanto più essa s'avverte estranea all'essere-sociale.

B) La mostruosa figura dei Langoliers e l'intero racconto di King spostano i processi di sincronizzazione e desincronizzazione da un piano sociale a uno strettamente metafisico – se non *post*-metafisico, data l'accertata possibilità di sfaldamento del Tempo e dello Spazio. Nel passaggio interdimensionale i personaggi accedono a una soglia liminale in cui ciò che è *già* stato Reale si muta in ciò che non lo è *più*. I rappresentanti dell'umanità prendono consapevolezza di come il Tempo venga creato (la 'sorgente del tempo') e poi *dis-fatto*. Al transito dei Langoliers, in quanto

50 Vedi Davis 2022.

51 Vedi Gergen 2000 e 2009.

52 Cf. Rosa 2013, 224-250.

53 Per questi aspetti della teoria di Strawson, vedi specialmente Strawson 2004 e 2008.

‘Agenti del Nulla’, King lega, perciò, uno spaesamento metafisico o, per riprendere un’espressione precedentemente usata, un *terrore ontologico*.

C) Esaminando il racconto di Song *Il mio paese non sogna* ci viene incontro una desincronizzazione che non abbisogna di un disfacimento del tessuto sociale o metafisico della Realtà. La manipolazione dei bioritmi mediante il sonnambulismo forzato fornisce un esempio di desincronizzazione *intra*-corporea. La variazione del tema sviluppata nella serie televisiva *Severance*, d’altra parte, mette a fuoco la possibilità di scindere memoria e propriocezione temporale in più *server* cerebrali, in una forma di desincronizzazione *intra*-psichica. In entrambi i casi la sincronizzazione assume i tratti di un processo non più exteriorizzabile nella società o nelle leggi fisiche che regolano l’universo: temporalità e Io tornano a essere inseparabili proprio nel momento in cui, paradossalmente, la *science-fiction* mette nero su bianco la possibilità di una frattura fra essi.

Proseguire nell’uso della *science-fiction* per agevolare la concettualizzazione della ‘sincronizzazione’ e della ‘desincronizzazione’ non deve far passare in secondo piano gli obiettivi critici che la *Social Acceleration Theory* si poneva nell’analisi delle patologie sociali legate alla temporalità umana. Particolarmente urgente si profilerà, per un’indagine siffatta, rispondere a nuovi interrogativi sulla desincronizzazione: evitando di assolutizzare, in senso ontologico-sociale o metafisico, l’idea di una *sconnessione* dal Tempo, è possibile riscontrare forme di desincronizzazione *relative*, non meramente reattive ma connotate da una pulsione creatrice? E come si potrebbe alterare, combattere o respingere una visione comune del Tempo senza un principio di alienazione/desincronizzazione dalla Realtà, quand’anche essa ci venisse imposta, a cui aggrapparci?

## Bibliografia

- Astone, Giorgio. 2019. “Sull’accelerazione sociale dell’oblio. Esperienze senza tempo per un’etica dell’immanenza”, *Lo Sguardo* 29, n. II: 111-139.
- Augé, Marc. 2009. *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*. Tr. it. Carlo Milani. Milano: Elèuthera.
- Calasso, Roberto. 2003. *Cento lettere a uno sconosciuto*. Milano: Adelphi.
- Cancelli, Tiziano. 2020. *How to accelerate. Introduzione all’accelerazionismo*. Roma: Tlon.
- Davis, Jeremy. 2022, “Severed Minds”, *The Philosopher’s Magazine* 97: 112-115.
- Durkeim, Émile. 1973. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*. Tr. it. Enzo Navarra. Roma: Newton Compton.
- Gergen, Kenneth. 2000. *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York: Basic Books;
- . 2009. *Relational Being. Beyond Self and Community*. Oxford: Oxford University Press.

- Heidegger, Martin. 2015. *Kant e il problema della metafisica*. Tr. it. Maria Elena Reina. Roma-Bari: Laterza.
- Hsu, Eric. 2014. "The sociology of sleep and the measure of social acceleration", *Time & Society* 23, n. 2: 212-234.
- Kaye, Sharon. 2007. *Lost and Philosophy. The Island Has Its Reasons*. Hoboken: John Wiley & Sons;  
———. 2010. *Ultimate Lost and Philosophy. Think Together, Die Alone*, Hoboken: John Wiley & Sons.
- King, Stephen. 2018. *The Langoliers*. Tr. it. Tullio Dobner. Milano: Sperling & Kupfer.
- Mackay, Robin, Avanesian, Armen, a cura di. 2014. *#Accelerate. The accelerationist reader*. Falmouth: Urbanomic.
- McNeill, John, Engelke, Peter. 2014. *The Great Acceleration. An Environmental History of the Anthropocene since 1945*. Cambridge: Harvard University Press.
- Manzocco, Roberto. 2010. *Pensare Lost. L'enigma della vita e i segreti dell'isola*. Milano: Mimesis.
- Matheson, Richard. 2020. *Io sono leggenda*. Tr. it. Giovanna Scocchera. Milano: Mondadori.
- Morselli, Guido. 2012. *Dissipatio H. G.*. Milano: Adelphi.
- Noys, Benjamin. 2014. *Malign Velocities. Accelerationism and Capitalism*, Winchester: Zero Books.
- Olivari, Francesco. 2014. *Guido Morselli. Uno scrittore senza destinatario*. Milano: Jaca Book.
- Panetta, Maria. 2017. "Il senso del tragico in Dissipatio H. G.: la catastrofe dell'incomunicabilità", *Diacritica* 17, n. 5: 49-64.
- Perotta, Tom. 2015. *The Leftovers. Svaniti nel nulla*. Roma: E/O.
- Rosa, Hartmut. 2009. "Social Acceleration: Ethical and political consequences of a desynchronized high-speed society" in *High-speed society. Social acceleration, power, and modernity*, Rosa Hartmut, Scheuerman William, a cura di, 77-111, University Park: The Pennsylvania State University Press;  
———. 2010. *Alienation and Acceleration. Towards a critical theory of late-modern temporality*. Copenhagen: NSU Press;  
———. 2013. *Social Acceleration. A new theory of modernity*. New York: Columbia University Press;  
———. 2017. "De-Synchronization, Dynamic Stabilization, Dispositional Squeeze; The problem of Temporal Mismatch", in *The Sociology of Speed. Digital, Organizational, and Social Temporalities*, Wajcman Judy, Dodd Nigel, a cura di, 25-41, Oxford: Oxford University Press;  
———. 2019. *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*. Cambridge: Polity.
- Rosa, Hartmut e Scheuerman, William, a cura di. 2009. *High-speed society. Social acceleration, power, and modernity*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Regazzoni, Simone. 2010. *La filosofia di Lost*. Firenze: Ponte alle Grazie.

- Song, Han. 2020. *I mattoni della rinascita*. Tr. it. Lorenzo Andolfatto. Roma: Future Fiction.
- Strawson, Galen. 2004. "Against Narrativity", *Ratio* 17, n. 4: 428-452;  
 ———. 2008. "Episodic Ethics", in *Real Materialism and other essays*, 209-231. Oxford: Oxford University Press.
- Srnicek, Nick, Williams, Alex. 2015. *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*. New York;
- . 2017. *Accelerate Manifesto. For an Accelerationist Politics*. Città del Messico: Gato Negro.
- Srnicek, Nick e Hester, Helen. 2023. *After Work. A History of the Home and the Fight for Free Time*. New York: Verso.
- Szendy, Peter. 2013. *Kant in the land of extraterrestrials. Cosmopolitical filosofictions*. New York: Fordham University Press.
- Villani, Paola. 2012. *Un mistico ribelle. A-teologia e scrittura in Guido Morselli*. Napoli: Graus.
- Williams, Simon. 2014. "The sociology of sleep and the measure of social acceleration: A rejoinder to Hsu", *Time & Society* 23, n. 3: 309-316.

## Filmografia

- Abrams, Jeffrey, Lindelof, Damon, Lieber, Jeffrey. 2004-2010. *Lost*.
- Donner, Richard. 1963. *Nightmare at 20.000 feet*.
- Holland, Tom. 1995. *The Langoliers*.
- Lawrence, Francis. 2007. *I Am Legend*.
- Miller, George. 1983. *Segment Four* in Lands, John, Spielberg, Steven, Dante, Joe, Miller, George, *Twilight Zone. The Movie*.
- Perrotta, Tom, Lindelof, Damon. 2014-2017. *The Leftovers*.
- Ragona, Ubaldo. 1964. *The Last Man on Earth*.
- Sagal, Boris. 1971. *The Omega Man*.
- Stiller, Ben, McArdle, Aoife. 2022. *Severance*.
- Yaitanes, Greg. 2019. *Nightmare at 30.000 feet*.

*Alessandro Carrieri*

## **“Lo sguardo proibito”<sup>1</sup>. Note sulla cinematografia distopica contemporanea a partire da Siegfried Kracauer**

**ABSTRACT:** *This short essay arises from an attempt to examine contemporary or post-classical dystopian cinematography in the light of the specific approach with which Siegfried Kracauer interprets and exposes, respectively, the detective novel and propaganda cinema. The aim of the work is thus to reflect on the social dynamics that inform and are informed by dystopian cinema on the one hand, and the potential propagandistic content that such works can convey on the other. The thesis advanced here is that whereas “classical” dystopian cinematography aimed to denounce the outcomes of potential futures, contemporary dystopia, if analyzed from such a perspective, constitutes rather an apology or denunciation of the present itself.*

**KEYWORDS:** *Siegfried Kracauer; Sci-Fi; Utopian Dystopia; Anti-utopian Dystopia.*

### **Introduzione**

Siegfried Kracauer, nel suo *Der Detektiv-Roman. Ein philosophischer Traktat* (composto tra il 1922 e il 1925 e pubblicato postumo nel 1979), interpretava il romanzo poliziesco come una sorta di specchio – “che può riflettere solo deformando”<sup>2</sup> – capace di restituire un riflesso trasfigurato e tuttavia integrale della società, ovvero come una particolare forma di “traduzione dell’esistenza umana”<sup>3</sup>, che egli si prefiggeva di ri-tradurre per disvelare “a una società privata di ogni realtà il suo vero volto più autentico di quanto essa non l’abbia mai visto”<sup>4</sup>. Il presente lavoro costituisce un tentativo di svolgere un’analoga operazione nei confronti della cinematografia *sci-fi* contemporanea,<sup>5</sup> soprattutto nella sua declinazione *distopica*, quale riflesso opaco e distorto non di un futuro prossimo o remoto, ma del presente attuale. Come e più del romanzo poliziesco, infatti, le opere di questo genere “pongono il mondo civilizzato di fronte ad uno specchio deformante dal

1 Kracauer 1990, 297.

2 Benjamin 2001, 131.

3 Koch 2000, 17.

4 Kracauer 1974, 112.

5 Non opererò distinzione, nel riferirmi alla “cinematografia”, tra film e serie TV.

quale lo fissa rigida una caricatura del proprio disordine”<sup>6</sup> e costituiscono pertanto uno strumento imprescindibile per “comprendere il presente come storia”<sup>7</sup>, per dirla con Fredric Jameson.

Lungi dal proporre una rassegna o un compendio esaustivo di un eventuale genere *distopico* o dal pretendere di fissarne gli elementi costitutivi – appannaggio e competenza di critici e storici del cinema – l’articolo muove dal più modesto intento di illuminare e disvelare, attraverso lo *speculum* cinematografico, istanze, pulsioni e conflitti i quali, direbbe Kracauer, affiorano solo in forma trasfigurata e frammentaria alla superficie dei fenomeni sociali e della cultura di massa, incluso il cinema. Nondimeno, non si tratta qui di un’analisi critica o formale di un genere o di una specifica opera, come testimonia la rara occorrenza di riferimenti specifici (*Il mondo dietro di te*, *Walking Dead*, *Black Mirror*), ma di un tentativo di riflessione intorno ai fenomeni e alle relazioni sociali di cui le opere di questo genere offrono una rappresentazione alterata e sofisticata – in quanto capaci di “defamiliarizzare e riorganizzare la nostra esperienza del presente”<sup>8</sup>.

Dal momento in cui, come osservava Guy Debord, lo *spettacolo* – tra le cui forme la cinematografia riveste un ruolo preminente – “si presenta come la società stessa”<sup>9</sup>, è possibile decodificare quest’ultima per mezzo di chiavi e strumenti interpretativi solitamente riservati alle sue produzioni culturali. Se infatti si ammette, con Jean Baudrillard (2010), che la realtà è ormai del tutto indistinguibile dalla finzione, dalla simulazione e dallo spettacolo, è lecito domandarsi se quest’ultimo – avendo ormai assorbito l’intero ambito della vita – possa ancora veicolare e suscitare una qualche coscienza critica, dei contenuti politici, o se invece necessariamente li disarmi e li renda inoffensivi, esaurendone tutte le potenzialità entro lo spettacolo stesso. Se le intuizioni di Baudrillard sono corrette e non vi è nient’altro che lo spettacolo, sarà vera la seconda opzione, ma ciò implicherebbe, giocoforza, che qualsiasi interpretazione e qualsiasi azione, individuale o collettiva, debbano necessariamente svolgersi al suo interno e che dunque esso rappresenti anche l’unico spazio di agibilità politica e di intervento sull’esistente. Chi, dunque, non voglia cedere al pessimismo aporetico e alla rinuncia preventiva all’azione, dovrà necessariamente riconoscere che anche lo spettacolo – così come le altre manifestazioni superficiali della società di massa –, soprattutto se si ammette il suo carattere onnicomprensivo e onnipervasivo, costituisce un degno oggetto di riflessione e può celare “un accesso immediato al contenuto dell’esistenza, alla cui conoscenza, viceversa è legata la [sua] interpretazione”<sup>10</sup>.

L’approccio di Kracauer e, in generale, l’analisi sociologica e filosofica della letteratura, della cinematografia e dei prodotti della cultura di massa, pertanto, non costituiscono solo una strada legittima per decifrare e descrivere la condizione contemporanea della società, ma l’unica apparentemente percorribile: la

6 Kracauer 1974, 102.

7 Jameson 2005, 288.

8 Jameson 2005, 286.

9 Debord 2002, 44.

10 Kracauer 1982, 99.



ritraduzione dei significati lì trasfigurati può ancora efficacemente portare alla luce un'immagine – certamente distorta e approssimativa, e tuttavia integrale – della società quale si cela dietro le sue molteplici e sempre nuove maschere e spezzare, anche solo momentaneamente, l'“isolamento monadico”<sup>11</sup> dei suoi membri. Una simile analisi, beninteso, non dovrà limitarsi a rilevare nell'opera quegli elementi che rispecchiano direttamente la realtà, ignorando completamente il mondo lì rappresentato e trascurando deliberatamente il messaggio dell'opera e i suoi legami – diversificati e indiretti – con la realtà extra-cinematografica, ma sforzarsi piuttosto di disvelare la realtà *dentro* e a partire dall'illusione stessa.

## 1. La scomparsa del futuro

Oggi il passato è morto, ridotto a un pacchetto di immagini patinate consunte e sdrucite. Quanto al futuro, che forse è ancora vivo in alcune piccole collettività eroiche sulla superficie terrestre, è per noi irrilevante o impensabile.<sup>12</sup>

La *science fiction* classica emergeva e si alimentava dal potente immaginario prodotto dalle esplorazioni spaziali e dall'idea di un universo infinito e in espansione – e non a caso, ricorda Jameson, conosce il proprio apogeo in un'epoca segnata da una vastissima produzione di utopie letterarie<sup>13</sup>. Successivamente, quando anche questo genere subisce quel processo di *implosione* che Baudrillard ascrive all'intera società contemporanea e a ogni sua produzione con la lapidaria diagnosi “non possiamo più immaginare altri universi”<sup>14</sup>, anche l'universo della *science fiction* sembra ripiegarsi e contrarsi su se stesso, proprio come il nome volto a designarlo a partire dalla fine del Novecento. Alla crisi della forma contratta *sci-fi*, infatti, non corrisponde solo un'abbreviazione o un cambiamento di etichetta, ma una vera e propria cesura all'interno del genere: dal momento in cui il reale “è diventato oggi la nostra vera utopia – ma è un'utopia che non appartiene più all'ordine del possibile, perché non si può che sognarne come un oggetto perduto”<sup>15</sup> –, il genere *sci-fi* sembrerebbe sopravvivere quasi esclusivamente nella propria declinazione distopica. *La distopia è diventata oggi il nostro reale*: basti pensare, con Aaron Rosenfeld, al fatto che

la manipolazione genetica, la sorveglianza, la propaganda, la “lettura del pensiero” degli algoritmi pubblicitari, le popolazioni vilipese da un'applicazione selettiva delle leggi, un numero deprimente di partecipanti entusiasti ai talk radiofonici quotidiani equivalenti ai due minuti di odio, sono tutti elementi che fanno parte della vita di tutti

11 Jameson 2005, 287.

12 Jameson 2005, 287-288.

13 Cf. Jameson 2005.

14 Baudrillard 2010, 10.

15 Baudrillard 2010, 10.

i giorni, che non ci sconvolgono più perché siamo diventati gradualmente insensibili ad essi.<sup>16</sup>

Del resto, scriveva Jameson, “quando arriviamo al capitalismo tardo o postmoderno, allo stadio del capitale finanziario in cui gli impulsi e le alternative utopici sono stati il più possibile soffocati e repressi, alcune di queste energie filtrano in quelle che prima erano soltanto figure distopiche”.<sup>17</sup> Poiché infatti tutte le volte che “un sistema raggiunge i suoi limiti e si satura, si produce una reversione”<sup>18</sup>, nella società tecnocratica contemporanea l’immaginazione non si costituisce più come “specchio teso al futuro, ma [come] riallucinazione disperata del passato”<sup>19</sup>. Si può forse interpretare così l’attuale grande *revival* degli anni ’80 – quando era ancora possibile immaginare altri mondi al di là di un muro di confine o nelle profondità dello spazio –, il quale non esprime solo l’ennesimo stadio dell’eterno ciclo della moda, ma un’effettiva “emorragia della realtà”<sup>20</sup>: il consumo di ogni “riserva di immaginario”<sup>21</sup> è infatti proporzionale alla progressiva affermazione di quella *ratio* astratta e puramente formale che Kracauer individuava nel sistema capitalistico e al completo appiattimento della massa ai dettami di quest’ultimo. Non a caso, rivelando un’attenta conoscenza dei testi kracaueriani<sup>22</sup>, lo stesso Debord definiva lo spettacolo come un’“esposizione generale della razionalità del sistema”<sup>23</sup>, ovvero come la messa in scena di quell’“astrazione generalizzata”<sup>24</sup> che presiede la società dello spettacolo e dei consumi. Nondimeno, è precisamente un’ermeneutica critica della razionalità astratta e paradossale lì rappresentata a consentirci di disvelare l’“inquietudine di natura mistico-religiosa”<sup>25</sup> che essa cela: da qui l’efficace intuizione di Solmi e Fruttero di ricomprendere il carattere ancipite della *science fiction* – a un tempo letteratura popolare d’evasione ed espressione di un realismo *engagée* – alla luce della “perenne doppia riflessione, attiva e contemplativa, dei miti che di volta in volta agiscono nella storia”<sup>26</sup>.

Ora, all’interno del variegato e sterminato corpus di produzioni cinematografiche contemporanee che si potrebbero inscrivere in un potenziale genere *distopico*, è possibile a mio avviso individuare due diverse tipologie o tendenze, che assolvono a diverse funzioni e perseguono diversi effetti: la *distopia anti-utopica* – che inevitabilmente comprime e debilita lo stesso spirito utopico e ogni pensiero

16 Rosenfeld 2021, 237.

17 Jameson 2007, ePub, 241/373.

18 Baudrillard 2010, 11.

19 Baudrillard 2010, 11.

20 Baudrillard 2010, 11.

21 Baudrillard 2010, 11.

22 In diversi passaggi de *La società dello spettacolo* e dei successivi *Commentari* si possono scorgere straordinarie convergenze con alcune delle riflessioni che Kracauer affida a due dei suoi più importanti lavori giovanili, *Sociologia come scienza* (1922) e *La massa come ornamento* (1927).

23 Debord 2002, 47.

24 Debord 2002, 48.

25 Solmi e Fruttero 1959, IX.

26 Solmi e Fruttero 1959, X.

dell'alterità – e la *distopia utopica* – la quale conserva ancora un principio di salvezza, un margine di agibilità e di catarsi, ovvero un elemento di tragicità che, al contrario, la realtà mondana ha del tutto bandito.

## 2. La distopia anti-utopica

La struttura narrativa di gran parte di queste opere è pressoché identica e la diversificazione degli elementi che di volta in volta la compongono non muta il suo contenuto sostanziale e soprattutto il suo messaggio:

1. la vicenda ha solitamente inizio con una cesura epocale, un evento causale in grado di cagionare il tracollo dell'ordine e della civiltà o di emendarne irreversibilmente lo statuto, il quale può presentarsi nelle più svariate forme, spesso sovrapposte o intrecciate tra loro: dalla diffusione incontrollata di una pandemia – la quale può produrre miliardi di morti o di non-morti – alla definitiva interruzione dell'energia elettrica e delle infrastrutture informatiche; dal disastro umano, tecnologico o naturale alla scomparsa improvvisa di una porzione più o meno estesa e più o meno selezionata di popolazione; dal collasso ecologico alla guerra atomica, civile o neoluddista, all'immane invasione aliena. L'evento iniziale – in ciò del tutto interscambiabile – assolve unicamente alla funzione di pretesto formale per la specifica forma di "enunciazione"<sup>27</sup> del determinato contenuto narrativo (e potenzialmente propagandistico) cui esso offre l'appiglio. Salvo rare eccezioni, infatti, a tale evento causale non viene attribuita alcuna particolare importanza, né vengono approfondite e indagate le cause e le condizioni che hanno prodotto la condizione descritta.
2. Al crollo della civiltà o allo sterminio dell'umanità – i quali, tuttavia, a beneficio della narrazione, risparmiano sempre almeno un superstite – può far seguito una reazione individualista, che assume i tratti di una personale e distopica odissea, o una reazione collettiva e sociale. In entrambi i casi, i superstiti si trovano presto o tardi al cospetto del tentativo di ricostruire nuove forme di organizzazione sociale, le quali possono svilupparsi *dal basso*, spontaneamente, o *dall'alto*, mediante l'instaurazione e l'azione di un regime dispotico. In quest'ultimo caso, generalmente la vicenda si connota e si esaurisce come fuga dal regime o come resistenza ad esso, mentre il primo è decisamente più interessante: qui, la varietà delle diverse forme di organizzazione – tante quante quelle offerte dall'esperienza storica e dall'immaginazione di filosofi, artisti e romanzieri –, accomunate solo da un'esasperata dialettica interno/esterno, vengono sottoposte a verifica e aizzate l'una contro l'altra: dalla comune anarchica o socialista caratterizzata

<sup>27</sup> Si veda il saggio *La propaganda e il cinema di guerra nazista* (1942), in Kracauer 1977, in particolare la sezione *Analisi strutturale*, 325-350.

dal comunitarismo delle risorse e delle decisioni alla tirannide sorretta da terrore e violenza; dall'oligarchia al feudalesimo; dalla democrazia periclea alla monarchia illuminata. Lo spettro delle forme di governo post-apocalittiche immaginate dalla letteratura e dalla cinematografia sembrerebbe riabilitare e includere ognuna di queste forme, ma al solo fine di disvelarne limiti, difetti e contraddizioni e dimostrarne l'inferiorità rispetto a quella pre-apocalittica (ovvero, attuale).

Anche in presenza di un *nemico* comune più o meno visibile e materiale, la solidarietà cede il passo alla sopraffazione e ciò che resta dell'umanità decimata precipita nell'odio reciproco e nei più ferini impulsi. Persino al cospetto di schiere di *zombi* che premono da ogni direzione o di extraterrestri determinati a sterminare la vita umana, ciò che i sopravvissuti protagonisti devono temere più di ogni altra cosa sono gli altri esseri umani – i quali operano ormai al di fuori di ogni legge, che tutt'al più continua a valere, sbiadita, all'interno della comunità più o meno numerosa dei protagonisti. Senza più leggi e istituzioni a governarli – questo il *topos* fondamentale dell'antropologia sottesa e veicolata da un tale immaginario –, gli esseri umani, regrediti allo stadio di vichiani bestioni, cederanno presto a ferocia e sadismo, disseminando terrore e caos in una terra di nessuno: *homo hominis lupus!*

- a. Quale che sia l'intenzione dei loro creatori – più o meno cosciente, più o meno complice, non è possibile dirlo –, l'effetto (ovvero, la ricezione dell'enunciazione) che gran parte di queste produzioni produce e veicola si costituisce di due livelli:

il primo, immediatamente evidente, è quello di suscitare timore e ripugnanza per la condizione post-apocalittica, ovvero il crollo della civiltà per come la conosciamo, e sobillare così una sorta di auto-apologia dell'esistente. Quando spegne lo schermo e si mette a dormire, la maggior parte dei consumatori di questi prodotti cinematografici, non può che sentirsi sollevata – anche solo a livello subliminale – di vivere all'interno dei confini del *nomos* e di non dover rischiare quotidianamente la vita lottando con i propri pari per una lattina di fagioli scaduta: improvvisamente, tutti i difetti, le ingiustizie e la miseria dell'attuale modello sociale, in prospettiva, appaiono marginali e tutto sommato tollerabili ed ogni potenziale critica o contestazione si dissolve in un *potrebbe andare peggio*.

La forza subdola di tale enunciazione risiede nel suo produrre una forma di accettazione fondata su un assunto logicamente incontestabile: nel ventaglio delle possibili configurazioni – contingenti e potenzialmente infinite – ve ne sarà sempre almeno una che si potrà considerare peggiore e meno desiderabile di quella data. Il problema, evidentemente, sorge dall'assunzione di tale logica nella sfera politica, la quale non può che cagionarne la stessa distruzione: l'abolizione della politica *tout court* e la rinuncia nichilistica a ogni azione. Dall'enunciazione iniziale, infatti, ne derivano conseguentemente altre tre:

1. l'attuale ordine economico, politico e sociale, così com'è, è l'unico possibile e desiderabile e va difeso a ogni costo: una sorta di secolarizzazione della teoria leibniziana del *migliore dei mondi possibili*, entro il quale anche il male è necessario poiché complicato nei piani imperscrutabili non di Dio, ma del libero mercato. Su questo terreno viscoso, a ben vedere, sorgono le fondamenta del neoliberalismo imperante e dei suoi slogan, dal thatcheriano *There Is No Alternative* al più recente *Whatever It Takes* di Mario Draghi.
  2. Se tale ordine venisse meno, ciò si tradurrebbe immediatamente in *bellum omnius contra omnes* – formulazione che non conosce alcun riscontro empirico e storico, ma che da Hobbes in avanti funge da potente ed efficace narcotico per le masse.
  3. Qualsivoglia tentativo di emendare lo *status quo* cagionerebbe inevitabilmente conseguenze nefaste e deve essere stroncato e punito come eversivo: imperativo sul quale convergono unanimemente le principali forme di governo, dalla democrazia all'autocrazia alla dittatura.
- b. Il secondo livello è forse ancora più subdolo. La sua enunciazione recita: qualsiasi esperimento di autogoverno, autogestione, democrazia diretta, decisioni assembleari e orizzontali, non può che fallire, non riuscendo a gestire e frenare gli impulsi dell'uomo e a far fronte al nemico e alle necessità. Per combattere efficacemente il nemico e gestire i dissidi e le faide interne, nonché per garantire e perpetrare l'ordine costituito all'interno del gruppo-comunità, pertanto, si devono assumere decisioni verticali e assolute e compiere azioni efferate almeno quanto quelle degli avversari. Vale a dire che, considerata la natura incontrovertibilmente malvagia degli esseri umani, occorre mantenere con ogni mezzo, anche i più autoritari e repressivi, la sfera della legge che lascia intatti solo i rapporti superficiali e formali tra gli individui ed esclude il più possibile la vera essenza dell'uomo-bestione.
- Questo ulteriore livello agisce nello strato subliminale e inconscio per veicolare e diffondere una sempre maggiore accettazione e normalizzazione di autoritarismo, torture, omicidi deliberati, processi sommari, diritto di vita e di morte sui membri del gruppo, saccheggio e monopolio dispotico delle risorse e dei mezzi. L'antropologia negativa che costituisce lo sfondo di un tale immaginario violento "liberato" proietta sull'*altro* l'ombra di una bestia miserabile, pronta a prendere il sopravvento non appena le restrizioni imposte dalla civiltà e dalla legge fossero finalmente spezzate. Non a caso, negli ultimi decenni, il cosiddetto *survivalismo* ha registrato una crescita e una diffusione esponenziali: oggi, milioni di *preppers*<sup>28</sup> attendono o persino

28 I survivalisti (o *preppers*), nei soli Stati Uniti, sono 15 milioni, perlopiù uomini bianchi sopra i 50 anni. Cf. *Prepper bunker, scorte di cibo e acqua, medicine, armi: quelli che si preparano alla fine del Mondo*, "Corriere della Sera", 28 agosto 2023.

[https://www.corriere.it/sette/esteri/23\\_agosto\\_28/fine-del-mondo-prepper-f5bdae3c-3f78-11ee-96ba-9892496e1c04.shtml?refresh\\_ce](https://www.corriere.it/sette/esteri/23_agosto_28/fine-del-mondo-prepper-f5bdae3c-3f78-11ee-96ba-9892496e1c04.shtml?refresh_ce)

auspiciano l'evento apocalittico che consentirà loro di esprimere la propria violenza – quando finalmente “ciascuno dovrà sopravvivere contando solo sulle proprie forze e sulle riserve di armi e munizioni accumulate nel frattempo”<sup>29</sup>: caricatura blasfema dell'attesa messianica e perversione del jamesoniano “arruolare il presente nella [...] lotta per la sopravvivenza”<sup>30</sup>. Tra i *preppers*, senza grandi sorprese, si possono individuare le medesime gerarchie sociali dell'ordine che questi vorrebbero abbattere o di cui attendono il collasso: c'è un survivalismo di lusso – appannaggio di CEO e miliardari, che in larga parte dispongono di appezzamenti fortificati, bunker antiatomici dotati di autonomia energetica, idrica e alimentare e provvisti di ogni lusso e comodità (dalla palestra alla sauna, al finto giardino per simulare l'aria aperta), permanentemente sorvegliati da guardie armate – e un survivalismo “popolare”, non meno armato, costretto ad accontentarsi di bunker improvvisati e di alimenti in scatola a lunga conservazione<sup>31</sup>.

Sia l'esistenza dei sempre più diffusi eserciti privati al servizio di pochi individui privilegiati e delle corporations, sia quella di milioni di individui – tendenzialmente sociopatici, razzisti e paranoici – armati fino ai denti, rappresentano a ben vedere due *cliché* dell'immaginario distopico: difficile stabilire se quest'ultimo abbia solo anticipato la realtà o se l'abbia fondata e ispirata – né le due opzioni si escludono. È però possibile individuare la specifica ratio che presiede la formazione tanto della realtà fattuale quanto dei suoi prodotti culturali.

L'imperativo categorico, nel mondo post-apocalittico della cinematografia distopica e nelle menti di tali individui, è “agisci sempre in modo di trattare l'altro come potenziale nemico o come mezzo e mai come alleato o come fine”: diffidenza e timore nei confronti dell'altro-da-sé, incluso il più prossimo, costituiscono i comandamenti imprescindibili del survivalismo – la cui osservanza, peraltro, può e deve iniziare *prima* ancora della catastrofe, qui e ora. L'abuso del *topos* della *falsa donzella in pericolo*, ingrediente imprescindibile di questa tipologia di narrazioni, ne conferma la validità: quasi sempre, dietro a individui apparentemente innocui e bisognosi si celano le peggiori insidie, e chiunque ceda ancora all'empatia e alla solidarietà finisce presto per pagarne lo scotto. Anche in questo caso, il messaggio veicolato è quello dell'egoismo strategico, della diffidenza e dell'odio per l'*altro*: l'aspetto bisognoso di un rifugiato o di un mendicante potrebbe celare un assassino o un criminale, la sua miseria rivelarsi una messa in scena e ogni gesto di altruismo ritorcersi contro il suo fautore.

29 *I nuovi suprematisti apocalittici*, “Il manifesto”, 21 settembre 2022. Senza ingenuamente inferire alcuna diretta causalità tra l'immaginario distopico e cyberpunk e tale ‘movimento’, è innegabile che quest'ultimo ne sia fortemente influenzato.

<https://ilmanifesto.it/i-nuovi-suprematisti-apocalittici>

30 Jameson 2007, 345/373.

31 Si veda, in tal senso, O'Connell 2021.

Questi sottili intrecci tra immaginario apocalittico, survivalismo, teorema del nemico interno e involuzione reazionaria sono magistralmente messi a nudo nella recente pellicola di Sam Esmail, *Il mondo dietro di te* (2023), in particolare quando i protagonisti comprendono che il devastante cyberattacco che ha paralizzato, isolato e reso completamente vulnerabili gli Stati Uniti, fino a quel momento imputato a una o più nazioni straniere, è in realtà un atto di eversione interno e che i suoi ideatori confidano precisamente sulla violenza finalmente sciolta dai vincoli dell'ordine e sulla guerra civile per distruggere il Paese dall'interno. L'elemento distopico e apocalittico che incombe astratto e indeterminato per l'intera durata del film si manifesta infine in tutta la sua concretezza nell'immagine di un vicino di casa – il quale da anni accumula segretamente scorte e armi in attesa di quel giorno – che vi punta un fucile alla testa e vi nega qualsiasi aiuto. Anche la nota serie televisiva *Walking Dead* lascia scorgere in modo piuttosto evidente le caratteristiche finora elencate. Qui, ad esempio, i protagonisti si riferiscono spesso alla massa di *zombi* con il termine *orda*, ma le orde, come insegna Freud, prevedono l'esistenza di un capo-padre e le uniche che possano definirsi tali sono proprio i diversi gruppi di superstiti che si riuniscono intorno a un leader più o meno autoritario. L'intera narrazione conduce, naturalmente, all'identificazione e all'immedesimazione con gli umani sopravvissuti e all'enfatizzazione del pericolo *esterno* costituito, a un tempo, dalle masse di non-morti e dai gruppi rivali: lo spettatore, in cuor proprio, è ben felice di non dover trovarsi quotidianamente al cospetto di una schiera informe di individui privi di alcuna volontà e di alcuna ragione e mossi solo dal desiderio di fagocitare tutto ciò che incontrano; *neanche per un secondo egli sospetta di farne parte*.

Eppure, la società contemporanea appare molto più affine, nella forma e negli atteggiamenti, alle masse erranti di *camminatori* (*Walkers*) che non ai vari gruppi di sopravvissuti i quali, nel bene e nel male, provano ad autodeterminarsi, pensando e agendo liberamente: gli spettatori fanno propria la paura di fronteggiare una massa di corpi non-pensanti, ma non quella di appartenervi – mentre i protagonisti temono più della stessa morte di finire per ingrossarne le fila. Anche qui, le forme di autogoverno, autosussistenza e mutuo-aiuto alternative all'ordine attuale che potrebbero, forse, evitare l'unico collasso certo, quello ecologico – cagionato non da un evento o un soggetto *altri*, ma dalla stessa umanità –, vengono presentate unicamente come surrogato imperfetto e politicamente inefficace dell'organizzazione economica e sociale precedente l'evento apocalittico. In altri termini, mentre la società tardocapitalista percorre binari che conducono con certezza matematica alla catastrofe, si sforza di produrre opere e contenuti che mirano a scoraggiare qualsiasi cambiamento i cui esiti sono invece incerti e aperti: come se, trovandoci su un treno deviato su una linea morta e in procinto di schiantarsi contro una parete rocciosa o di precipitare in un burrone, decidessimo di restare a bordo e non tentare il salto che potrebbe salvarci la vita, per timore di romperci qualche osso.

Infatti, sebbene lo spettatore, identificandosi con i protagonisti, sia portato a parteggiare per tali forme di organizzazione spontanea, quale contraltare del caos e dell'assenza di legge che governa il mondo esterno, la presenza di molteplici

gruppi rivali, votati alle più bestiali ferocità e a una violenza triviale, non può che condurlo a riconsiderare positivamente l'esistente fattuale, con tutte le sue brutture, e giudicare con sospetto qualsivoglia alternativa. Non a caso, nella serie, le peggiori atrocità e i crimini più efferati, così come l'atmosfera di terrore e insicurezza che pervade il mondo esterno, sono opera di esseri umani *malvagi* e non degli *zombi* – i quali non imprigionano, non stuprano, non torturano, non schiavizzano, non giustiziano, non esercitano alcuna coercizione né potere, ma agiscono in modo del tutto meccanico. L'enunciazione, in altre parole, è qui costituita dall'inferenza, a partire dall'inarginabilità del male metafisico, della necessità di un potere, di un'organizzazione sociale e delle leggi.

Kracauer, tra i primi a registrare e analizzare i meccanismi del cinema di propaganda del XX secolo<sup>32</sup>, vi individuava una serie di elementi caratteristici – l'apologia dello *status quo*; la demonizzazione e l'odio dell'*altro-da-sé*, quale nemico esterno o interno; la creazione di un contesto favorevole a strette autoritarie e repressive; la manipolazione dei sentimenti, delle paure e dell'immaginario collettivo – che corrispondono in larga parte a quanto descritto finora di tali opere cinematografiche, le quali possono pertanto legittimamente definirsi propagandistiche.

### 3. La distopia utopica

Naturalmente, nella panoplia di produzioni che – volenti o nolenti – vanno a costituire l'armatura culturale e fantasmagorica della società dei consumi e dello spettacolo, vi sono anche quelle che nascono con preciso intento di denuncia: una specifica forma di *distopia utopica*, la quale vorrebbe adempiere a ciò che Benjamin definiva il più alto compito dell'utopia politica, quello di “gettare fasci di luce su quei settori dell'esistenza che meritano di essere distrutti”.<sup>33</sup> È il caso, ad esempio, di *Black Mirror*, celebre serie TV britannica particolarmente efficace a descrivere questa tipologia. In un episodio della serie, la vita pubblica e privata di una donna e delle persone a lei vicine diviene il soggetto di una serie televisiva trasmessa quasi simultaneamente su una piattaforma di streaming – la stessa sulla quale *BM* è effettivamente fruita dal pubblico – grazie al supporto dell'AI che sovrappone il corpo di una nota attrice a quello della donna. La nota diagnosi di Debord, “tutto ciò che era direttamente vissuto si è allontanato in una rappresentazione”,<sup>34</sup> si manifesta qui in tutta la sua inquietante concretezza. Apparentemente, né la donna né i suoi conoscenti hanno mai fornito il proprio consenso alla messa in scena del proprio vissuto, salvo rendersi conto di non aver mai letto i termini di utilizzo della piattaforma, accettati distrattamente al momento dell'iscrizione. Tuttavia, questo dettaglio non sembra causare grande turbamento, mentre le conseguenze di quanto

32 Cf. Kracauer 1977; 1990.

33 Benjamin 2006, 508.

34 Debord 2002, 43.



mostrato nella serie e rivelato a milioni di spettatori non tardano a manifestarsi nella vita e nelle relazioni reali della (involontaria) protagonista.

Si assiste qui alla totale dissoluzione del confine tra realtà e finzione, alla totale permeabilità tra le azioni "agite" nell'una e le conseguenze che si verificano nell'altra, e tuttavia l'episodio analizzato presenta uno slancio di ottimismo, estremamente raro per il tenore della serie: un singolo atto di neoluddismo capace di distruggere e arrestare una volta per tutte il meccanismo distopico – incarnato da un unico server, disassemblato a colpi di accetta. La serie, nel "denunciare moralisticamente i germi distruttivi che operano nella presente società"<sup>35</sup>, sembra dunque indicare una potenziale via di uscita, quella di una resistenza attiva e di un sabotaggio in grado di interrompere "il ciclo mitico della violenza"<sup>36</sup>; un'aspettativa di salvezza che tuttavia non trova alcun riscontro nella realtà attuale, la quale si rivela più distopica della distopia rappresentata. Volendo parafrasare un'efficace formulazione jamesoniana, non solo tali opere hanno il merito di disvelare come il futuro distopico in esse rappresentato altro non è che "il futuro di un momento di quello che oggi è il nostro passato"<sup>37</sup> – consapevolezza che può certamente aprire allo sconforto o all'acedia, ma che allo stesso tempo riabilita la possibilità stessa del futuro –, esse tradiscono nondimeno un'"ansia d'ignoto, una disperata speranza del miracolo che sarebbe venuto a riscattare – con una palingenesi o magari una catastrofe – innumerevoli frustrazioni in un condizionamento esistenziale irrigidito e senza sbocchi"<sup>38</sup>.

Certamente, il pericolo – volendo parafrasare la nota tesi benjaminiana – sovrasta tanto tali opere quanto coloro che le ricevono: "esso è lo stesso per entrambi: di ridursi a strumento della classe dominante"<sup>39</sup>: a dispetto delle intenzioni originarie, infatti, anche questi prodotti corrono il rischio di legittimare e normalizzare determinati scenari, ipotetici o futuri che siano, a fornire loro un contesto e un immaginario, finendo per abituare il pubblico alle più allucinanti delle possibilità e suscitare il medesimo *bias* sopradescritto. Operando un confronto tra la condizione immaginata e quella reale, infatti, la maggioranza degli spettatori parteggerà per la seconda, una percentuale non indifferente – composta di *preppers* e *accelerazionisti* – propenderà per la prima e solo una minima parte ne comprenderà le sostanziali affinità. Eppure, è proprio a partire da un simile accostamento – quello tra situazione presente e mondo rappresentato – che si potrebbe avanzare, a mio avviso, il rovesciamento del paradigma della distopia "classica": se questa intendeva mostrare il mondo *quale potrebbe essere*, quale eterotopia ed eterocronia, le *distopie utopiche* come *BM* contribuiscono piuttosto a disvelare la distopia del mondo *quale già è*, ciò che Jameson definiva "l'incubo che si agita nella coda dell'occhio"<sup>40</sup>. Ma se è vero che l'Utopia, come egli afferma, "recupera la sua vocazione nel momento

35 Solmi e Fruttero 1959, XIII.

36 Si veda il noto saggio di Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921) in Benjamin 2008.

37 Jameson 2005, 286.

38 Solmi e Fruttero 1959, XIV.

39 Benjamin 2006, 487.

40 Jameson 2007, 130/373.

stesso in cui l'indesiderabilità del cambiamento viene affermata ovunque come un dogma"<sup>41</sup>, allora anche le distopie anti-utopiche precedentemente analizzate, alla luce di un tale ribaltamento ermeneutico, possono dunque essere osservate *al rovescio*, come specchi deformanti della società deformata, capaci di spogiarla del manto fantasmagorico che la presenta come utopia realizzata e di esibirne "il cadavere screziato"<sup>42</sup>.

Come osserva Moylan, si tratta allora di operare una critica che tenga conto del costante tentativo capitalista di riprodurre "una 'utopia' in cui il richiamo autenticamente radicale dell'Utopia viene cooptato e messo a tacere, lasciando al suo posto i tropi della distopia per rappresentare e informare ciò che rimane della critica e dell'opposizione"<sup>43</sup>. La compressione e l'accelerazione temporale che oggi esperiamo in ogni ambito dell'esistenza, del resto, hanno stravolto anche i tempi della letteratura e della cinematografia: la distanza temporale o spaziale che nella distopia classica si interponeva tra il presente nel quale l'opera veniva composta e fruita e il futuro immaginato, oggi si è completamente abolita in favore di una semi-simultaneità, di un futuro già presente – in grado, forse, di aprire "uno spazio in cui l'Utopia può fare il suo ingresso come il Messia di Benjamin"<sup>44</sup>.

Osservata da una tale prospettiva speculare e ispezionata *contropelo*, in ultima istanza, la cinematografia distopica contemporanea non solo "aiuta a determinare il posto" che la società tecnocratica "assume nel processo storico con più sicurezza che non i giudizi che essa ha dato di sé"<sup>45</sup>, ma apre soprattutto alla consapevolezza che – parafrasando ancora Benjamin – la distopia (la catastrofe) non è un destino che ci attende, ma la nostra vita qui ed ora: la vera catastrofe (la vera distopia) è che tutto rimanga com'è<sup>46</sup>.

## Bibliografia

Baudrillard, Jean. 2010. *Cyberfilosofia*. Tr. it. L. Russo. Milano-Udine: Mimesis.

Benjamin, Walter. 2001. *Opere complete II. Scritti 1923-1927*. Ed. it. E. Ganni. Torino: Einaudi.

———. 2006. *Opere complete VII. Scritti 1938-40*. Ed. it. E. Ganni. Torino: Einaudi.

———. 2008. *Opere complete I. Scritti 1906-1922*. Ed. it. E. Ganni. Torino: Einaudi.

———. 2010. *I «passages» di Parigi*. Tr. it. R. Solmi, A. Moscati, M. D. Carolis, G. Russo, G. Carchia e F. Porzio. Torino: Einaudi.

Debord, Guy. 2002. *La società dello spettacolo*. Tr. it. P. Sanziale. Bolsena: Massari.

*I nuovi suprematisti apocalittici*, "Il manifesto", 21 settembre 2022. <https://ilmanifesto.it/i-nuovi-suprematisti-apocalittici>

41 Jameson 2007, 343/373.

42 Benjamin 2010, 67.

43 Moylan 2000, 187.

44 Jameson 2007, 343/373.

45 Kracauer 1982, 99.

46 Cf. Benjamin 2010. In particolare, la sezione N.

- Jameson, Fredric. 2005. "Progress versus Utopia; or, Can We Imagine the Future?" in *Archeology of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London-New York: Verso.
- . 2007. *Il desiderio chiamato Utopia*. Tr. it. G. Carlotti. Milano: Feltrinelli. Epub.
- Koch, Gertrud. 2000. *Siegfried Kracauer. An introduction*. Princeton: Princeton University Press.
- Kracauer, Siegfried. 1974. *Saggi di sociologia critica*. Tr. it. U. Bavay, A. Gargano e C. Serra Borneto. Bari: De Donato.
- . 1977. *Cinema tedesco: dal «Gabinetto del dottor Caligari» a Hitler*. Tr. it. G. Baracco, C. Doglio e E. Capriolo. Milano: Mondadori.
- . 1982. *La massa come ornamento*. Tr. it. M. G. A. Pappalardo e F. Maione. Napoli: Prismi.
- . 1990. *Schriften. Herausgegeben von Inka Mülder-Bach, Band 5-1. Aufsätze (1915-1926)*. Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Moylan, Thomas. 2000. *Scraps of the Untainted Sky. Science fiction, Utopia, Dystopia*. Boulder-Oxford: Westview Press.
- O'Connell, Mark. 2021. *Appunti da un Apocalisse. Viaggio alla fine del mondo e ritorno*. Tr. it. A. Castellazzi. Bologna: il Saggiatore.
- Prepper bunker, scorte di cibo e acqua, medicine, armi: quelli che si preparano alla fine del Mondo*, "Corriere della Sera", 28 agosto 2023. [https://www.corriere.it/sette/esteri/23\\_agosto\\_28/fine-del-mondo-prepper-f5bdae3c-3f78-11ee-96ba-9892496e1c04.shtml?refresh\\_ce](https://www.corriere.it/sette/esteri/23_agosto_28/fine-del-mondo-prepper-f5bdae3c-3f78-11ee-96ba-9892496e1c04.shtml?refresh_ce)
- Rosenfeld, Aaron S. 2021. *Character and Dystopia. The Last Men*. New York-London: Routledge.
- Solmi, Sergio, e Fruttero, Carlo, a cura di. 1959. *Le meraviglie del possibile. Antologia della fantascienza*. Torino: Einaudi.



*Edoardo Rugo*

## **Solaris for Lem and Tarkovsky. Novel and film between the impossibility of progress and the abyss of the past**

**ABSTRACT:** *In 1961 the Polish writer Stanislaw Lem realized Solaris, one of his best known and most appreciated works. Describing the encounter with an indecipherable planet-ocean, Lem highlights the impossibility of truly communicating with the Other and brings out the aporias and complexities of positivist thinking. Eleven years later, Andrey Tarkovsky adapts Lem's subject for cinema. In the homonymous movie, though, the Russian director imprints his own peculiar conception of time and history: the Tarkovskian ocean becomes a source of connection with a past seen as the only hold for the present, a crystal in which, however, the actual seems to succumb to the virtual. Lem's peculiar conception of progress is here put in contrast against the personal and humanistic nostalgia of the Russian director. The aim of the text consists in this comparison: two divergent philosophies of time expressed by two authors through their respective work.*

**KEYWORDS:** *Solaris; Tarkovsky; Lem; Time; Science-Fiction.*

### **Introduction**

I definitely did not like Tarkovsky's "Solaris". Tarkovsky and I differed deeply in our perception of the novel. [...] We were like a pair of harnessed horses: each of them pulling the cart in the opposite direction<sup>1</sup>.

This essay dwells exactly on this confrontation: two opposite interpretation of the same story, two divergent views of knowledge, truth, and history. We are talking about the famous and celebrated science-fiction novel Solaris, published for the first time in 1961 and written by the polish author Stanislaw Lem and the

<sup>1</sup> The quote was taken from an interview by Ivan Finotti with Stanislaw Lem, which can be read in the following website: <https://english.lem.pl/home/reading/interviews/folha-de-spaulo>. Last access 27/02/2024.

1972 Cannes winner homonymous movie, third feature film<sup>2</sup> directed by Andrei Tarkovsky and produced by Mosfilm.

The science-fiction is widely regarded as a genre with the gaze firmly turned to the future. Lem's novel, however, is a clear example of how this vision so dear to the science-fiction genre is not without their complications and aporias. Tarkovsky's view is even more peculiar: although set in the future, his gaze, like that of Klee's famous angel portrayed by Benjamin, only stares into the past.

To achieve its goals, the following text is divided in two very distinct units that mirror each other. In the first part, it will review Lem's *Solaris*, in which the writer's philosophy is channelled in a nuanced commentary of his personal view of truth, consciousness, and history. In the second part the essay will explore the importance of the concept of the past in Tarkovsky's version, in which great relevance will be given to Deleuze's famous account of the theory of Henri Bergson: although addressed extensively in different previous analysis<sup>3</sup>, this relationship between the Russian filmmaker and Bergson's thought serves to highlight Tarkovsky's anthropocentric conception of the past, detaching it from a pure humanistic-sentimentalist framework, in a specific attempt to comprehend the movie's enigmatic finale.

Like cinema and reality, the relationship between film adaptation and original text loses its meaning when the former claims to be bound in a mimetic correlation with the latter. The re-presentation of the literary source, as well as the reality imprinted by the camera, is not a copy of the original, but a constitutive act, a new form in which different conceptions of space and time are expressed.

### **Solaris according to Lem: a peculiar critique of positivistic knowledge**

From the very first pages of the novel, the reader is thrown, together with the protagonist of the story, the psychologist Kris Kelvin, into the space station orbiting the planet Solaris, where three scientists should be waiting for him. Kelvin, however, will not find a teeming group dedicated to the study and observation of the planet, but rather a semi-deserted area, in a state of complete decay. The first encounter on the space station confirms the aura of mystery that grips Solaris' orbit: Snaut, one of the three members of team, seems terrified by Kelvin's presence. The scientist's fear is not unjustified: the space station, as Kelvin will soon realize, is populated by figures unrelated to the team of scientists, who roam around undisturbed.

Shortly after this unsettling discovery, the reader stumbles upon another crucial element of Lem's novel: the science of *solaristics*. The enigmatic planet on which the protagonists of the story orbit does not seem so mysterious after all: it has been, in fact, the subject of extensive scientific research for over a century. Despite

<sup>2</sup> In this counting, with did not take into consideration the movies realized by Tarkovsky as a student, as *The Steamroller and the Violin* from 1960.

<sup>3</sup> The literature on this specific topic is, as mentioned, very extensive. We recommend: Reeh-Peters 2021; Kozin 2009; Menard 2012; McSweeney 2006; Totaro 1992; Gudauskas 2020.

numerous efforts, however, these secular studies have failed to find an adequate explanation for the so-called *mimoids*, the peculiar and complex phenomena occurring on the planet's surface.

One of the peculiarities of the novel is based on Lem's decision to inscribe the story not in the moment of the first encounter with the alien being, the mysterious oceanic organism orbiting between two suns, but at the center of the decadence of the study of the phenomenon itself, at the culmination of the desolating realisation that no real contact could be established even after years of research. This prerogative of the novel allows the author to focus his fervid imagination on describing the evolution of *solaristics*, a branch of science that has been studying the planet Solaris for years.

Therefore, the planet itself seems to be an object that refuses all attempts at examination and classification. The complete failure of *solaristic* science underlines the limits of a scientific process that, once subjected to contact with an entity totally alien to it, collapses into a kind of mythology, leading to the "inevitable projection of the physical definition of the human body onto the universe"<sup>4</sup>. All this cannot but bring to the conclusion that "contact with aliens seems to be impossible and even if it happened, it might not be a real one"<sup>5</sup>. Human knowledge, after all, "is only capable of understanding something which is known to him, something that can be expressed within the framework of categories generated during the ages of cultural development of humanity"<sup>6</sup>.

Lem thus seems to decree an aporia within empiricism: the obligatory blurring of the latter into anthropomorphism, a basic impossibility of knowing the Other properly.

Once in his room, Kelvin finally understands Snaut's obscure fear. Waiting for him, the protagonist finds Hari, his wife, apparently alive and well, despite her suicide on earth a few years earlier. Kelvin realises that the planet is able to materialise elements of the subconscious of the inhabitants within the space station. Horrified by that encounter, the protagonist will try in every way to get rid of his reborn wife, while brutally becoming aware of another problem the scientists have to face: eliminating these *Freudian ghosts*<sup>7</sup> is impossible, since they are made of a subatomic-protein matter different from human ones and will be endlessly regenerated by the planet.

On this regard, too, Lem seems to reiterate a substantial impossibility of mutual understanding between Solaris and the inhabitants of the station: how, in fact, to interpret the appearing of these figures? As a clumsy attempt at communication of the planet or a reasoned torture of the latter towards the scientist? Or again a mere involuntary reflex? It would appear that these mysterious "manifestations of the ocean exhaust themselves in being"<sup>8</sup>.

4 Csicsery-Ronay 1985, 17.

5 Loska 2006, 162.

6 Loska 2006, 162.

7 The terminology is taken from Istvan Csicsery-Ronay 1985, 17.

8 Geier 1992, 194.

The love between Kelvin and the phantom of Hari seems to end up in a sterile attempt of humanisation of an alien figure by the protagonist. As “magnificent” and “touching” as it is, their love story, following Snaut’s warning to Kelvin, is “out of place”<sup>9</sup>. Hari is, in fact, just “a mirror that reflects a part” of Kelvin’s mind. He loves her because she is just a projection of his desires<sup>10</sup>.

It is always Snaut who, in one of the most famous and quoted sentences of the entire novel, further emphasizes Lem’s concept of knowledge through the mirror image:

We are humanitarian and chivalrous; we don’t want to enslave other races, we simply want to bequeath them our values and take over their heritage in exchange. We think of ourselves as the Knights of the Holy Contact. This is another lie. We are only seeking Man. We have no need of other worlds. We need mirrors.<sup>11</sup>

The quote would seem to highlight what Jameson calls Lem’s “ultimate message”, namely that any attempt to make “contact with the radically other” implies a desire to look in the mirror to “search for an ideal image of our own world”<sup>12</sup>. A theory in which the point of arrival can only be a theoretical annihilation of the self, “for in order to strip away the anthropomorphism, we must somehow do away with ourselves”<sup>13</sup>.

However, one must not risk dragging Lem’s thought down to a nihilistic drift. Self-describing himself on several occasions as a “sceptic”<sup>14</sup>, the Polish writer has repeatedly emphasised his opposition to solipsistic thinking *tout court*, affirming the “mind-independent reality of external world”<sup>15</sup>. Undoubtedly, *Solaris* hinges on the “category of estrangement, the relationship, that is, between the familiar and the other, between identity and alterity; and it explores the function and limits of cognition itself in coming to terms with this relationship”<sup>16</sup>. The lack of ultimate solutions does not, however, imply the author underlying pessimism; it only emphasizes the awareness of the limitations that human thinking cannot escape.

Describing the encounter with an indecipherable planet-ocean, then, Lem stresses “the schism between the cognitive act and the unconscious subjects, unable to overcome their anthropomorphic limitations”<sup>17</sup>. Therefore, it is the crumbling of the old “Western tradition of the heroic humanistic quest for knowledge” rather than the empiricist’s one: the seemingly purposelessness of the ocean’s activity,

9 Lem 2019, 212.

10 For a feminist reading of Lem’s book, see: Weinstone 1994; de Lima e Silva 2022.

11 Lem 2019, 103.

12 Jameson 2007, 111.

13 Jameson 2007, 111.

14 In his interview with Peter Swirski, Lem put it down clearly: “To tell you the truth, I am skeptical to the highest degree that something like that should ever become possible” (Lem and Swirski 1997, 27).

15 Livingston 2006, 116

16 Freedman 2000, 162.

17 de Turris 1972, 6. My translation from the original Italian version.



then, must automatically be resolved through a purely human meaning, and the latter “can only be determined negatively”<sup>18</sup>. “If there is any purpose/meaning at all, it lies in the attempt to conquer Solaris, not in Solaris itself”<sup>19</sup>.

Hence, more than the scientific method itself, Lem’s “chief philosophical enemy” is expressed by the positivistic thought, “that is, the dogmatic assumption of an unproblematic and invariably positive adequation between knowing subject and known object”<sup>20</sup>.

Science disguised as positivism, as the early Habermas has underlined, “exhibits a merely contemplative stance toward their respective objects, an attitude that obscures the point that science and knowledge is fundamentally a human enterprise that serves human interests”<sup>21</sup>. In *Knowledge and Interest*, the Frankfurt School philosopher put positivism at “the end of his overview of the theory of knowledge in Western philosophy: ‘in its place emerges the philosophy of science’”<sup>22</sup>. This drastic change with the previous theories – Habermas hinges on the tradition that from Kant arrives to Marx and Marxism – is expressed through the loss of value of the subject. Almost counter-intuitively, then, the positivism of *solaristics* necessarily ends in anthropomorphism precisely because it renounces the idea according to which “the validity of statements could be decided only with reference to a synthesis”<sup>23</sup>: it got rid of the “inquiry into the knowing subject” and instead turned towards a “complex of rules according to which theories are constructed and corroborated”<sup>24</sup>.

Following this reasoning, we arrive to outline Lem’s novel as a peculiar critique of a thought that strives for the immaculate infallibility of scientific observation and, above all, the vision of the latter as a means for the “revelation of the Absolute”<sup>25</sup>. Still according to Habermas, positivistic science is just able to pursue “the naive idea that knowledge describes reality”<sup>26</sup>: the whole *solaristic* is “based on the positive faith that truth exists outside consciousness and must be appropriated by it”<sup>27</sup>. Lem, however, has exactly negated the possibility to “find ultimate truths in the domains in which we look for them. There are no ultimate truths, period”<sup>28</sup>.

Thus, when a methodological system such as *solaristic* encounters a phenomenon that refuses to be inscribed in it, “the meaning of knowledge itself becomes

18 Geier 1992, 194.

19 Geier 1992, 192. From this perspective, besides Jameson’s reference to Foucauldian theories (Jameson 2007), the analogy described by Ann Weinstone between Lem’s analysis and the theories of the thinker Edward Said is undoubtedly effective (Weinstone 1994).

20 Freedman 2000, 162.

21 Bohman and Rehg 2014.

22 Habermas 1972, 67.

23 Habermas 1972, 68.

24 Habermas 1972, 67.

25 Jameson 2007, 111.

26 Habermas 1972, 69.

27 Csicsery-Ronay 1985, 16.

28 Lem and Swirski 1997, 42.

irrational”<sup>29</sup> for the sake of its rigorousness. By forgetting the subject, this type of knowledge cements the latter’s untouchability, thus exerting a moulding power over the object of study.

“The pinnacle of human condition simply does not exist”: a knowledge of this kind is doomed to translate itself into a linear process of persistent accumulation in which the main goal is the total control and incorporation of reality.

### **Lem’s Finale: an optimistic reconciliation or an imperfect truth?**

*I don’t want to have to confess that I’m a Solarist who has never set foot on Solaris!*

With these peremptory words, Kelvin announces to his colleague Snaut his imminent journey on Solaris’ surface. This decision comes after the previous pleonastic attempt to communicate with the ‘ocean’ throughout the transmission of Kelvin’s brainwaves on a stream of X-rays. The experiment, however, served only to inflict on the protagonist a series of almost indescribable visions, through the description of which Lem seems to affirm a synthesis between subject and object:

I exist. And recreated, I in my turn create: a face appears before me that I have never seen until now, at once mysterious and known. I strain to meet its gaze, but I cannot impose any direction on my own, and we discover one another mutually, beyond any effort of will, in an absorbed silence. I have become alive again, and I feel as if there is no limitation on my powers.<sup>30</sup>

The final decision to set foot on the planet’s surface for the first time originates precisely from this dreamlike experience, which seems to have reaffirmed how mutual knowledge only comes through mutual annihilation.

In depicting the final journey into the planet, there are still some hints of the mirroring of experience, for example, when the protagonist describes in deeply earthy terms some of the *mimoids* met on the planet, that apparently look like “baroque sculpture[s]” or “the ruins of an ancient town, a Moroccan city tens of centuries old, convulsed by an earthquake or some other disaster”<sup>31</sup>. However, the true encounter will change Kelvin completely. After “the wave enveloped” Kelvin’s “hand without touching it, so that a thin covering of ‘air’ separated [his] glove inside a cavity”, he certainly “felt somehow changed”<sup>32</sup>. Suddenly, everything is forgiven to the mysterious and somehow well-known planet: Kelvin thus finds himself in a situation of expectation and possibility, waiting for nothing but still hopeful that “that the time of cruel miracles was not past”<sup>33</sup>.

29 Habermas 1972, 69

30 Lem 2019, 246.

31 Lem 2019, 276.

32 Lem 2019, 278.

33 Lem 2019, 280.

These last moments of attempted “interaction with the genuinely alien”<sup>34</sup> apparently suggest an optimistic conclusion to the troubled story: the miracle of a final encounter will always be possible, no matter how cruel it may be. Such an optimistic reading of Lem’s ending, though, would somehow distort the previous analysis, without clarifying the writer’s crucial conception of truth and time.

In one of the first attempts to examine Lem’s novel, the literary critic Darko Suvin introduces, instead, the concept of an “open and dynamic truth”, that perfectly encapsulates the concerns of this text.

This notion of dynamic truth can be traced back to another of the intense dialogues between Kelvin and Snaut, shortly before the former’s departure to the planet’s surface. The topic discussed is the atavistic dilemma regarding the existence of God: at Snaut’s cut-off – “Who still believes nowadays...” -, Kelvin answers back with the idea of an imperfect divinity: “one whose imperfection represents his essential characteristic: a god limited in his omniscience and power, fallible, incapable of foreseeing the consequences of his acts, and creating things that lead to horror”<sup>35</sup>.

As reiterated by Kelvin immediately afterwards, this godly image is not to be understood as a reference to Solaris: rather, it is the truth by Lem himself, an idea of truth that is not self-contained, but that represents an eternity “which measures his unending defeat”<sup>36</sup>.

In his postface to the 1970 edition of Solaris, Suvin commented: “[the novel has] at [its] cognitive core the simple and difficult realization that no closed reference system, however alluring to the weary and poor in spirit, is viable in the age of relativity theory and postcybernetic sciences”<sup>37</sup>. Solaris thus clearly reaffirms the rejection of “both the classical Utopia of the Plato-More type and the whilom fashionable dystopia of the Huxley-Orwell type”, i.e., the anti-dialectical “old antinomy of facile optimism or cynical despair”<sup>38</sup>. Lem’s other enemy, along with positivism, is therefore eschatology and its consequential claim of “final static perfection”<sup>39</sup>.

Just as there is no ultimate truth, so there can be no historical process that aims at the totality and completeness of its present. In this circumstance, then, Lem’s refusal to a positivistic attitude should go hand-in-hand with his rejection of a conception of history that outlines past events as static facts and, consequently, the present as a consolidated act. Lem does not negate historical progress; rather, he certifies the openness of the historical movement.

In his interview with Peter Swirsky, Lem recalls the endless search, the unbridgeable openness of knowledge that lay at the base of his work: “both my fiction and nonfiction suggest that we can indeed travel quite far on the road to

34 Rose 1981, 95.

35 Lem 2019, 270.

36 Lem 2019, 270.

37 Suvin 1982, 220.

38 Suvin 1982, 220.

39 Suvin 1982, 220.

knowledge, but that in place of the questions to which we find answers, others, like flowers, will spring up along the way”<sup>40</sup>.

### **Solaris according to Tarkovsky. An unbridgeable gap between home and the outer space**

You’ve known how love is like a threat:  
when I come back, you’ll wish you were dead.  
The sky shivers in reply, holds a maple like a rose.  
Let it burn hotter – till it almost reaches our eyes.<sup>41</sup>

After the turbulent making of his previous film *Andrei Rublev*, a work centred on the life of the great Russian painter, director Andreij Tarkovsky completed the film adaptation based on Lem’s book in 1972<sup>42</sup>. After “exhausting five-year struggle to get the film released” due to various problems during production and editing, the Russian director opted for a solution that at the time was considered shocking<sup>43</sup>. A high-art director, notoriously distant from the dynamics of commercial production, decided instead to stage a work based on a science fiction novel. This choice, however, should be “understood within the context of Tarkovsky’s ongoing problems with the cinema administration”: sci-fi was seen by the director as “a relatively safe choice, as it was considered a light genre aimed primarily at the youth market, and therefore was not taken so seriously”<sup>44</sup>.

Thus, Tarkovsky decided to make a film that, in his opinion, would leave him immune to further criticism. Lem’s book, however, is decisively reworked by the director, who reinterprets it in a clearly personal, if not even autobiographical key<sup>45</sup>.

As Skakov has underlined, “the question for truth remains the main philosophical theme for both the filmmaker and the writer”<sup>46</sup>. However, we need to understand what this truth means for both of them: Lem’s goal was, as we have seen, to deny the conception of any positivistic truth, and, along with it, to assert an idea of historical progress based upon a never-ending process, an openness of the present. If the writer wants to emphasise the impossibility of knowledge to overcome the

40 Lem and Swirski 1997, 46.

41 Tarkovsky 2015, 7.

42 Tarkovsky’s movie is not, though, the first adaptation of Lem’s novel. In 1968 the directors Boris Nuremburg and Lidija Isimbaeva came out with a version of *Solaris* realised for the USSR television. For a better overview, see (Belov, n.d.)

43 Johnson and Petrie 2003, 98.

44 Johnson and Petrie 2003, 98.

45 The autobiographical influences can also be seen in the minor rearrangements made by the director to the novel. In both the novel and the movie, Kelvin’s first encounter in the space station is with one of the so-called visitators. Probably an embodiment of the deceased astronaut Gibarian’s subconscious, Lem describes this character as a primordial Venus of Willendorf, meanwhile Tarkovsky decides to hire his thirteen-years-old stepdaughter for the role, re-writing completely the astronaut character.

46 Skakov 2012, 78.

limits imposed by the subject, the search for truth in Tarkovsky's *Solaris* cannot but lay within human conscience and it must be deeply interwoven with past and, therefore, with memory.

These plot tweaks were not appreciated by Lem, who surely did not count himself among the film's admirers. According to the Polish writer, the director did "supplant the tragic conflict inherent in progress with a cyclical, biological idea... not to mention the way [he] reduced the ethical and philosophical conflicts involved to nothing more than the melodrama of a family squabble"<sup>47</sup>.

Notwithstanding the harshness of the writer's judgement, the main mistake to be avoided when analysing Tarkovsky's film is to consider it solely as a cinematic transposition of the novel, and not a work in its own right. Exactly for this reason, it is crucial to hinge over the first segment of the film, which Tarkovsky decided to set on earth, instead of throwing the protagonist immediately in the outer space as Lem.

Underwater vegetation that moves with the flowing ripples of a small pond. Kris Kelvin pensively contemplates them as they move across an unspoilt tundra from which rises a cosy wooden house, the home of the protagonist. Thus begins *Solaris*, with one of the most iconic scenes in the whole Tarkovskian filmography.

From the first sequences, the director introduces his personal idea of the real<sup>48</sup>: the *dacha* or the house, "a traditional, rural vacation home, presented as the core of childhood and contentment, a pastoral ideal compared to the alienating locales where the adult protagonists find themselves"<sup>49</sup>.

The childhood house should not be seen only as an "object for cognition or mastering": on the contrary, Tarkovsky portrays the house as "the container of the primeval, initial state of humankind", harbinger of the "power of memories and conscience"<sup>50</sup>.

From the very beginning of the film, therefore, Tarkovsky seems to want to reiterate his peculiar conception of time, in which everything, necessarily, must pass from the beginning, from the family nest: every subsequent action will, by necessity, have to reckon with this powerful and age-old image, as 'home' "constructed as a site for both memory and desire"<sup>51</sup>. Sunk in a bucolical image, the house becomes even more a visual manifestation of a changeless, always-present past-ness.

The space journey from the earth to *Solaris* is of little significance from a directorial point of view, short and sudden as in the literary version. Instead, its role is occupied by the car journey from the house to the space station, where the take-off to *Solaris* will take place.

A highly contrasted black and white that slowly fades into calm colour supported by eerie electronical music stands in stark opposition to the "tranquil rhythm in

47 Turoskaya 1989, 53.

48 For an interesting comparison between the Bazinian conception of the real and Tarkovsky's one, see Halligan 2006.

49 McFadden 2012, 45.

50 Deltcheva and Vlasov 1997, 549.

51 McFadden 2012, 45.

the shot of the natural landscape” of the initial scene, reflecting on “the film’s thematic conflicts of technology/nature, space/earth”<sup>52</sup>.

The focus of the investigation is not to be found in the clash with another entity, an incomprehensible alien from outer space. On the contrary, the director’s main focus is on the person himself: the detachment of humanity from its maternal and primordial home and its collapse into the cold modernity epitomized by the skyscrapers of early 1970s Tokyo must be seen as the true and turbulent journey.

### **The role of art: a spiritual means to return to the past**

*Solaristic* science is not the focal theme of Tarkovsky’s version. Instead, one of the most incisive points of conflict between the writer and the director turned out to be the importance devoted to the love story between Kelvin and his wife: in the film, the relationship between the couple is certainly more developed than in Lem’s book. However, it would be a mistake to place it – as it happened instead in the later Soderbergh’s remake<sup>53</sup> – at the centre of the Russian director’s interests. Rather, the core of the 1972 adaptation cannot be understood, as pointed out before, without taking into consideration the role of memory and the value of the past for the formation of the individual.

If literary Hari never even speaks a word to the other inhabitants of the space station, Tarkovsky inserts the simulacrum of Kelvin’s wife in a process of *humanisation* that begins with the viewing of some family films, brought by the protagonist from earth. Old video recordings, that, however, help Hari “to regain memories of her own past, to rediscover her former reality when she was a real person”<sup>54</sup>. A person without memory, after all, as the director himself reminded us, “becomes the prisoner of an illusory existence; falling out of time [s]he is unable to seize his own link with the outside world”<sup>55</sup>. The filmic Hari, re-discovering her memory for the first time, comes to forge her own consciousness.

In the famous scene set in the space station library – terrestrial enclave where relics of various kinds of artefacts can be found -, Hari declares that she considers herself a human being despite her proton nature. Left alone in the library, we find her, cigarette in hand, contemplating *The Hunters in the Snow* by Peter Brueghel the Elder. The landscape of the Flemish painter’s masterpiece, as the camera investigates the painting, overlaps with the family videos shown earlier: through Brueghel’s canvas, the proton-woman, “a subjective perception of the real Hari conjured up from fragments of Chris’ subconscious, [comes] to humanise herself”<sup>56</sup>.

52 Totaro 1992, 25.

53 Peter Swirski took into consideration the two movies and Lem’s novel in *Solaris. Solaris? Solaris!* (Swirski 2006).

54 Skakov 2012, 84.

55 Tarkovsky 1989, 57-58.

56 Skakov 2012, 86.

A glimpse of another painting is visible in *Solaris*, as one of the gadgets that Kelvin brought in the space station: it is the famous *Trinity* by Andrei Rublev. At first sight polar opposites, *Solaris* and Tarkovsky's previous film, share the same peculiar conception of the work of art, which seems to be sublimated in the slow and careful camera panning over Brueghel's painting in *Solaris* and Rublev's famous middle-age icon in the finale of the homonymous film.

Tarkovsky suggests to the viewer that "the indisputably functional role of art lies in the idea of *knowing*", a "man's journey towards what is called 'absolute truth'". What we have just finished to say regarding Lem's novel is, then, essentially overturned. But if Lem eschewed the idea of knowledge as an attempt to conquer an absolute truth, he did so to contrast a scientific approach that promised an essential objectivity. Tarkovsky, on the other hand, does not affirm the universalism of artistic language: if the "cold, positivistic, scientific cognition" wants to represent the world as "the ascent of an unending staircase", artistic knowledge "suggests an endless system of spheres, each one perfect and contained within itself": they "may complement or contradict one another, but in no circumstances can they cancel each other out"<sup>57</sup>.

Each work of art encloses a self-contained *Weltanschauung*, subsequently appropriated by the observer through their own memory, their own 'I', for the discovery of their own truth. The work of art, acting "on man's soul", forms "his spiritual structure"<sup>58</sup>. As Skakov pointed out, "only art is able to resolve the conflict between the present reality of *Solaris* and the distant memory of earth"<sup>59</sup>. It becomes the means through which consciousness and memory create the spirit, through which the past can re-merge.

### **Tarkovsky's finale: Deleuze, the crystal-image and the director's Bergsonism**

The last section of the film concentrates more and more on the humanisation of the Solar Hari through the love shared with Kelvin: the chronic misunderstanding between Lem's Kelvin and the ocean-planet seems here to be solved precisely through sentiment. The high conception of love expressed by Tarkovsky is one of the keys to read *Solaris*. Nevertheless, Tarkovsky's oeuvre cannot be reduced to this framework.

As in the literary version, Kelvin's brain rays are fired at the planet's surface. Unlike Lem's character, though, the dreamlike visions of Tarkovskian Kelvin focus on the wife-mother dichotomy, presumably a prodrome to the later *Mirror*: in both cases, in fact, the figure of the mother and the wife seem to blur to the eyes of the protagonist<sup>60</sup>.

57 Tarkovsky, 1989, 39.

58 Tarkovsky 1989, 41.

59 Skakov 2012, 94.

60 In *Mirror*, Tarkovsky will even use the same actress, Margarita Terekhova, to play both the role of the mother and the wife of the protagonist.

After the dream, Hari's successful suicide takes place. Thanks to the latter's sacrifice, Kelvin is able to come back to earth, free from the yoke of remembrance. The doubt, however, remains: will he really decide to leave the planet?

Exactly on this question, Tarkovsky seems to start the film all over again: the same floating grasses from the beginning appear on the screen, the *dacha* peeps out one more time along with soothing Bach music in the background. Something, however, seems to undermine this idyllic vision of a return to earth: as he leans out of the house window to watch his father, Kelvin notices that a few raindrops are falling from the ceiling, without bothering the elderly parent in the slightest. The music becomes increasingly more restless, and then, in a scene that is strikingly similar to Rembrandt's *The Return of the Prodigal Son*, the father appears in the doorway and is instantly grabbed by Kelvin, who is kneeling in front of him. On this image, the camera suddenly hovers in the air, revealing how the garden is in truth an island in the Solar Sea and how the father's house is just another construction on the alien planet.

This mysterious ending cannot but have sown a slew of interpretations and readings among critics. One of the most noteworthy is Paul Johnson's analysis, according to which "the film's enduring importance lies in its subtle exploration of [...] the individual's place in society"<sup>61</sup>. In these terms, the planet would metaphorically embody the imposition of an "external system" upon Kelvin's subjectivity and the latter's contrast with *Solaris* the attempt to express his own individuality. The final act and the protagonist's surrendering to the law of the father stresses out for Johnson how "there is no pristine state of individuality to be attained": we can't escape ideology, the only solution would, thus, be a "reconciliation of human individuality with social conditions most apposite to it"<sup>62</sup>.

However, such interpretation, despite its acumen, lacks an essential analysis of the director's conception of time. Kelvin's final gesture of total submission is indeed to be interpreted as an abandonment to a kind of father's law. The latter, though, should not be limited to a Freudian or Lacanian context<sup>63</sup>, but rather closely linked to the role of the *dacha*. The house as a container, a signifier of a perennial idea of the past, in the presence of which Kelvin decides to abandon himself totally.

Giving this importance to the concept of time in the film, it emerges how much Tarkovsky's theory of the past strongly resembles the philosophy of time of the French thinker Henri Bergson and Deleuze's revisitation of the latter.

In *Bergsonism*, Deleuze re-reads one of the most decisive aspects of Bergsonian thought: the question of the difference between "matter and memory, between pure perception and pure recollection, between the present and the past"<sup>64</sup>. A chronological understanding of time requires an infinite linear process whereby a current moment comes right after a previous one and then ceases to exist once it

61 Johnson 2006, 72-74.

62 Johnson 2006, 72-74.

63 For a careful analysis of the connection between Freud and his conception of Uncanny and *Solaris* see: Daniel McFadden 2012.

64 Deleuze 1991, 55.



is over. Thus, however, one mistakes “being with being-present”<sup>65</sup>. Deleuze, on the other hand, postulates how, for Bergson:

the present is not; rather, it is pure becoming, always outside itself. It is not, but it acts. Its proper element is not being but the active or the useful. The past, on the other hand, has ceased to act or to be useful. But it has not ceased to be. Useless and inactive, impassive, it IS.<sup>66</sup>

Therefore, as resembled by Paola Marrati, Bergson theorises “the pure coexistence of the present and its own past”<sup>67</sup>. Contrary to a chronological interpretation of time, “the present does not withdraw of itself, and the past need not wait to follow it: they are strictly contemporaneous”<sup>68</sup>. The differentiation between the two is not to be found in a chronological order that would distinguish their proper essence, but in “the different modalities of the actual and the virtual: the present is actual, whereas its contemporaneous past is virtual”<sup>69</sup>.

In one of the most incisive passages of his book *Sculpting in Time*, Tarkovsky describes the past in the following terms:

But what exactly is this past? Is it what has passed? And what does “passed” mean for a person when for each of us the past is the bearer of all that is constant in the reality of the present, of each current moment? In a certain sense the past is far more real, or at any rate more stable, more resilient than the present. The present slips and vanishes like sand between the fingers, acquiring material weight only in its recollection.<sup>70</sup>

In the epilogue of *Solaris*, Tarkovsky emphasises this contemporaneity, which Marrati’s remarks have already brought to mind. The division between memory and real become indistinguishable: “time and memory merge into each other, they are like two side of a medal”<sup>71</sup>. A substantial coexistence of past and present, virtual and actual<sup>72</sup>.

In this regard, an analogy arises spontaneously between the conclusion of *Solaris* and the finale of another later chapter in Tarkovsky’s filmography, *Nostalghia*<sup>73</sup>. Although no longer set on a planet lost in deep space, the protagonist of *Nostalghia*,

65 Deleuze 1991, 55.

66 Deleuze 1991, 55.

67 Marrati 2012, 73.

68 Marrati 2012, 73.

69 Marrati 2012, 73.

70 Tarkovsky 1989, 58.

71 Tarkovsky 1989, 58.

72 To fully understand the meaning of these two terms, which are fundamental in Bergsonian philosophy and Deleuze’s theory, it may help to introduce a third element, namely the possible. The virtual is indeed opposed to the actual but, unlike the possible, it is real. If the possible comes to identify itself precisely in a merely hypothetical existence, the virtual possesses a reality of its own, it is “a formidable enlargement of the dimension of reality” (Rovatti 2019, 11-12). For a broader analysis, see Guerlac 2017.

73 Gerard Loughlin hinges on Tarkovsky’s theory of time and *Nostalghia* in his essay (Loughlin 2009).

the Russian poet Andrei Gorchakov, must still come to terms with an environment that is totally foreign to him: lost in the landscapes of central Italy, he is carrying out research on the life of a Russian composer.

The last scene shows, in a clear black and white, our protagonist laying on a meadow, looking at the camera. Behind him the wooden *dacha*, in an environment that deeply resembles the garden at the beginning of *Solaris*. And as in *Solaris*, the frame slowly widens, revealing what, in this case, an attentive eye might have scrutinised from a reflection of a puddle in front of Gorchakov: the idealised image of the house is surrounded by a foreign element that reveals its fallacy. Not the magma of the alien planet but, this time, the walls of the ruined church of San Galgano, near Siena.

In both cases, a Deleuzian crystal-image<sup>74</sup> is shaped, “transcend[ing] the boundaries of experience by moving from the ‘virtual’ to the ‘actual’ of Gorchakov’s [and Kelvin’s] life”<sup>75</sup>. The virtuality of the past embodied by the image of the *dacha* is revealed by the intrusion – the co-presence – of the present, which is expressed, paradoxically, by an alien element, namely, the planetary ocean or the walls of an ancient foreign church. Kelvin and Gorchakov are, thus, “suspended between their memories of the past and present reality, unable to complete join either side”<sup>76</sup>.

Tarkovsky’s conception of memory and pastness, however, as correctly underlined by Toymenstev, diverges from Bergson’s for one crucial factor. For the French philosopher, memory acquires a pure ontology “according to which the impersonal past is preserved in itself beyond the limits of our consciousness”<sup>77</sup>. Following Deleuze description: “what Bergson calls “pure recollection” has no psychological existence. This is why it is called virtual, inactive, and unconscious”<sup>78</sup>.

In Tarkovsky, instead, it lives an everlasting anthropocentrism in which time is seen as a “subjective, spiritual category”<sup>79</sup>. Bergson’s ontology of the past is then

74 A crystal-image, following Deleuze’s words, “consists in the indivisible unity of an actual image and its virtual image” (Deleuze 2007, 78). It embodies, then, “the fundamental operation of time”, since time must “split in two dissymmetrical jets, one of which makes all the present pass on, while the other preserves all the past. Time consists of this split, and it is this, it is time, that we see in the crystal” (Deleuze 2007, 81). The crystal constitutes the eternal scission of time between actual and virtual, the “the perpetual foundation of time, nonchronological time” (Deleuze 2007, 81).

75 McSweeney 2006, 89.

76 Toymenstev 2022, 57.

77 Toymenstev 2022, 58.

78 Bergsonism 1991, 55. For Deleuze, ‘the Bergsonian revolution’ consists essentially in this: “Bergson’s major theses on time are as follows: the past coexists with the present that it has been; the past is preserved in itself, as past in general (non-chronological); at each moment time splits itself into present and past, present that passes and past which is preserved. Bergsonism has often been reduced to the following idea: duration is subjective and constitutes our internal life. And it is that Bergson had to express himself in this way, at least at the outset. But, increasingly, he came to say something quite different: the only subjectivity is time, non-chronological time grasped in its foundation, and it is we who are internal to time, not the other way round” (Deleuze 2007, 82).

79 Tarkovsky 1989, 58.

overturned: memory for the Russian director endures and partakes the present because “time is a condition for the existence of our ‘I’”<sup>80</sup>.

In this sense, the past manifests itself in the director’s cinema not so much as an absolute ontology, but as the only – and unattainable – truth of the individual: the true Tarkovskian anthropocentrism is thus represented not so much by the liberating love of the Kelvin-Hari couple, but by this deviation from the Bergsonian doctrine of perception.

Kelvin’s gesture of abandonment thus reveals a desire to immerse himself in the amniotic fluid of the past, in a psychological memory that haunts the individual.

While in Lem the question remains deliberately open, is there, as Deleuze wonders, an answer to the encounter with Solaris in Tarkovsky? Is there a reconciliation between “the ocean and thought” that determines “the transparent face of the crystal (the rediscovered woman) and the crystallizable form of the universe (the rediscovered dwelling)?”<sup>81</sup>. That is, can there be an integration in the individual between an actualising present and an enduring, haunting past?

Tarkovsky’s finale seems to underline how a pure nostalgic view would be his final goal, the total abandonment of the past. The actual, however, looms large over the Tarkovskian utopia. A struggle that maybe will be solved only in his last oeuvre, in which the *sacrifice* of the title might be exactly the past behind us, set on fire along with the *dacha* surrounded by the despair of its inhabitants.

## Bibliography

Belov, Igor. n.d. “Lem vs. Tarkovsky: The Fight over ‘Solaris’”. Culture.pl. <https://culture.pl/en/article/lem-vs-tarkovsky-the-fight-over-solaris>.

Bird, Robert. 2014. *Andrei Tarkovsky: Elements of Cinema*. London: Reaktion Books.

Bohman, James, and William Rehg. 2014. “Jürgen Habermas (Stanford Encyclopedia of Philosophy).” Stanford.edu. 2014. <https://plato.stanford.edu/entries/habermas/>.

Bould, Mark. 2019. *Solaris*. Bloomsbury Publishing.

Csicsery-Ronay, Istvan Jr. 1985. “The Book Is the Alien: On Certain and Uncertain Readings of Lem’s ‘Solaris’ (Le Livre Est l’Extraterrestre: À Propos de Lectures Certaines et Incertaines Du ‘Solaris’ de Lem)”. *Science Fiction Studies* 12 (1): 6–21. <http://www.jstor.org/stable/4239658>.

Deleuze, Gilles. 1991. *Bergsonism*. New York: Zone.

———. 2007. *Cinema 2: The Time Image*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deltcheva, Roumiana, and Eduard Vlasov. 1997. “Back to the House II: On the Chronotopic and Ideological Reinterpretation of Lem’s Solaris in Tarkovsky’s Film”. *Russian Review* 56 (4): 532. <https://doi.org/10.2307/131564>.

80 Tarkovsky 1989, 57.

81 Deleuze 2007, 89.

- Freedman, Carl Howard. 2000. *Critical Theory and Science Fiction*. Hanover-London: Wesleyan University Press.
- Geier, Manfred. 1992. "Stanislaw Lem's Fantastic Ocean: Toward a Semantic Interpretation of 'Solaris'". *Science Fiction Studies* 19 (2): 192–218. <https://www.jstor.org/stable/4240151>.
- Gudauskas, Andrius. 2020. "I Segni Cinematografici Di Deleuze E Tarkovskij." *Elc Rivista Dell'Associazione Italiana Di Studi Semiotici* 14 (30): 97–104.
- Guerlac, Suzanne. 2017. *Thinking in Time*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Habermas, Jürgen. 1972. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press.
- Halligan, Benjamin. 2006. "On Tarkovsky Aesthetic Strategy" in *Through the Mirror: Reflections on the Films of Andrei Tarkovsky*, edited by Óttarsson Thorkell Á and Jónsson Gunnlaugur A, 40–64. Newcastle: Cambridge Scholars Press.
- Jameson, Fredric. 2007. *Archaeologies of the Future*. London-New York: Verso Books.
- Johnson, Vida T, and Graham Petrie. 2003. *The Films of Andrei Tarkovsky: A Visual Fugue*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Kozin, Alexander. 2009. "The Appearing Memory: Gilles Deleuze and Andrey Tarkovsky on 'Crystal-Image'." *Memory Studies* 2 (1): 103–17. <https://doi.org/10.1177/1750698008097398>.
- Lem, Stanislaw. 1982. *Solaris*. Translated by Eva Bolzoni. Milano: Mondadori.
- . 2019. *Solaris*. Translated by Joanna Kilmartin and Steve Cox. San Diego: Harcourt Brace & Co.
- Lem, Stanisław, e Swirski, Peter. 1997. *A Stanislaw Lem Reader*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Lima e Silva, Jason de. 2022. "Autonomy of the Duplicate Woman and the Seduction of the Strange in Tarkovsky's Solaris – Autonomia Da Mulher Duplicada E Sedução Do Estranho No Solaris, de Tarkovsky". *Estudos Feministas* 30 (2): 1–13. <https://www.jstor.org/stable/48689129>.
- Loska, Krzysztof. 2006. "Lem on Film" in *The Art and Science of Stanislaw Lem*, edited by Peter Swirski, 153–72. McGill-Queen's University Press.
- Loughlin, Gerard. 2009. "The Long Take: Messianic Time in Andrei Tarkovsky's Nostalgia". *Journal for Cultural Research* 13 (3-4): 365–79. <https://doi.org/10.1080/14797580903244753>.
- Marrati, Paola. 2012. *Gilles Deleuze: Cinema and Philosophy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- McFadden, Daniel. 2012. "Memory and Being: The Uncanny in the Films of Andrei Tarkovsky." *Verges: Germanic & Slavic Studies in Review* 1 (1). <https://journals.uvic.ca/index.php/verges/article/view/10846>.
- McSweeney, Terence. 2006. "Sculpting the Time Image: An Exploration of Tarkovsky's Film Theory from a Deleuzian Perspective" in *Through the Mirror: Reflections on the Films of Andrei Tarkovsky*, edited by Óttarsson Thorkell Á and Jónsson Gunnlaugur A, 79–99. Newcastle: Cambridge Scholars Press.

- Menard, David George. 2003. "A Deleuzian Analysis of Tarkovsky's Theory of Time-Pressure, Part 2". Offscreen.com. August 2003. ([https://offscreen.com/view/tarkovsky?/new\\_offscreen/deleuzian\\_pressure2.html](https://offscreen.com/view/tarkovsky?/new_offscreen/deleuzian_pressure2.html).)
- Moss, Yelizaveta Goldfarb. 2022. "ReFocus: The Films of Andrei Tarkovsky" in *Framing the Infinity in Tarkovsky's Nostalgia*, edited by Sergey Toymentsev, 119–33. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Paisley, Livingston. 2006. "Skepticism, Realism, Fallibilism: On Lem's Epistemological Themes" in *The Art and Science of Stanislaw Lem*, edited by Peter Swirski, 117–30. McGill-Queen's University Press.
- Paul, Johnson. 2006. "Subjectivity and Sociality in the Films of Andrei Tarkovsky" in *Through the Mirror: Reflections on the Films of Andrei Tarkovsky*, edited by ÓttarssonThorkell Á and JónssonGunnlaugur A. Newcastle: Cambridge Scholars Press.
- Reeh-Peters, Christine. 2021. *Being and Film*. Cambridge Scholars Publishing.
- Rose, Mark. 1981. *Alien Encounters*. Harvard University Press.
- Rovatti, Pier Aldo. 2019. "Un Tema Percorre Tutta L'opera Di Bergson" in *Il Bergsonismo E Altri Saggi*. Torino: Einaudi.
- Skakov, Nariman. 2012. *The Cinema of Tarkovsky: Labyrinths of Space and Time*. I B Tauris & Co Ltd.
- Suvin, Darko. 1982. "The Open-Ended Parables of Stanislaw Lem and Solaris" in *Solaris*, translated by Joanna Kilmartin and Steve Cox, 212–23. New York: Berkley Books.
- Swirski, Peter. 2006. "Solaris! Solaris. Solaris?" in *The Art and Science of Stanislaw Lem*, edited by Peter Swirski, 172–80. McGill-Queen's Press – MQUP.
- Tarkovskij, Arsenij. 1987. *Sculpting in Time: Reflections on the Cinema*. Austin, Tx: University of Texas Press.
- . 2015. *I Burned at the Feast: Selected Poems of Arseny Tarkovsky*. Translated by Psurtšëv Dmitriř and Philip Metres. Cleveland, Ohio: Cleveland State University Poetry Center.
- Totaro, Donato. 1992. "Time and the Film Aesthetics of Andrei Tarkovsky". *Canadian Journal of Film Studies* 2 (1): 21–30. <https://doi.org/10.3138/cjfs.2.1.21>.
- Toymentsev, Sergey. 2022. "ReFocus: The Films of Andrei Tarkovsky" in *Does Tarkovsky Have a Film Theory*, edited by Sergey Toymentsev, 46–66. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Turovskaya, Maya. 1989. *Tarkovsky: Cinema as Poetry*. London: Faber and Faber.
- Turris, Gianfranco de. 1972. "Solaris, O Dell'Irrazionale" in *Solaris*. Milano: Mondadori.
- Weinstone, Ann. 1994. "Resisting Monsters: Notes on 'Solaris'". *Science Fiction Studies* 21 (2): 173–90. <https://www.jstor.org/stable/4240332>.



*Alessandro Settimo*

## **Destituire la macchina.**

### **Science-fiction e filosofia (Marker, Gilliam, Carpenter)**

**ABSTRACT:** *The present essay focus on three cinematic science-fiction: Chris Marker's La jetée (1962); John Carpenter's They Live (1988); Terry Gilliam's Twelve Monkeys (1995). These three paradigms – implying subtle and ramified relations between dystopia and uchrony – are investigated in the light of the concept of “machine” and “Mac Guffin” plumbed, respectively, by Furio Jesi and Alfred Hitchcock. The thesis of the essay is the following: that science-fiction is a product consubstantial to Capitalism. More: that it is a product that shows dreams and nightmares of Monsieur Le Capital. Or rather: that it is a mythological machine; an ideological dissimulation of reality. It is therefore a question of deconstructing this machine. Not so much in order to trace it back to a primordial substance, but rather – by means of an accelerationist impulse – to bring the functionalism of the machine to completion: by dismissing it and – perhaps – recomposing it otherwise.*

**KEYWORDS:** *Science-fiction; Mac Guffin; Marker; Gilliam; Carpenter.*

### **Science-fiction e filosofia**

Che tra science-fiction e filosofia sussista uno stretto rapporto è indubitabile. Nel presente saggio ci proveremo a indagarlo per tre interposti paradigmi, tutti cinematografici: *La jetée* (1962) di Chris Marker; *They Live* (1988) di John Carpenter; *Twelve Monkeys* (1995) di Terry Gilliam. Cotesti tre paradigmi – che implicano sottili e ramificate relazioni tra distopia e uchronia, presente e passato, asservimento e liberazione – verranno poi a loro volta interpretati ovvero messi alla prova di due griglie concettuali, approntate, rispettivamente, da Furio Jesi e Alfred Hitchcock: i concetti di “macchina” e di “Mac Guffin”. A dimostrare quanto segue: che la science-fiction (con le sue gabbie) è prodotto consustanziale al Capitalismo. Di più: che è prodotto capace di esibire sogni e incubi di *Monsieur Le Capital*. O ancora: che è macchina mitologica, ideologica dissimulazione del reale.

Si tratta conseguentemente di decostruire la macchina. Non tanto per ritornare a una primordiale (e soltanto presunta) sostanza originaria, quant'invece (tramite sofisticato impulso: accelerazionistico) per esaurire, compiere, consumare il funzionalismo della macchina medesima. Per destituirla e – forse – ricomporla altrimenti.

## Soglia I

Il cinema, il visuale – ha scritto una volta Frederic Jameson – sono essenzialmente pornografici. E cioè sboccano in estetiche fascinazioni, irrazionali. Ragionare sulla loro prestazione (per non tradirli), ne diventa un complemento indispensabile, seppure troppo spesso ricusato. Il cinema (e quello fantascientifico in particolare misura) è *quia talis* pornografia per il semplice fatto che ci chiede di guardare al mondo come si trattasse di un corpo nudo. Omettendo, va da sé, proprio l'enorme apparato che rende nudo quel corpo. Parallelamente, la Società – implacabile Idra – viene ammannendoci il quotidiano esperire alla stregua d'un corpo interamente svestito, e visivamente godibile. Anch'essa, tuttavia, dimentica che la realtà circostante è perlopiù composta di artifici; di oggetti umanamente prodotti.

Se un'ontologia potesse darsi – di un universo così fatto: artificiale e enigmatico quanto alle proprie condizioni trascendentali – si tratterebbe senz'altro di una *ontologia del visuale*: “tutti i conflitti di potere e di desiderio devono dunque aver luogo qui, tra la signoria dello sguardo e la ricchezza non limitabile dell'oggetto della visione”<sup>1</sup>. Dimodoché l'unico modo per intendere il cinema, il suo universo visuale, consiste nell'indagarne storicamente, archeologicamente la genesi. Capirne – e carpirne – il funzionamento. Solo un simile tentativo potrà elusivamente mimare (come il cacciatore il cacciato) l'affinarsi o dissolversi dello sguardo cinematografico.

## Twelve Monkeys

Così, supponendo ch'io arrivi in un certo tempo, tutti gli altri esseri mi accompagneranno in quel viaggio e arriveranno insieme in quell'istante. Wells ha misconosciuto queste proposizioni sintetiche a priori nella celebre finzione della sua *Macchina del Tempo*.<sup>2</sup>

Forse in un èvo futuro – talvolta, in questi ansiosi giorni, vien fatto di sognare – gli uomini si ridurranno nel ventre della lor madre Terra, come i loro antichi progenitori, i trogloditi, e la bellezza delle loro città sarà quella di vaste miniere di salgemma, Venezie sotterranee, catacombe e colombari di vivi, perché gli uomini non si fideranno più di costruire alla luce del sole se non le cieche casematte delle loro difese<sup>3</sup>.

Nei suoi saggi intorno al genere letterario della science-fiction (genere proliferato in maniera davvero impressionante almeno a partire dalla seconda

1 Jameson 2003, 3.

2 Alain 2023, 27.

3 Praz 1980, 333.



metà del Novecento), Sergio Solmi<sup>4</sup> rilevava una sorprendente affinità – ovvero somiglianza – tra, appunto, science-fiction da una parte, e letteratura picaresca, spagnola, a cavallo tra Cinque e Seicento, dall'altra. Sia la science-fiction che la tarda letteratura cavalleresca, infatti, divamparono dietro incalzante pressione di due avvenimenti epocali, e affratellati. Cioè a dire, rispettivamente: fine del mondo per ecatombe nucleare, e fine del mondo (cavalleresco) per albergare di nascituro capitalismo. Science-fiction e letteratura picaresca s'accomunano, insomma, sotto il segno della fine. Della fine del mondo.

Meglio: la fine del mondo appare, in cotesti due filoni letterari, l'unica alternativa tanto alla senilità del modo di produzione capitalistico (in ispecie dopo il 1991, dopo la così detta: “fin de l'histoire”<sup>5</sup>), quanto all'aurorale insorgenza di questo stesso modo di produzione. Il capitalismo, ai suoi sanguinosi esordi, lungo il suo certamente non incruento decorso, e sull'orlo micidiale dei suoi postremi rantoli, si presenta dunque come assetto sociale – Benjamin direbbe: “religioso”<sup>6</sup> – che non prevede alternativa alcuna, salvo quella – che alternativa non è – apocalittica:

Il capitalismo è un ambiente naturale nel quale ci muoviamo con la disinvoltura e la naturalezza che connotano la nostra quotidiana esistenza: una manifestazione contro un piano di licenziamenti apparirebbe assurda quanto una manifestazione contro l'abbassamento della temperatura o l'invasione delle cavallette migratorie nel Nord Africa.<sup>7</sup>

Il presente, mentre sussiste e opera il Capitale, è totalitariamente coperto. Passato e futuro non possono darsi che come catastrofi. A questo schema, per dir così, di cronologia politica, corrisponde perfettamente *Twelve Monkeys* (1995) di Terry Gilliam.

Riassumiamone la trama. Nel 1996 un'epidemia falcidia l'umanità; i sopravvissuti si ritirano sotterra, ove si costituisce una sorta di proto-società, al contempo barbarica e tecnologica, soggiogata dagli scienziati. (Tra parentesi: la paccottiglia della tecnologia science-fiction è pienamente anni '90, seppure, a ben riflettervi, sia stilema di qualsivoglia opera fantascientifica: il futuro – sempre segnalato da trasformazioni tecniche o tecnologiche, sovente parallele a un vistoso imbarbarimento dell'uomo – si palesa ognora antiquato, obsoleto). Ripigliando il filo: James Cole viene spedito, con la *Time Machine* di H.G. Wells<sup>8</sup>, dal futuro al passato per scongiurare la detta epidemia (che si presume propiziata da taluni scriteriati, congregati nell'Esercito delle Dodici Scimmie: onde il titolo del film). Naturalmente Cole fallisce. (Peraltro – irrilevante dettaglio – si scopre che l'Esercito suddetto è innocente). Cole muore proprio davanti sé medesimo bambino. Il virus viene liberato.

4 Cf. Solmi 2000.

5 Cf. Kojève 1996; Fukuyama 1992; Derrida 1994.

6 Cf. Benjamin 2013.

7 Houellebecq 2009, 157.

8 Cf. Wells 2017.

Tutto si ripete. Cole infinitamente morirà e altrettanto infinitamente – vivo – si vedrà morire. Perché chi assiste alla propria morte non può morire. In questo senso, è come Cole fosse “Monsieur Le Capital”<sup>9</sup>. Entrambi (Cole, il Capitale), *finché* si vedono morire, non possono morire. Eterno ritorno dell’identico: quando Nietzsche ebbe quest’intuizione (forse sollecitata dalla lettura di Blanqui<sup>10</sup>), pensava alla gabbia d’acciaio del cosmo. Ma Max Weber, qualche decennio dopo, vide più chiaramente che la “gabbia di acciaio”<sup>11</sup> – durissimo acciaio – nella quale siamo confinati, è quella del Capitalismo. Cui le crisi enzimatiche sono consustanziali: il Capitalismo sopravvive proprio perché continuamente muore. Dal suo immoto blocco di cristallo non si può evadere. Non almeno fintantoché si crederà – come gli scienziati e lo stesso Cole credono – che tempo e spazio siano sostanze: siano cioè una specie di rosario dai molti grani, discontinui e puntiformi. Tale concezione della storia implica il pregiudizio – moderno ergo capitalistico – del “Progresso”<sup>12</sup>, della linearità del tempo. La tristemente nota linea del tempo.

La storia, tutt’al contrario, è “costellazione”<sup>13</sup>: non esiste passato (e quindi futuro) che non sia riarticolato e riarticolabile *dal* e *nel* presente. Passato e futuro sono funzioni di quest’ultimo, e non cubi di granito legati assieme da funicelle. Il passato dev’essere costruito, non ricostruito. Non ci sono dati positivi, sostanze appunto, bensì soltanto modalità di funzionamento. Ecco la vera macchina del tempo: *il meccanismo che fa di quel passato il nostro passato, il passato del nostro presente*. Cole e gli scienziati, usando *quella* macchina, scelgono di volere *quel* passato. Scelgono di volere l’eterno ritorno; di fuggire in un sopra o sottomondo atemporale giacché (come Mircea Eliade<sup>14</sup>) *terrorizzati dalla storia*. Dalle sue dinamiche – conflittuali – di azione e reazione, rivoluzione e conservazione<sup>15</sup>. (Un inciso: se Eliade fuggì la storia, per contrario Drieu La Rochelle vi si inabissò<sup>16</sup>).

Gli scienziati detengono il potere: è scontato perciò lo vogliano, quel passato. Cole è invece tetro epigono di tutti coloro – tanti, troppi – che ebbero a sussurrare, come Orson Welles in *The Stranger* (1946): “Io ho soltanto eseguito gli ordini”. (Disse una volta Heinrich Himmler: “C’interessa soltanto una cosa: proiettare nel passato il quadro della nostra nazione quale noi la concepiamo per il futuro”<sup>17</sup>. E di riflesso Brecht, nell’*Arturo Ui*: “Der Schoßen ist fruchtbar noch, aus dem das kroch”<sup>18</sup>).

In altre parole ancora: gli scienziati e Cole vogliono il presente sia – e stia – sotterra. Ed è giustappunto la loro *Time Machine* a fondare, sorreggere prima il Capitale vecchia maniera (*ante* 1996), e poi l’oligarchia scientifica *post* 1996

9 Marx 1980, 943.

10 Cf. Blanqui 2023.

11 Weber 1991, 240.

12 Cf. Nietzsche 1974.

13 Cf. Benjamin 1997.

14 Cf. Eliade 1974.

15 Cf. Starobinski 2001.

16 Cf. Drieu La Rochelle 2017.

17 Jesi 2018, 173.

18 Brecht 1978, 124.

(trasformazione che non ripugna, anzi, in cui pare fisiologicamente sfociare il Capitalismo). Siamo davvero nel §341 della *Gaia scienza* di Nietzsche:

*Il peso più grande.* Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: “Questa vita, come tu ora la vivi e l’hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso. L’eterna clessidra dell’esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della polvere!”. Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immenso, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: “Tu sei un dio e mai intesi cosa più divina?”. Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda per qualsiasi cosa: “Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?” graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovreesti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun’altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello?<sup>19</sup>

Ebbene, in *Twelve Monkeys* il peso più grande è la macchina del tempo degli scienziati e di Cole. Del Capitale. Sarebbe perciò “archeologicamente”<sup>20</sup> sufficiente *costruire la macchina altrimenti* perché il passato del nostro presente divenga tutt’altro: e precisamente quello in virtù del quale il nostro presente cessa di essere inevitabile, necessario, imm modificabile. Dischiudendo così – delicatissimo cimento d’ingegneria emancipativa – altra alternativa, altra possibilità. E lasciando Cole e scienziati annessi in un cantuccio. Inoffensivi ancorché masochisticamente compiaciuti di ripetersi in eterno. Senza più desiderio. E fedeli a quel demone stritolante – o dio, o ultimo suggello – da Nietzsche tersamente profetato.

## Soglia II

Costruire altrimenti la macchina: è quel che fecero i tre monoteismi abramitici: Ebraismo, Cristianesimo, Islam. Tutt’e tre le religioni del Libro, affermandosi, ricostituirono la scansione del tempo. I loro calendari (ergo le loro cronologie) non concordano, infatti. Il 1996 cristiano – a esempio – corrisponde al 1416 dall’Egira. Alcunché di simile fece la Rivoluzione francese (monoteismo secolarizzato).

Comune intento di coteste ricomposizioni cronologiche: stroncare – linearmente – il circolo dell’eterno ritorno dei pagani, dei gentili, degli infedeli. Senonché, per inaggrabile eterogenesi dei fini, il linearismo del monoteismo (e del 1789) si è dimostrato, alla prova storica ossia alla replica dei fatti, un “cattivo Infinito”<sup>21</sup>.

19 Nietzsche 1965, 201-202.

20 Cf. Foucault 1999; Agamben 2008.

21 Hegel 1996, 247.

Un assurdo voltolare il sasso (“il sasso del politico”<sup>22</sup>) di Sisifo. Breve, un eterno ritorno dell’identico appena camuffato. Da qui l’urgenza di sottrarre a coteste macchine del tempo – secolarizzazione della secolarizzazione – il loro evidentissimo segreto: quello della libera riarticolazione di passato, presente, futuro in inedita costellazione, o linea di fuga.

## La jetée

E il passo dei sicari è così leggero / che la vittima a cui si vuol far credere d’essere libera / non li sente.<sup>23</sup>

Il tempo, discesa di fatti minimi; se vi getti dentro un’avventura intensa, lo ingombri e lo scompigli, intorbidi il ritmo, gli togli ogni verità, è una disperazione.<sup>24</sup>

*Eyes Wide Shut* (1999) di Stanley Kubrik sta a *Persona* (1966) di Ingmar Bergman così come, potremmo dire, *Twelve Monkeys* (1995) di Terry Gilliam sta a *La jetée* (1962) di Chris Merker. Se Kubrik infatti ripete la celebre scena del racconto erotico di Bergman mostrandone però il flashback, e interpolando così (con crasso contenuto desiderativo) il vacuo svolgersi della macchina filmica, dal canto suo Gilliam, concretamente giocando col viaggio nel tempo, invero rappresenta quest’ultimo – al contrario di Merker, cui è alieno ogni contentutismo: il che è evidente già nella scelta di girare non un film, bensì un *photo-roman*.

Merker insomma – risolvendosi per altra forma rispetto a quella canonica di Hollywood (cinema come potente macchinario di emissione e diffusione delle figure del desiderio, le quali non dicono solo *cosa* ma anche e soprattutto *come* desiderare) – si cimenta, più che con sequenze o concatenazioni macchiniche, con fluidi proiezioni fenomeni. Immagini. Ora: l’immagine ossessiona. E nulla la distinguerebbe dalla memoria se quest’ultima, a differenza dell’immagine, non fosse solita esibire come segno di riconoscimento delle cicatrici. Le quali solamente restano. Non così le ferite; non così i feritori. Si tratta dunque, dinanzi alle cicatrici, di ricordi o invenzioni? Di passato o presente?

Il protagonista della *Jétée* è sin dal principio ossessionato dall’immagine della morte d’un uomo. (Ma l’immagine non è sempre alcunché di morto, di trascorso?). L’ossedente ricordo della *Jétée* precede di poco la Terza guerra mondiale, quantunque le immagini che la rappresentano siano quelle non – ovviamente – della Terza, ma della Seconda. Come in Gilliam, anche qui il futuro è reso, veicolato tramite il passato: il ricordo sicché è indistinto dall’avvenire, e l’immagine dalla memoria. L’ipogeo abitato dai sopravvissuti all’ecatombe nucleare coincide con una discesa agli inferi nel recente passato. Il medico è Mengele; i suoi assistenti

22 Raimondi 1972, 165-172.

23 Pasolini 2016, 62.

24 Bontempelli 2020, 133.

sussurrano in tedesco; le torture sono quelle dei lager. Gli occhiali dei carnefici consentono di vedere di più. Oppure coprono la vista?

Il dottor Frankenstein – Mengele, s'è detto per intenderci – è *l'homme sans passions*. Ovvero *l'oeil vivant*. Parimenti al barone di Wolmar ne *La Nouvelle Héloïse* di Rousseau<sup>25</sup>. (Wolmar d'altronde è precursore, al contempo, di Marx e di Dostoevskij: del primo, laddove afferma che la devozione è l'oppio dell'anima; del secondo, allorché scopriamo che è ateo russo totalitario come Šigalëv). Per il dottore senza passioni, tutto è perduto. Resta solo il legame con il tempo. Che occorre bucare affinché passato e futuro soccorrano il presente. Ma come si buca il tempo? Non ovviamente con una triviale macchina *à la Wells*; bensì con la capacità di immaginare (*imaginer*) o sognare (*rêver*) un altro tempo. Un tempo altro. Cotesto solamente significa viaggiare nel tempo. E cioè immaginarlo o sognarlo di nuovo, così che ricordo e immagine interreagiscano. Beninteso: la cicatrice c'è, e non scompare. I ricordi – siccome le ore – *vulnerant*. Sono appunto ferite prima, cicatrici poi. E l'ultimo ricordo – l'ultima ora – *necat*.

(La morte, d'altra parte, è segno vulnerante per antonomasia. La polizia dei sogni scova puntualmente il protagonista. E infine lo uccide).

Chi viaggia nel tempo – onde, forse, gli occhiali degli aguzzini – deve coprire gli occhi fisici e sgranare quelli della mente. Viaggiare nel tempo equivale propiziare l'affioramento di immagini, ricordi, nel museo della memoria. Equivale quindi un rimescolamento iconico, mnestico. Il protagonista riconosce quello che cerca (paradigma: l'anamnesi di Platone) poiché gli è noto fin dall'inizio. Ricostruire il passato collima con la tessitura di felici attimi senza tempo; avulsi dalle onde temporali. Con la spazializzazione di Cronos (*zum Raum wird hier die Zeit*). Ossia con la sua immaginificazione. Il protagonista non sa mai davvero se incontra, se sogna, se inventa la donna che ama. E se la proiezione nel passato (la decifrazione quasi venatoria delle tracce) è finanche riflesso *dal* o divinazione *del* futuro, ci sarà allora tra di essi (cioè tra passato, futuro) non tanto un'immagine a mediare, quanto invece una risonanza. E finché questa (la risonanza) permane, anche quella (l'immagine) apparirà come *souvenir d'un temps deux fois vécu*.

Frattanto nel campo di concentramento – nel sottosuolo – si cattura la “nuda vita”<sup>26</sup>, che diventa strumento oggetto cosa. Se ne catturano le immagini, piegate in un secondo tempo alle aspettative delle SS. Per questa ragione il protagonista viaggia anche nel futuro. Agli uomini dell'avvenire, nondimeno, egli non chiede quel che sarà: chiede la restituzione della propria infanzia, del passato. Impossibile restituzione. Dal tempo non si evade. Il ricordo ossessionante del protagonista si svelerà, alla fine, ricordo della propria morte: ricordo della fine significa infatti fine del ricordo.

(Il vero campo di concentramento è il tempo. La sua polizia – è onnipotente).

25 Cf. Rousseau 1992; Starobinski 1982.

26 Cf. Agamben 1995.

## Soglia III

I torturatori de *La jetée* indossano degli occhiali. Sono gli stessi che John Nada troverà in un vecchio magazzino abbandonato. Vittime e carnefici hanno da fare con le stesse lenti. Sarebbe ora di infrangerle; o di farle molare da Spinoza.

## They Live

Quanto più lo sguardo si fissa su quel contenuto (per affermarne o per negarne l'esistenza), esso si distoglie dalle modalità di funzionamento dei meccanismi della macchina.<sup>27</sup>

Essere GOVERNATI, significa essere, a ogni operazione, a ogni transazione, a ogni movimento, annotati, registrati, inventariati, sottoposti a tariffa, bollati, squadriati, quotati, brevettati, licenziati, autorizzati, postillati, ammoniti, ostacolati, riformati, raddrizzati, corretti. Significa, dietro il pretesto dell'utilità pubblica, e in nome dell'interesse generale, essere utilizzati, messi all'opera, taglieggiati, sfruttati, monopolizzati, sottoposti a concussione, spremuti, ingannati, derubati; poi, alla minima protesta, alla prima parola di lamentela, repressi, emendati, vilipesi, vessati, braccati, malmenati, caricati di botte, disarmati, randellati, imprigionati, fucilati, mitragliati, giudicati, condannati, deportati, sacrificati, venduti, traditi, e per finire, gabbati, scherniti, oltraggiati, disonorati. Ecco il governo, ecco la sua giustizia, ecco la sua morale.<sup>28</sup>

Vi è una lettura scontata di *They Live* (1988) di John Carpenter. Il protagonista John Nada (*nada* in spagnolo vale "nulla": ergo John come il reietto, l'uomo a una dimensione di tutto deprivato, sfruttato; ma Nada era anche il nome del nichilista dostoevskiano nell'*État de siège* di Albert Camus<sup>29</sup>) scopre dei peculiari occhiali – gli occhiali marxiani della critica all'ideologia – e con essi riesce a distruggere il radiosegnale (il supplemento fantasmatico sovrapposto al reale) che opacizza e dissimula l'ingiustizia; l'invisibile dittatura.

D'accordo. Sussiste però un problema: i responsabili della dittatura, nel film, sono degli alieni. Dei cadaveri, dei morti viventi. Sono dunque assolutamente inumani. Gli alieni – chiamiamoli, i nazisti – non appartengono alla specie umana. Quest'ultima, semplicemente vi collabora. È meramente complice. Ecco l'abbaglio. Perché gli alieni invero non esistono. Il macchinario che distorce, mistifica, deforma la realtà non è affatto opera aliena. *Viceversa, gli alieni sono un prodotto – forse l'eminente – del macchinario.* Sono una proiezione inconsistente, un sovrappiù impalpabile emanato dalla macchina degli uomini-complici. Giacché esistono solo loro: i complici. Giacché non vi è se non la Macchina, ossia il cieco

27 Jesi 2008, 154.

28 Proudhon 1851, 341.

29 Cf. Camus 2018.

funzionamento d'una Società – che sulla scorta di Platone, Simone Weil chiamava: “Grosso Animale”<sup>30</sup> – ove tutti sono complici, e nessuno colpevole. Ove tutti sono grigi, e nessuno nero. La figura del Colpevole, della Testa del Leviatano, è miraggio depistante, generato dalla sopraddetta macchina. Meglio: è miraggio studiatamente prodotto a che sia colpito (e il rosso così collima con il nero) da sprovveduti rivoluzionari. I quali, per conseguenza, vengono a questo modo fagocitati da quella stessa macchinazione sociale che al postutto li usa affinché ogni cosa e cioè nulla – gattopardescamente – cambi. (Adorno: “Superamenti [...] sempre peggiori di ciò che viene superato”<sup>31</sup>). Il miraggio in questione, per dire altrimenti, svolge il servizio di diversivo, di manichino di paglia. Se si colpisce – a vuoto, poiché non c'è – la Testa del Leviatano, allora la macchina leviatanica dei complici (costituita *esclusivamente* da complici) continuerà a girare in folle. Insaziata. Riconoscere che Essi Vivono è miope tentativo di emancipazione; significa appuntare il furore critico su contenuti; su qualcosa di contenutistico.

Ma i contenuti sono effetti, prestazioni della macchina. Un John Nada che veramente intenda farla finita con l'ideologia dovrebbe per contrario smontare o inceppare la macchina dei complici, la quale sempre resusciterà una volta abbattuti gli (inesistenti) alieni. Inseguire e sparare a essi – agli alieni – significa accettare lo *status quo*. Significa mancare il bersaglio. Detto più perspicuamente: significa non capire che il bersaglio è inesistente. Che è fatamorgana partorita dalla macchina. Il bersaglio autentico sarà dunque quello stesso meccanismo che ingenera i bersagli. E pertanto: non colpire i bersagli, ma destituire i presupposti macchinistici che li inastano.

Come fare? Forse non conviene indossare gli occhiali. (Che infatti si lasciano sfuggire i complici; non li riconoscono). Gli occhiali – anch'essi – sono costituenti, pezzi della macchina; ingranaggi che allestiscono il secolare, dualistico equivoco superficie-profondità. Ora: come divinò due secoli orsono e suo malgrado il Nicastro di Nievo<sup>32</sup>, ogni dualismo è componente essenziale al funzionamento generale della Società. Funzionamento propriamente metafisico (vero-falso, realtà-illusione, essere-dovere, ecc.) al quale consegue, peraltro e sistematicamente, la violenza dell'imporre gli occhiali agli altri (nella fattispecie, a Frank Armitage): violenza parallela a quella degli alieni. E dilemma già platonico, sindrome già “siracusana”<sup>33</sup>: forzare gli altri alla libertà, è gesto liberticida: l'errore, appunto, del comunismo otto e novecentesco. La vita, la felicità, sono fuori di questo Uno-Due. Di questo “old tandem”<sup>34</sup>, direbbe Beckett. Smettere di pedalare: ecco la strategia. Le tattiche, invece, sono consegnate alla nostra individuale esperienza. Al nostro sperimentale sopravvivere nel mondo.

30 Weil 2014, 128; Weil 1993, 148.

31 Adorno 1970, 344.

32 Cf. Nievo 2024.

33 Cf. Blumenberg 2009.

34 Beckett 1981, 40.

## Soglia IV

A proposito della strategia. Denominiamola, seguendo il dottor Faustroll: “patafisica”<sup>35</sup>. Strategia perciò epifenomenica – se si intende per epifenomeno quel che s’aggiunge, a lato, del fenomeno. La scienza patafisica è quella scienza che si somma – ch’è fuori rispetto – alla metafisica. La scienza delle soluzioni immaginarie.

## Mac Guffin

And now I see with my eye serene / The very pulse of the machine.<sup>36</sup>

Una macchina, un veicolo da cui si esca diversi da come si è entrati.<sup>37</sup>

Non appena Truffaut chiede a Hitchcock, durante la loro celebre conversazione-intervista, cosa sia il Mac Guffin, riceve questa risposta:

È una scappatoia, un trucco, un espediente; in America si direbbe un *ginmick*. Allora, ecco tutta la storia di Mac Guffin. Lei sa che Kipling scriveva spesso dei racconti sulle Indie e sugli inglesi che lottavano contro gli indigeni lungo la frontiera dell’Afghanistan. In tutte le storie di spionaggio scritte in questa atmosfera, c’era sempre il furto della pianta della fortezza. Questo era il Mac Guffin. Mac Guffin è dunque il nome che si dà a questo tipo d’azione: rubare... delle carte, rubare... dei documenti, rubare... un segreto. La cosa non è importante in se stessa e i logici hanno torto a cercare la verità nel Mac Guffin [...]. Ora, da dove viene il termine Mac Guffin? Ricorda un nome scozzese e si può immaginare una conversazione tra due uomini su un treno. L’uno dice all’altro: “Ah quello, è un Mac Guffin”. Allora il primo: “Che cos’è un Mac Guffin?”. L’altro: “È un marchingegno che serve per prendere i leoni sulle montagne Adirondak”. Il primo: “Ma non ci sono leoni sulle Adirondak”. Allora l’altro conclude: “Allora, non è un Mac Guffin”. Questo aneddoto ti fa capire che in realtà il Mac Guffin non è niente.<sup>38</sup>

Il Mac Guffin è puro niente che tuttavia genera effetti. È macchina vuota che nonpertanto funziona e fa funzionare. È *plot device*: meccanismo narrativo. (E sappiamo bene quanto i “devices make everyone pliant”<sup>39</sup>). Secondando Hitchcock, potremmo inoltre definire il Mac Guffin come quel mezzo mobile, quel motore virtuale, pretestuoso all’intrigo, che imprime (sebbene privo di significato) dinamica alla stasi della trama (della storia), producendo così relazioni azioni simboli. Taluni esempi cinematografici: Rosebud in *Citizen Kane* (1941) di Orson Welles; il falcone maltese (*the stuff that dreams are made of*) appunto in *The Maltese*

35 Cf. Jarry 1984.

36 Gill 2010, 219.

37 Jünger 2006, 17.

38 Truffaut 2014, 112.

39 De Lillo 1989, 91.



*Falcon* (1941) di John Huston; gli occhiali in *They Live* (1988) di John Carpenter; le valigette, rispettivamente, in *Kiss Me Deadly* (1955) di Robert Aldrich e in *Pulp Fiction* (1994) di Quentin Tarantino; l'orecchio mozzo in *Blue Velvet* (1986) di David Lynch; nonché la scatola e la chiave blu in *Mulholland Drive* (2001), sempre di Lynch (oggetti di cui lo stesso Lynch ebbe a dire: "Non ho la più pallida idea di che cosa siano"<sup>40</sup>).

Se dal cinema passassimo alla letteratura, altrettanti Mac Guffin potremmo rilevare. Limitiamoci a due esempi. Il primo è forse il più antico, il più originario: il ratto di Elena nell'*Iliade*. Scriveva Simone Weil in *Ne recommençons pas la guerre de Troie*:

I Greci e i Troiani si massacrarono tra loro per dieci anni a causa di Elena. Nessuno di loro, salvo il soldato e amante Paride, teneva in minima considerazione Elena; tutti concordavano nel deplorare che ella non fosse mai nata. La sua persona era così manifestamente sproporzionata rispetto a quella gigantesca guerra che agli occhi di tutti costituiva semplicemente il simbolo dell'autentica posta in gioco. Ma l'autentica posta in gioco, nessuno la definiva, né poteva essere definita: perché non esisteva.<sup>41</sup>

Il secondo (moderno) è invece lo Smeraldo nell'omonimo romanzo di Mario Soldati<sup>42</sup>. Tale Smeraldo – del resto falso, siccome il falcone maltese – dà abbrivio all'intreccio romanzesco; il quale in chiusa, proprio in quanto viaggio nel tempo, si scopre addirittura sogno, e cioè scrittura. Per Soldati – in altre parole – viaggio nel tempo, scrittura, sogno si indeterminano. Come il sogno produce il futuro elaborando il vissuto passato, così la scrittura produce l'avvenire trasfigurando l'esperienza; alimentandosene. Questa la prima "trovata" del romanzo (o meglio: del "gioco") di Soldati. E soggiunge Pasolini, in una tempestiva e lucidissima recensione de *Lo smeraldo*, poi acclusa a *Descrizioni di descrizioni*:

La seconda grande trovata del gioco è l'invenzione dell'"incognita" Smeraldo: esso è un simbolo: ma di che cosa? Di tutto e di nulla (come si dovrà constatare alla fine del libro). Esso è un simbolo e basta. Ha la funzione pura del simbolo. Ed è quindi a disposizione di ogni realtà simbolizzabile. Se si trattasse di un gioco di carte, lo Smeraldo sarebbe una carta X: che però non avrebbe, potenzialmente, come il jolly, il valore di tutte le altre carte, impersonalmente e magicamente: esso avrebbe la funzione di prendere o di dare significato ai vari successivi contesti di carte in cui si trova. La vera suspense di questo libro, appunto ad altissima suspense, consiste nei vari significati simbolici immaginari che assume nelle varie fasi del racconto lo Smeraldo. Lo straordinario è però che questo Smeraldo, che ha una funzione di puro schema, di significato potenziale, e che dovrebbe quindi presentarsi come forma astratta, è al contrario oltremodo concreto, carico di significatività [...]. Ma infine non importa niente che sia simbolo di qualcosa. È il simbolo della simbolicità.<sup>43</sup>

40 Lynch 2008, 127; cf. Žižek 2011.

41 Weil 1960, 257.

42 Cf. Soldati 2018.

43 Pasolini 1999, 2178.

Smeraldo – dunque – come macchina jesiana. Come Mac Guffin. Come incognita insatura (del pari alla funzione in Frege<sup>44</sup>), simbolo di tutto e di nulla, puro schema concretamente significante: simbolo della simbolicità. Husserl direbbe – *Etwas überhaupt*. Lo Smeraldo, a misura che si rivela macchinico, cioè segno inconsistente e a tutto applicabile, si dimostra oltretutto (meglio: addirittura) *alter ego* del linguaggio: del concatenarsi meramente sintattico dei suoi significanti.

Ma torniamo alla valigetta (*briefcase*) di *Pulp Fiction*. Se le *gabbie* sono elemento costitutivo – narrativo, anzi – del Capitale, le *valigette* – che sono più numerose della *gabbie* – si presentano allora (all’Anarca, al Grande Solitario<sup>45</sup>) come espediente o marchingegno per sottrarsi alla Grande Narrazione Neoliberale, al Nuovo Spirito del Capitalismo<sup>46</sup>. Ora: in molti hanno notato l’allusiva somiglianza tra la valigetta di Tarantino e quella di Aldrich<sup>47</sup>. È stato detto che tale oggetto (la valigetta) è “in definitiva qualsiasi cosa in termini narrativi, esattamente come il Mac Guffin di Hitchcock”<sup>48</sup>. Potrebbe contenere alcunché di segreto, d’innominato. Di sublime. (Tim Roth nell’ultimo episodio di *Pulp Fiction* dice: “so beautiful”). Ma forse non è importante soffermarsi sul contenuto della valigetta. Esso è o non è: non si sa. “Ci non-è”<sup>49</sup> suggerirebbe Jesi (ricalcando in negativo l’“esserci”<sup>50</sup> di Heidegger). A vero dire, ciò che più importa conoscere è l’insieme delle relazioni macchiniche, dei funzionamenti, degli effetti prodotti dalla valigetta. È quest’ultima a generare tutte le trame, le vicende, i rapporti tra i personaggi. La valigetta è una *macchina narrativa*. Una genuina *macchina temporale*. Spazi e tempi, contiguità e lontananze, progressioni e arretramenti, sono da essa liberamente combinati e collegati. Chi l’afferra, riarticola lo spazio-tempo.

## Soglia V

Gilles Deleuze usava contrapporre alla “macchinazione capitalistica” la “potenza schizoide”<sup>51</sup>. Ma schizoide è finanche il capitalismo. Costatato, Deleuze provò sicché a lanciarsi nell’accelerazionismo. A portare a esasperazione – schizoide – lo stesso capitalismo. Tentativo che, spesso, non ha portato se non allo sfacelo. Eccoci alla soglia ultima del pensiero: allo scoglio contro cui ha fatto naufragio tutto il Novecento. È indubbio, per altro verso, che proprio da qui il XXI secolo debba ricominciare a pensare. Ormai alle spalle la nefasta dialettica tra potere costituito e costituente, si tratta di “destituire”<sup>52</sup>: *di far sì che la critica non si rovesci in clinica*.

44 Cf. Frege 2002.

45 Cf. Jünger 1990.

46 Cf. Donaggio *et al.* 2023; Lallement 2022; Dejours 2021; Linhart 2021; Boltanski e Chiapello 2014.

47 Gallafent 2014, 46; Groth 1997, 188; Polan 2000, 20; Barnes e Hearn 1996, 85.

48 Gormley 2005, 125.

49 Cf. Jesi 1996.

50 Heidegger 1976, 64.

51 Cf. Deleuze e Guattari 2002.

52 Cf. Agamben 2014.

Cioè di disgregare le farraginose macchine (*Twelve Monkeys*), le poliziesche gabbie (*La jetée*), gli opacizzanti occhiali (*They Live*) del Capitale; afferrando valigette o Mac Guffin; immaginando e ricomponendo il tempo – futuro, presente, passato – in guise radicalmente inedite. (Non cronologiche, bensì eoniche<sup>53</sup>). Ci stiamo riuscendo? Non sembra. Ma questa è la bottiglia dal cui collo dobbiamo uscire. E non per far granché fuori di cotesta bottiglia, sia chiaro. Uscire – ancora un'uscita dalla caverna, in effetti – significa rendersi la vita possibile. Il che Spinoza compendia in una sola parola: letizia.

## Bibliografia

Adorno, Theodor W. 1970. *Dialettica negativa*. Tr. it. di Carlo Alberto Donolo. Einaudi: Torino.

Agamben, Giorgio. 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi: Torino.

———. 2008. *Signatura rerum. Sul metodo*. Bollati Boringhieri: Torino.

———. 2014. *L'uso dei corpi*. Neri Pozza: Vicenza.

———. 2024. *La lingua che resta. Il tempo, la storia, il linguaggio*. Einaudi: Torino.

Alain. 2023. *Lettere a Sergio Solmi sulla filosofia di Kant*. A cura di Alessandro Settimo. Robin: Torino.

Barnes, Alan, e Hearn, Marcus, a cura di. 1996. *Tarantino A to Zed. The Films of Quentin Tarantino*. Batsford: London.

Beckett, Samuel. 1980. *Ill Seen Ill Said*. Grove Press: New York 1981.

Benjamin, Walter. 1997. *Sul concetto di storia*. A cura di Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti. Einaudi: Torino.

———. 2013. *Capitalismo come religione*. A cura di Carlo Salzani. Il Melangolo: Genova.

Blanqui, Auguste. 2023. *L'eternità viene dagli astri*. Tr. it. di Raffaele Fragola. Adelphi: Milano.

Blumenberg, Hans. 2009. *Uscite dalla caverna*. Tr. it. di Martino Doni. Medusa: Milano.

Boltanski, Luc, e Chiapello, Ève. 2014. *Il nuovo spirito del capitalismo*. Tr. it. di Mattia Schianchi. Mimesis: Milano-Udine.

Bontempelli, Massimo. 2020. *Gente nel tempo*. Utopia: Milano.

Brecht, Bertolt. 1978. *Der aufhaltsame Aufstieg des Arturo Ui*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Camus, Albert. 2018. *Tutto il teatro*. Tr. it. di Vito Pandolfi, Camilla Diez e François Ousset. Bompiani: Milano.

Dejours, Christophe. 2021. *L'ingranaggio siamo noi. Lavoro e banalizzazione dell'ingiustizia sociale*. A cura di Enrico Donaggio. Mimesis: Milano-Udine.

53 Cf. Agamben 2024.

- Deleuze, Gilles, e Guattari, Félix. 2002. *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*. Tr. it. di Alessandro Fontana. Einaudi: Torino.
- De Lillo, Don. 1989. *Running Dog*. Vintage Contemporaries: New York.
- Derrida, Jacques. 1994. *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*. Tr. it. di Gaetano Chiurazzi, Raffaello Cortina: Milano.
- Donaggio, Enrico, Cairo, Mariagrazia, e Rose, José, a cura di. 2023. *Lavoro e libertà?*. Tr. it. di Ginevra Scarcia e Alessandro Settimo. Mimesis: Milano-Udine.
- Drieu La Rochelle, Pierre. 2017. *Racconto segreto. Diario 1944-1945. Esordio*. Tr. it. di Alfredo Cattabiani. SE: Milano.
- Eliade, Mircea. 1974. *Il mito dell'eterno ritorno*. Tr. it. di Giovanni Cantoni. Rusconi: Milano.
- Foucault, Michel. 1999. *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*. Tr. it. di Giovanni Bogliolo. Rizzoli: Milano.
- Frege, Gottlob. 2002. "Che cos'è una funzione?", in *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco (1830-1930)*, Stefano Poggi, a cura di. Unicopli: Milano.
- Fukuyama, Francis. 1992. *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Tr. it. di Delfo Ceni. Rizzoli: Milano.
- Gallafent, Edward. 2014. *Quentin Tarantino*. Routledge: London-New York.
- Gill, Stephen, a cura di. 2010. *William Wordsworth*. Oxford University Press: Oxford-New York.
- Gormley, Paul. 2005. *The New-Brutality Film. Race and Affect in Contemporary Hollywood Cinema*. Intellect: Bristol-Portland.
- Groth, Gary. 1997. "A Dream of Perfect Reception: The Movies of Quentin Tarantino" in *Commodify Your Dissent. Salvos From the Baffler*, edited by Thomas Frank and Matt Weiland. Norton: New York-London.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1996. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. A cura di Vincenzo Cicero. Rusconi: Milano.
- Heidegger, Martin. 1976. *Essere e tempo*. Tr. it. di Pietro Chiodi. Longanesi: Milano.
- Houellebecq, Michel. 2009. *La possibilità di un'isola*. Tr. it. di Fabrizio Ascari. Bompiani: Milano.
- Jameson, Frederic. 2003. *Firme del visibile. Hitchcock, Kubrick, Antonioni*. Tr. it. di Daniela Turco. Donzelli: Roma.
- Jarry, Alfred. 1984. *Gesta e opinioni del dottor Faustroll, patafisico*. Tr. it. di Claudio Rugafiori. Adelphi: Milano.
- Jesi, Furio. 1996. *Lettura del "Bateau ivre" di Rimbaud*. Quodlibet: Macerata.
- . 2008. *Mito*. Arago: Torino.
- . 2018. *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*. A cura di Andrea Cavalletti. Nottetempo: Milano.

- Jünger, Ernst. 1990. *Il trattato del ribelle*. Tr. it. di Francesco Bovoli. Adelphi: Milano.
- . 2006. *Avvicinamenti. Droghe ed ebbrezza*. Tr. it. di Chiara Sandrin e Ugo Ugazio. Guanda: Milano.
- Kojève, Alexandre. 1996. *Introduzione alla lettura di Hegel*. A cura di Gian Franco Frigo. Adelphi: Milano.
- Lallement, Michel. 2022. *Un desiderio di eguaglianza. Vivere e lavorare nelle comunità utopiche concrete*. Tr. it. di Ginevra Scarcia e Alessandro Settimo. Mimesis: Milano-Udine.
- Linhart, Danièle. 2021. *La commedia umana del lavoro. Dal taylorismo al management neoliberale*. Tr. it. di Ginevra Scarcia e Alessandro Settimo. Mimesis: Milano-Udine.
- Lynch, David. 2008. *In acque profonde. Meditazione e creatività*. Tr. it. di Michela Pistidda. Mondadori: Milano.
- Marx, Karl. 1980. *Il capitale. Critica dell'economia politica*. Vol. III, t. 2. Tr. it. di Maria Luisa Boggeri. Editori Riuniti: Roma.
- Nietzsche, Friedrich. 1965. *Idilli di Messina, La gaia scienza e Frammenti postumi (1881-1882)*. Tr. it. di Ferruccio Masini e Mazzino Montinari. Adelphi: Milano.
- . 1974. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Tr. it. di Sossio Giametta. Adelphi: Milano.
- Nievo, Ippolito. 2024. *Il barone di Nicastro*. A cura di Simone Ganesini. Efesto: Roma.
- Pasolini, Pier Paolo. 1999. *Saggi sulla letteratura e sull'arte*. Vol. II. A cura di Walter Siti e Silvia De Laude. Mondadori: Milano.
- . 2016. *Teatro 1. Calderón, Affabulazione, Pilade*. Garzanti: Milano.
- Polan, Dona. 2000. *Pulp Fiction*. BFI: London.
- Praz, Mario. 1980. *Voce dietro la scena. Un'antologia personale*. Adelphi: Milano.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1851. *Idée générale de la révolution au XIX<sup>e</sup> siècle. Choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle*. Garnier: Paris.
- Raimondi, Ezio. 1972. *Politica e commedia. Dal Beroaldo al Machiavelli*. Bologna: il Mulino.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1992. *Giulia o la nuova Eloisa*. Tr. it. di Piero Bianconi. Rizzoli: Milano.
- Soldati, Mario. 2018. *Lo smeraldo*. Bompiani: Milano.
- Solmi, Sergio. 2000. *Letteratura e società. Saggi sul fantastico, La responsabilità della cultura, Scritti di argomento storico e politico*. A cura di Giovanni Pacchiano. Adelphi: Milano.
- Starobinski, Jean. 1982. *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*. Tr. it. di Rosanna Albertini. Il Mulino: Bologna.
- . 2001. *Azione e reazione. Vita e avventure di una coppia*. Tr. it. di Carmelo Colangelo. Einaudi: Torino.
- Truffaut, François. 2012. *Il cinema secondo Hitchcock*. Tr. it. di Giuseppe Ferrari e Francesco Pititto. Il Saggiatore: Milano.

Weber, Max. 1991. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Tr. it. di Anna Maria Marietti. Rizzoli: Milano.

Weil, Simone. 1960. *Écrits historiques et politiques*. Gallimard: Paris.

———. 1993. *Quaderni, IV*. A cura di Giancarlo Gaeta. Adelphi: Milano.

———. 2014. *La rivelazione greca*. A cura di Maria Concetta Sala e Giancarlo Gaeta. Adelphi: Milano.

Wells, Herber George. 2017. *La macchina del tempo*. A cura di Michele Mari. Einaudi: Torino.

Žižek, Slavoj. 2011. *David Lynch. Il ridicolo sublime*. Tr. it. di Damiano Cantone e Lorenzo Chiesa. Mimesis: Milano-Udine.

Federica Castelli

## Più grande, più lento di qualsiasi impero. Le alterità inassimilabili dell'immaginazione politica femminista

ABSTRACT: *From Ursula K. Le Guin's Vaster Than Empires and More Slow (1971), the paper focuses on the issue of relationship to otherness from a philosophical and political perspective, taking into account its characters – specifically Harfex, the biologist, and Osden, the “empath” – in dialogue with feminist theorists such as Irigaray, Cavarero, Butler, Haraway, among others. On the one hand, we find a dichotomous vision of difference rooted in confrontation, categorization, hierarchization (and hence oppression and exploitation); on the other hand, we find otherness as interdependence and connection: a tactile, mucosal, not pacified relationship that is not anthropocentric, nor rational, and recognizes agency in otherness. A situated and embodied dynamic that is never given in advance. Together with Osden we will explore the possibility of empathy as a form of truth, and, linking up to Le Guin's Earthsea saga and The Dispossessed, we will highlight two different modes of power-knowledge production: on one side, knowledge as organization, classification, and anthropocentric reduction to human perspective; on the other, knowledge as intimacy, equilibrium, connection, and unassimilability of the other.*

KEYWORDS: *Feminist Theory; Feminist Speculative Fiction; Ursula K. Le Guin; Interdependency; Ambiguous Utopias.*

*Siamo figli del racconto. Ognuno di noi lo è.<sup>1</sup>*

### Immaginare è un atto politico

“Il confine tra fantascienza e realtà sociale è un'illusione ottica”, scriveva Donna Haraway nel 1985<sup>2</sup>. Il termine *fantascienza*, infatti, così come *science fiction*, sembrerebbe coniugare due mondi apparentemente inconciliabili – tra scienza e finzione, fatti e immaginazione, ragione e sentimento – anche se

1 Atwood 2022, 36

2 Haraway 2018, 40.

talvolta, come ha sottolineato Margaret Atwood, ponendoli non in equilibrio tra loro, quanto piuttosto uno a detrimento dell'altro<sup>3</sup>. Eppure, anche la politica sembra a sua volta congiungere, in maniera imprevedibile e contingente, questi ambiti apparentemente così distanti. Da una parte le verità di fatto: quelle che, ha spiegato Arendt, costituiscono la tessitura del reale, e che sono la base per l'azione politica<sup>4</sup>. Verità delicatissime, nate dalla contingenza, che si distinguono dalla granitica necessità delle verità razionali, di Ragione, indiscutibili, perenni, universali, pericolose, totalitarie. Dall'altra, l'immaginazione, una facoltà a prima vista opposta alla materialità del reale, eppure anch'essa, sempre seguendo Arendt, profondamente politica<sup>5</sup>. L'immaginazione, infatti, è un atto politico. Immaginare è un gesto radicale, di apertura dell'altrimenti, di possibilità. È una trascendenza rispetto al già dato, che porta il contingente e l'alterità al centro della scena dell'azione condivisa. Al tempo stesso, va sottolineato come lo stesso attivismo e le pratiche politiche siano gesti di apertura e slancio per un altrimenti rispetto a ciò che è dato. Così, come l'attivismo è una forma di immaginazione, l'immaginazione può essere una forma di attivismo.

L'attivismo si basa sempre su un presente difficile, che richiede soluzioni immediate, a breve termine, per arrivare tutti al giorno di resistenza successivo; in questa lotta per i frammenti di terra, ciò che si rischia di perdere è la visione di un mondo migliore [...] L'immaginazione non è solo un prerequisito della prassi: è la prassi stessa. La possibilità di sognare, lungi dall'essere una pratica nemica e contraria all'azione, viene ricondotta alla prassi urgente dell'attivismo politico, e riportata in una posizione di rilievo e rispetto.<sup>6</sup>

Immaginare è rivoluzionario, è politico, alimenta il desiderio di comunità e di relazioni sociali che fonda lo spazio della politica. "Politica" va in questo senso intesa in modo ampio e incarnato, così come i femminismi l'hanno indicata: spazio debordante le istituzioni, il governo, la sovranità, i processi e le procedure; spazio plurale e condiviso di relazione, dialogo, pratiche, cambiamento<sup>7</sup>.

Il rapporto stretto tra narrazione e politica è divenuto centrale in numerose analisi teorico-politiche, che hanno analizzato le forme e gli effetti sociali dell'*alleanza inquieta* tra linguaggio, politica e potere<sup>8</sup>. Le narrazioni ci aiutano a conoscere, a orientarci nel mondo, suggerendoci il senso e il significato da attribuire alle nostre esperienze; sono "parte dell'intelaiatura di cui è composto il nostro mondo", poiché danno forma al modo in cui interpretiamo la nostra vita che avanza<sup>9</sup>. Inoltre, lo stretto rapporto tra corpi e immaginari<sup>10</sup> mostra chiaramente come le narrazioni,

3 Atwood 2022, 23.

4 Arendt 2004.

5 Arendt 2006.

6 Cross 2020, 90-91.

7 Cf. Diotima 2009.

8 Cf. Giardini 2011.

9 Alder 2020, VII.

10 Tursi 2018.



e le contronarrazioni, abbiano effetti concreti e visibili sul nostro modo di stare al mondo, assieme. Per questo motivo, aprire varchi in queste narrazioni attraverso l'immaginazione contribuisce di fatto a smagliare la fitta rete di relazioni, gerarchie e aspettative sociali che ci circondano, creando e liberando spazi di libertà per quei vissuti che ci sono e che verranno<sup>11</sup>.

In secondo luogo, la liberazione, spiegava Donna Haraway nel suo *Un manifesto per cyborg*, “si fonda sulla costruzione della coscienza, sull'assunzione immaginativa dell'oppressione e quindi della possibilità<sup>12</sup>”. Perché in fondo, come spiega Ursula K. Le Guin, l'autrice del racconto su cui si concentra questo saggio, “come hanno affermato le grandi menti scientifiche, e come tutti i bambini e le bambine fanno, è soprattutto grazie all'immaginazione che acquisiamo percezione, compassione e speranza<sup>13</sup>”. La fantascienza, in quanto narrazione di possibili alternativi, ci permette allora di riguadagnare nel quotidiano quella prospettiva sul futuro che le condizioni attuali – delle forme politiche, comunicative, il contesto economico, le forme del lavoro – sembrano talvolta precluderci. Le forme del nostro vivere in società, i ritmi che le segnano, sembrano inconciliabili con la possibilità di immaginare, e radicalmente cambiare, ciò che ci circonda.

Inoltre, per quanto apparentemente controintuitivo, la fantascienza contribuisce a produrre uno sguardo critico e radicato nel presente. Mettere a lavoro l'immaginazione, creare nuovi mondi possibili è infatti uno strumento di analisi, e non una fuga dalla realtà. Permette di centrare lo sguardo sulle dinamiche di potere e i loro effetti nel presente<sup>14</sup>. La fantascienza, in questo senso, mette al centro i conflitti che attraversano la società: non li anticipa, piuttosto li condensa, li rende percepibili<sup>15</sup>. Così, una distopia può essere utile per capire come muoversi e cosa temere nella topografia di un presente impossibile ma fin troppo reale, e un'utopia può funzionare come una bussola per il presente, dal momento che “[n]on possiamo mai raggiungere i punti cardinali, e allo stesso modo non vi è dubbio che non vivremo mai nell'utopia; ma senza l'ago magnetico non potremmo mai viaggiare nella direzione voluta<sup>16</sup>”.

Il fatto che queste scritture abbiano valore politico emerge dal campo degli ambiti che queste permettono all'immaginazione di esplorare: dalle conseguenze di tecnologie nuove o appena ipotizzate, alla capacità di mostrare con vividezza la natura umana e i suoi limiti, la fantascienza permette di esplorare il rapporto tra umano e universo, fare proposte di cambiamento sociale, mostrando come sarebbero per chi le vive, se davvero le realizzassimo; può investigare gli ambiti dell'immaginazione, portandoci dove nessuno si è mai spinto prima<sup>17</sup>. Tuttavia, “[c]he la scrittura abbia la *possibilità* d'impegnarsi in simili questioni è lampante;

11 Cf. Castelli e Di Martino, 2016

12 Haraway 2018, 40.

13 Le Guin 2022, 18.

14 Bevilacqua e Castelli, 2019.

15 Tursi 2018, 77.

16 Mumford 2017, 21.

17 Atwood 2022, 29.

affermare che ne abbia il *dovere* suona come una minaccia<sup>18</sup>. La scrittura di fantascienza permette di scoprire la realtà delle cose, “la vera legge – etica, estetica, così come scientifica” con uno sguardo che non cala dall’alto ma che indaga le cose a partire dalle cose stesse. Per questo Ursula K. Le Guin la definisce una tecnica anti-ideologica, pragmatica, definendo se stessa non un’ingegnera di mondi, quanto piuttosto un’esploratrice<sup>19</sup>.

La letteratura di questo tipo, lo vedremo nel corso di queste pagine, permette di porre al centro della scena un soggetto non identitario, non sovrano; un soggetto interdipendente, che si dà come intreccio, come *entanglement*<sup>20</sup>. La non stabilità e la molteplicità dell’identità sono elementi chiave della scrittura di fantascienza e, in particolare, di quella radicata in uno sguardo femminista. Nella fantascienza possiamo trovare nuovi immaginari, nuove pratiche, nuove forme di sorellanza e alleanza, prefigurando nuovi orizzonti e aprendo spazi di interrogazione sul presente. Non si tratta di una semplice fuga da un presente che ci opprime, né di un suo semplice rovesciamento; piuttosto è una forma di espressione e liberazione di un inesplorato desiderio politico.

## I femminismi e le ambigue utopie

Da queste premesse è facile intuire i numerosi punti di contatto tra movimenti e politiche femministe, transfemministe e queer da una parte, e immaginazione, desideri, potenze dell’altrimenti, della fantascienza dall’altra. I poteri del *mythos*, delle narrazioni e contronarrazioni, della contromemoria, sono infatti al centro di molte teorie femministe centrate sulla creazione di nuove figurazioni, nuovi possibili, nuove rappresentazioni dell’esperienza. Come ha evidenziato Hilary Rose, il nesso fondamentale tra fantascienza e femminismi si dà nell’urgenza appassionata di immaginare un nuovo mondo, per il quale si sta combattendo<sup>21</sup>. Per questo, la scrittura delle donne, in particolar modo la *feminist speculative fiction*, assume un ruolo chiave nell’elaborazione politica femminista e transfemminista. Per dirla con Simonetta Spinelli:

Le scrittrici di fantascienza che hanno attraversato, personalmente o storicamente il femminismo [...] mi sembrano assumere la funzione essenziale di ‘cantastorie’. Circolando in un pubblico di massa, sono portatrici di un racconto che è singolare e collettivo, e che ha la possibilità – proprio perché della narrazione popolare ha la suggestione, il ritmo, l’apertura tematica, l’aggancio con il quotidiano – di trasmettere assonanze, visioni, linguaggio, di delineare ipotesi che non appartengono, almeno esplicitamente, alla speculazione filosofica o all’azione politica<sup>22</sup>.

18 Atwood 2022, 21.

19 Le Guin 2022, 23.

20 Cf. per es. Caleo 2021.

21 Rose 1994, 228.

22 Spinelli 1991, 63.

Molte teoriche del femminismo hanno individuato nella fantascienza e nella *feminist speculative fiction* strumenti essenziali della produzione di cultura e teoria femminista. Tra queste, la già citata Donna Haraway, che vi individua la possibilità immanente per ridisegnare le mappe del mondo, per costruire nuovi collettivi a partire dall'eccedenza di attrici/ori umane/i non-umane/i<sup>23</sup>. Le scritture femministe non hanno come conseguenza la presa di distanza, ma hanno piuttosto effetti in termini di connessione, materializzazione e responsabilità nei confronti di un altrove immaginato che potremmo ancora imparare a scorgere e costruire. Come vedremo

La fantascienza ha spesso a oggetto l'interpretazione dei confini tra i sé problematici e le/gli altre/i imprevedute/i, così come l'esplorazione dei mondi possibili in un contesto strutturato dalla tecnoscienza transnazionale. Tali mondi sono abitati dai soggetti sociali emergenti che qui chiamiamo *alterità inappropriata/bile*. La FS – fantascienza, futuri speculativi, fantasie scientifiche, fiction speculativa – è una predizione particolarmente appropriata che ci esorta a condurre analisi delle tecnologie artefatti e riproduttive, dalle quali potrebbe generarsi qualcosa di diverso dalla sacra immagine del medesimo, qualcosa di inappropriato, non conforme e dunque, forse, fuori luogo.<sup>24</sup>

Si tratta di riscrivere il canone del genere fantascientifico ispirandosi ai conflitti del presente, alle battaglie femminili e femministe – dal suffragio alla gestione del corpo e della maternità, alla varietà/variabilità dei generi e molto altro – con una sensibilità e un pensiero che attinge alla loro esperienza. Così la *speculative fiction* femminista adotta uno sguardo critico sulla politica, la storia, la filosofia, la scienza e ruota attorno a temi centrali delle lotte femministe, come la differenza e distanza tra potere e politica, o le politiche e i rapporti di genere, i corpi, la salute e i diritti riproduttivi. Porta sulla scena, inoltre, altri modi di sentire, di entrare in relazione con l'alterità, indicando una fuoriuscita dalla prospettiva antropocentrica e fallologocentrica. A partire dal posizionamento eccentrico dei soggetti femminili, le scritture fantascientifiche femministe hanno messo al centro uno sguardo in cui lasciar cadere le partizioni tra normale e anormale, umano e macchina, maschio e femmina, natura e cultura. In cui i confini del Noi e del Loro vengono meno. Queste narrazioni si fanno strumento di decostruzione e critica ma anche di alleanze, rimescolamenti, configurazioni contingenti. In questo modo, si pongono come antidoto alle derive identitarie e ideologiche dell'utopia politica.

Il potere dell'immaginazione utopica da una parte tiene viva la memoria delle lotte e delle resistenze passate<sup>25</sup>, dall'altra schiude verso nuovi possibili, facendo deflagrare le cristallizzazioni identitarie interne agli stessi movimenti. In questo senso le utopie, come le distopie, sono scritture politiche: sia perché possono essere strumenti di critica dell'esistente, sia perché riattivano l'immaginazione politica, sia perché hanno effetti sociali e politici concreti, come dimostrano molti

23 Haraway 2018.

24 Haraway 2019, 56.

25 Braidotti 2018, 33.

degli eventi rivoluzionari degli ultimi 300 anni. Le utopie, seguiamo qui Mumford, sono scritture politiche perché si pongono come critiche implicite delle civiltà in cui nascono<sup>26</sup> e rappresentano un tentativo di sondare le possibilità che le istituzioni sociali e politiche ignorano o rimuovono. Non sono innate, ma nascono dal disequilibrio. Possono darsi come fuga dall'esistente (*utopia della fuga*) o come sua ricostruzione (*utopia della ricostruzione*): “[s]e la prima utopia riconduce in se stesso chi la segue, la seconda lo spinge fuori, nel mondo<sup>27</sup>”. Le distopie, a loro volta, sono in grado di fornire scenari senza confini all'immaginazione, e permettono di spaziare su grandi temi e spiegare, attraverso alterazioni ed espedienti letterari, come potrebbe evolversi la realtà che ci circonda.

In generale, la scrittura distopico/utopica femminile e femminista sembra ruotare attorno a ribellione e futuri/presenti: nelle loro storie tornano spesso futuri vicini al presente, altrove che ci sono già, nonché riferimenti storici ben precisi, anziché quegli elementi spiccatamente finzionali che segnano le distopie classiche. Basti pensare a *Il Racconto dell'Ancella* di Atwood, alla società del 1985 (anno della sua prima pubblicazione), e alle società contemporanee all'intreccio tra neoliberalismo e neofondamentalismo<sup>28</sup>. “Se tali romanzi fossero chiamati a giustificare la propria esistenza, potrebbero difendersi tirando in ballo la loro pur limitata efficacia come strumenti strategici. *È la che sembra portare la strada*, potrebbero dire. *È questa la destinazione possibile. Davvero volete andarci? Se non volete, cambiate rotta<sup>29</sup>*”.

Sarebbe ad ogni modo ingenuo pensare di far aderire la letteratura fantascientifica femminista alle scritture utopiche e distopiche classiche. L'utopia porta con sé contraddizioni politiche importanti che la fantascienza femminista, in quanto *ambigua utopia*<sup>30</sup> sembrerebbe aggirare, almeno nel momento in cui non mira a descrivere società perfette, senza conflitti, migliori, e dunque non aspira a un orizzonte prescrittivo<sup>31</sup>. L'utopia classica, infatti, rimuove il conflitto dalla scena, e immagina una società armonica, aconflittuale e che così facendo diventa però violenta, dispotica, totalitaria. *Prescrive* assetti politici, *rimuovendo* il conflitto dalla scena. Nelle società utopiche, ogni soggetto diventa una microcellula dell'organismo sociale, chiusa nel proprio privato individuale<sup>32</sup>.

L'utopia è un luogo inabitabile, spiega Le Guin nel suo saggio *Una visione non-euclidea della California come luogo freddo*: “[n]on appena la raggiungiamo, smette di essere un'utopia<sup>33</sup>”. È uno sforzo razionale, progetto della Ragione, che rischia di tramutarsi in una scena pericolosa. “Ricare il mondo – spiega l'autrice – ricostruirlo o razionalizzarlo significa correre il rischio di perdere o distruggere quello che in effetti c'è<sup>34</sup>”. Inoltre, *l'utopia chiude*: richiede di restare isolati da

26 Mumford 2017, 4.

27 Mumford 2017, 19.

28 Cf. Zappino 2016; Bonu Rosenkranz 2019; Atwood 2022, 303-323.

29 Atwood 2022, 311.

30 Le Guin 2014.

31 Tursi 2018, 79.

32 Tursi 2018.

33 Le Guin 2022, 76.

34 Le Guin 2022, 77.

qualsiasi contatto e protetti dalla conquista. “Sembra che l’immaginazione utopica sia intrappolata, come il capitalismo, l’industrializzazione e la popolazione umana, in un futuro a senso unico che consiste in pura crescita<sup>35</sup>”, sottolinea.

Raccogliendo la proposta di Le Guin, occorre ragionare piuttosto per *ambigue utopie*, e su come l’esperienza di utopia e quella di distopia siano in fondo intimamente legate, amalgamate assieme. Dare vita a un’utopia, infatti, è un gesto che prescrive e preclude: definisce la società, i suoi attori riconosciuti, e i suoi nemici. I movimenti politici rivoluzionari e l’immaginazione utopica condividono la stessa sfida, che li porta alle stesse contraddizioni: da una parte, creare qualcosa di nuovo agisce una forzatura sull’esistente; dall’altra, preservarlo, una volta realizzato, richiede di cancellare o rendere impossibili le alternative, le controffensive, le controrivoluzioni. Credere in un’utopia, realizzarla, significa decidere chi e cosa deve trovare spazio nella società a venire. Tracciare un limite. Cristallizzare l’umano in una forma data<sup>36</sup>.

Così, le utopie politiche rischiano di trasformarsi in massacri, in genocidi, in regimi totalitari. Il totalitarismo non è solo l’inferno, ma anche il sogno del paradiso, spiega Le Guin<sup>37</sup>. Le utopie di alcuni soggetti sono le distopie di altri; ogni utopia chiude il campo del possibile. Il rapporto tra Anarres e Urras, i due pianeti gemelli del suo *I Reietti dell’altro pianeta*, così come le contraddizioni che segnano l’organizzazione sociale interna delle opposte utopie che essi realizzano, mostrano chiaramente il senso del sottotitolo (ossia “un’ambigua utopia”) che Le Guin consegna al suo romanzo capolavoro<sup>38</sup>. Più che il contrario dell’utopia, la distopia è piuttosto una sua parte integrante, l’altra faccia della stessa medaglia. Allo stesso modo, la protagonista del racconto *Il libro di Martha* di Octavia Butler chiede a Dio: “Cos’è che vuoi esattamente? Un’utopia? Perché io non ci credo nelle utopie. Non credo sia possibile organizzare una società in modo tale che siano tutti contenti, che tutti abbiano ciò che desiderano<sup>39</sup>”; e l’autrice aggiunge, nella sua postfazione al racconto: “mi sembra inevitabile che quella che per me è un’utopia sia l’inferno per qualcun altro<sup>40</sup>”. Un’utopia si regge su una contraddizione, sempre. È come la città di Omelas, di cui ha scritto Le Guin nel suo racconto *Quelli che si allontanano da Omelas* del 1973: una città perfetta, in cui tutti sono felici, pur sapendo che questa stabilità e prosperità dipende da un bambino imprigionato in un sotterraneo, orribilmente maltrattato<sup>41</sup>.

L’utopia è dunque un concetto bifronte, ambiguo, come il muro delle prime righe de *I Reietti dell’altro pianeta*: “c’era un muro [...] Come ogni altro muro, anch’esso era ambiguo, bifronte. Quel che stava al suo interno e quel che stava al suo esterno dipendevano dal lato da cui lo si osservava<sup>42</sup>”.

35 Le Guin 2022, 83.

36 Cf. Castelli 2015.

37 Le Guin 2022, 85.

38 Le Guin 2014.

39 Butler 2021, 196-197.

40 Butler 2021, 208.

41 Le Guin 1979.

42 Le Guin 2014, 7.

Più è pura ed euclidea la ragione che edifica un'utopia, più sarà grande la sua capacità autodistruttiva [...] L'utopia razionalista è delirio di onnipotenza. È una monoteocrazia [...] dato che alla sua base c'è il *progresso*, non il *processo*, non prevede un presente abitabile e parla solo al tempo futuro [...] L'utopia è stata euclidea, è stata europea, ed è stata mascolina [...] *non sarebbe meglio allora abbandonare il modello meccanico e abbracciare quello organico, lasciando che sia il processo a determinare la struttura?*<sup>43</sup>

Se è evidente come nel pensiero utopico resti implicito un potenziale distruttivo, che sposta dalle condizioni concrete del vivere associato e pretende l'adattabilità della società a un'idea data, è anche vero che l'assenza di utopia, quando coincide con la perdita della capacità di immaginare un altrimenti, rischia di produrre perdita di capacità di contestazione degli ordini costituiti<sup>44</sup>. Occorre dunque rinunciare all'immaginazione politica, all'utopia? A quale costo? È possibile riformulare il nostro approccio all'immaginazione politica in senso non prescrittivo e non distruttivo? Un'utopia incarnata è possibile?

Possiamo seguire ancora Mumford quando ci invita a reinterpretare l'utopia a partire dalla sfumatura su cui gioca lo stesso Tommaso Moro nel suo romanzo politico *Utopia* del 1516, ossia con la fondamentale differenza tra *eutopia* (il buon posto) e *outopia* (nessun posto): una è un modello, l'altra è un non luogo, impossibile da raggiungere. La seconda sposta lo sguardo da dove siamo, senza però l'illusione che questo altrove possa essere realizzato e raggiunto<sup>45</sup>. Aggiungiamo che *un altro tipo di utopia è possibile*, seguendo Le Guin<sup>46</sup>: anziché una "utopia yang" – un viaggio luminoso, secco, chiaro, forte, deciso, attivo, aggressivo, diretto, progressivo, creativo, espansivo, inarrestabile, e caldo – la scrittrice ci invita a pensa un'utopia ying – buia, bagnata, debole, cedevole, passiva, *partecipativa*, circolare, ciclica, pacifica, nutriente, ritraente, ripiegante, e fredda<sup>47</sup>. È necessario evitare dunque l'immutabilità, le cristallizzazioni, gli ideali statici e autolimitativi delle utopie, il superamento razionale assoluto del reale e muoversi piuttosto verso la messa a tema delle contraddizioni dell'esistente, verso il pensare il concreto *altrimenti*.

## Nuove forme del sentire

*Le mie fantasie esplorano l'utilizzo del potere come forma d'arte e il suo uso improprio come forma di dominio.*<sup>48</sup>

La navicella spaziale intergalattica *Gum* – "cucciolo" in cetiano – parte per l'esplorazione di nuovi mondi e approda sul pianeta 4470. Gli scienziati che formano

43 Le Guin 2022, 86-89 (corsivo nostro)

44 Crespi 2017, VIII-IX.

45 Mumford 2017, 3.

46 Le Guin 2022, 88.

47 Le Guin 2022, 91.

48 Le Guin 2022, 231-232.

la quasi totalità dell'equipaggio sono ciò che preclude alla colonizzazione di quella terra nuova. Una terra che va conosciuta, studiata, infine colonizzata. Scienze dure, morbide, sociali, tecniche. Scienziati, ingegneri, biologi, psicologi. E poi c'è Osden, il neuroatipico "capace di entrare in connessione con l'imperscrutabile"<sup>49</sup>. Osden il sensore, soggetto iper-empatico. Non è esperto in nessuna disciplina. Osden, però, sente le emozioni altrui. Diafano, "senza pelle", in tutti i sensi, è continuamente, senza tregua, attraversato dalle sensazioni degli altri. Sarà lui a riconoscere il pianeta come una creatura senziente, un essere che risponde alla paura dei propri colonizzatori e alla loro violenza con ostilità, rendendosi inospitale e pericoloso. Nel racconto, la paura del mondo 4470 e la paura degli esploratori risuoneranno l'una nell'altra, in una spirale di terrore che farà infine fallire il progetto.

In questa storia non è il possedere un sistema nervoso che rende senzienti. Proprio come il pianeta vivente 4470, è la connessione, l'interdipendenza, il percepirsi attraverso e con il diverso da sé che rende tali. La mente/foresta del mondo 4470 ha paura. Ha paura perché è entrata in connessione con la paura di Osden, aggredito alle spalle da uno dei suoi compagni, e che a sua volta sente crescere esponenzialmente il proprio terrore in risonanza con la paura che prova il pianeta. La foresta/pianeta sente. Ha agency. Non è solo un pianeta da esplorare, ed eventualmente conquistare.

Proprio grazie a Osden, il racconto *Più grande, più lento di qualsiasi impero* pone al centro una visione della relazione con l'alterità come interdipendenza, ascolto, connessione. Osden il sensore sceglie di "lasciarsi andare", affidarsi alla relazione con l'alterità, là dove Harfex, lo scienziato, portatore di una visione razionale, dicotomica, fallologocentrica, cercherà di ridurre l'Altro a sé, alle proprie logiche, alla Ragione, morendo infine di paura. Per Harfex l'alterità è scontro, non connessione. Per lo scienziato, la differenza è classificazione, oppressione, sfruttamento dell'altro. I corpi "funzionano" in base a delle logiche, hanno uno scopo, vanno messi a lavoro. Osden, invece, mette al centro una visione che guarda all'alterità come alla differenza che permette di percepirsi, dove la connessione non si fa psicologizzazione, manipolazione, paternalismo: è empatia, legame – non razionale, tattile, mucoso – e autodeterminazione di tutti gli attori sulla scena: umani, non umani, organici, inorganici. Da un lato, dunque, troviamo una visione dicotomica della differenza, radicata nel confronto, nella categorizzazione, nella gerarchizzazione (e quindi nell'oppressione e nello sfruttamento); dall'altro, troviamo interdipendenza e connessione: una relazione non pacificata, che non è antropocentrica, né razionale, e riconosce l'agency nell'alterità. Una dinamica situata e incarnata mai data in anticipo.

Lavorando sulle sensazioni, quasi tattili, di paura e ostilità, il racconto avanza una critica allo scientismo e alla visione fallologocentrica che anziché cogliere la connessione tra enti e creature li dispone invece su una scala valoriale, in una gerarchia che produce subordinazione e, come dimostra il caso della Gum, odio e violenza. Allo stesso tempo, rappresenta una critica alla visione antropocentrica,

che anche quando entra in relazione con l'altro da sé lo fa a partire dall'umano, riducendolo alla sua logica o alla sua stessa idea di alterità. Anche in questo caso l'umano resta la misura, il criterio. Antropomorfizzare l'alieno, renderlo più affine e simile a noi, umanizzarlo, è un modo di non fare i conti con l'alterità, una modalità che nega agency e nega ciò che ci turba più dell'alterità, ossia l'inassimilabilità. Questo è un tratto tipico dell'orizzonte simbolico patriarcale occidentale, in cui la donna – ma anche l'animale, la natura, il corpo, l'irrazionale, a partire da tutte quelle coppie dicotomiche su cui il pensiero fallologocentrico si è costruito – diventa l'Altro che è funzione, specchio del Sé, da questo neutralizzato, riassorbito<sup>50</sup>. Come Harfex,

La nostra sventura è l'alienazione [...] Invece della ricerca di equilibrio e integrazione, lottiamo per il dominio. Rafforziamo le divisioni e neghiamo l'interdipendenza. Il dualismo di valori che ci distrugge, il dualismo superiore/inferiore, dominante/dominato, possessore/posseduto, sfruttatore/sfruttato potrebbe cedere il passo a quella che mi appare, da qui, una modalità di integrazione e integrità molto più salutare, sensata e allettante.<sup>51</sup>

Come diverse teoriche e attiviste femministe ed ecofemministe hanno rilevato, il nesso tra antropocentrismo, sessismo e sfruttamento del territorio è molto stretto<sup>52</sup>. Nell'intreccio tra patriarcato e capitalismo la Donna (e con essa le donne), la Natura, l'animale sono posti a termini dell'alterità del Sé, collassando l'uno sull'altro. Tutti possono essere dominati, assoggettati, posseduti. In questo senso, il legame tra ecologia, sessismo, razzismo e imperialismo è assai stretto<sup>53</sup>.

Harfex pensa, classifica, *ordina*. Osden invece *sente*. Non lo fa per scelta, né per buona disposizione verso l'esistente. La sua empatia non ha alternative, non può sottrarvisi. Si tratta di una connessione non razionale, non pacificata, basata sul contatto, sul sentire assieme, dove non c'è un soggetto e un oggetto, ma due alterità che nel loro incontro/scontro creano uno spazio nuovo, imprevisto. Questa empatia non può essere alterata, né falsata. “Devi sapere che nessuno può emettere un falso messaggio empatico – spiega Osden a Haito, la Coordinatrice della spedizione – Non puoi mandare una cosa che non esiste”<sup>54</sup>. Insieme a Osden è dunque possibile esplorare la possibilità dell'empatia come forma di verità e, collegandoci alla saga di *Terramare* e a *I reietti dell'altro pianeta*, riuscire a porre in evidenza due diverse modalità di produzione del potere-conoscenza: da un lato, la conoscenza come organizzazione, classificazione e riduzione antropocentrica alla prospettiva umana; dall'altro, la conoscenza come intimità, equilibrio, connessione e inassimilabilità dell'altro.

50 Irigaray 2010.

51 Le Guin 2022, 55.

52 I riferimenti bibliografici, in questo senso, sono numerosi e molto articolati. Oltre ai già citati testi di Donna Haraway, Cf. anche D'Eaubonne 2022; Guillaumin 2020; Federici 2015 e 2018; Balzano 2021 e 2022.

53 Curti 2019, 45.

54 Le Guin 2018b, 31.



La relazione con l'alterità è sempre stata centrale nelle opere di Le Guin, basti pensare alla saga di *Terramare*<sup>55</sup>. Si tratta di una modalità di relazione all'altro da sé che non passa dallo scontro ma per la fusione, per l'affidamento, l'abbandonarsi all'altro. Osden, infatti, *si lascia andare* e subito torna la serenità. Si tratta di una relazione *tra* alterità (e non *all'*alterità), fatta di affidamento, di contrattazione, di misura. Come in *Terramare* l'altro è conosciuto non attraverso la nominazione, la catalogazione, il possesso; piuttosto, la conoscenza è intimità, reciproca contaminazione. "L'empatia diviene simpatia e [Osden] inizia a sentire ciò che sente il pianeta, fino alla scelta di abbandonare il progetto di conoscere e colonizzare, per "fare mondo", non nel senso di misurarlo, annotarlo, controllarlo, ma lasciarsi andare ad esso nel fitto garbuglio di radici e liane; dalla simpatia alla simpoiesi: compostarsi"<sup>56</sup>.

Dunque la differenza tra alterità si presenta come occasione di connessione tra attori inassimilabili, e non come scontro o negazione del Sé. Su questo nodo è possibile mettere in risonanza la postura di Osden con molte delle proposte teorico-politiche femministe e transfemministe degli ultimi anni. Donna Haraway, Anna Tsing, Karen Barad, solo per nominarne alcune: pensatrici della complessità, del *con-fare* tra umano e non umano, che mettono al centro, in tempi e sfumature differenti, una visione basata sulla connessione, sulla compenetrazione, sul contaminarsi che disfa la pretesa illuminista, capitalista, occidentale che mette l'Uomo sopra la Natura: una Natura creata discorsivamente, *ad hoc*, per far lui da contraltare<sup>57</sup>; una Natura compresa, studiata, addomesticata per il progresso dell'Uomo (e non dell'umanità) e del Capitale; un mondo meccanico, diviso tra corpo e mente (Cartesio insegna), in cui l'Uomo spicca fra le specie come essere speciale (non più grazie a Dio, ma grazie alla Ragione) e sovrasta tutto, sradicandosi da esso.

All'Uomo come Soggetto Sovrano, le filosofie femministe oppongono l'ontologia relazionale delle soggettività incarnate<sup>58</sup>. Le filosofie femministe mettono in discussione il Soggetto occidentale e la sua presunta sovranità: mostrano gli umani come non auto-sufficienti, formati da collettività complesse e articolate, assemblaggi compositi segnati dal co-abitare co-costituendosi<sup>59</sup>. Una visione che mira "a stringere relazioni liberatorie e non rapporti di dominazione", ad "aggregarsi in coalizioni orizzontali e trasversali basate su affinità e fiducia e non di distribuirsi lungo le linee gerarchiche di classe, sesso, specie, razza"<sup>60</sup>.

Il fatto che nel racconto questa postura venga incarnata da soggetto di genere maschile rientra pienamente nelle caratteristiche della scrittura femminista di Le Guin. L'autrice, infatti, sgancia il femminismo dal genere dei suoi protagonisti, legandolo invece all'approccio non patriarcale e non fallologocentrico che

55 Le Guin 2018a.

56 Ferrante 2019, 164.

57 Tsing 2021, Haraway 2019, 2020; Barad 2017.

58 Cavarero 2013

59 Balzano 2019, 9-10.

60 Balzano 2019, 10.

segna le loro visioni e le loro azioni. Osden, proprio come il Ged di *Terramare* e lo Shevek de *I reietti dell'altro pianeta*, è un uomo, ma non è l'Uomo – quello bianco, patriarcale, razionale, capitalista che si pretende universale. Il patriarcato non coincide con un sesso, o con un genere. Per questo motivo, spiega l'autrice, non basta che il protagonista sia una donna per scrivere una storia femminista, cosa direttamente in controtendenza rispetto alla piega del mercato culturale degli ultimi anni. Essere nate donne o identificarsi come tali non assicura, di fatto, la fuoriuscita dalla mentalità patriarcale. Il patriarcato, infatti, riguarda il Potere – come viene esercitato, su chi, i suoi ruoli e le sue gerarchie – e non è la caratteristica “naturale” di un sesso biologico<sup>61</sup>.

Allo stesso tempo, Osden è autistico. Per buona parte della storia questa sua connotazione, fintanto che viene dipinta come una malattia, una chiusura, un difetto, viene relegata nel passato: Osden *era* autistico, ora è “guarito”, ora è un sensore empatico. Questo è in realtà un nodo fondamentale. Fintanto che Osden percepisce empaticamente la diffidenza, la pietà, la compassione abilista dei suoi compagni nei suoi confronti reagisce con chiusura e odio. Osden non è malato e non si percepisce come tale. Non ha un difetto di fabbrica. *Osden è*. È così e in nessun altro modo. L'autismo non è una patologia, è ciò che egli è, ciò che gli permette di risuonare, di sentire assieme. Questo sentire-con non è qualcosa di curabile o che può interrompere a suo piacimento: è il suo modo di esistere. Questo elemento apre la scena al discorso femminista sulla vulnerabilità come categoria politica fondamentale. Le riflessioni teoriche di Judith Butler e Adriana Cavarero, centrate sulle soggettività incarnate, interdipendenti, in relazione, hanno infatti avanzato una nuova ontologia relazionale, che scardina il soggetto sovrano della modernità di cui sopra (un soggetto che si sradica, che procede solo contro il mondo, che lo domina, che si appropria, che razionalizza), e lo sostituisce con un soggetto aperto, in relazione<sup>62</sup>. Per la politica femminista i soggetti sono sempre incarnati. In quanto tali sono in relazione, esposti all'altro, alla cura come alla violenza. Sono vulnerabili e molto lontani dai sogni muscolari e superomistici del soggetto filosofico moderno.

Questo rapporto tra vulnerabilità, cura e potere a cui i corpi sono aperti non è esperienza irenica, né pacificata ma, come racconta lo stesso Osden, può essere conflittuale, travolgente. Allo stesso modo, la risonanza non è aderenza, né inglobamento, ma spazio di connessione senza sintesi. Come ha mostrato Luce Irigaray in *Speculum*, la differenza è spazio di gioco e di movimento che non si risolve<sup>63</sup>. In *Menti Parallele*, la scienziata e scrittrice Laura Tripaldi ci parla di *interfaccia*<sup>64</sup>. Il suo testo ci mostra come l'intervento con la materia non sia una questione di controllo quanto piuttosto di una relazione dalle sconfinite potenzialità creative insite nel

61 Sui rapporti tra Le Guin e il femminismo e su come scrivere una storia femminista cf. *Il genere è necessario? Versione aggiornata*, in Le Guin 2022 e l'Introduzione del 1978 al suo *Il Pianeta dell'esilio* (Le Guin 2016, 7-13).

62 Cavarero 2007 e 2013; Butler 2004, 2009, 2015. Cf. anche Bernini, Guaraldo 2009.

63 Irigaray 2010. Cf. anche Irigaray 1989.

64 Tripaldi 2021.

costruire relazioni e non barriere tra gli stati dinamici della materia. L'interfaccia non è una linea che separa i corpi ma una regione materiale. Non è solo superficie di contatto/sfregamento/intersezione con l'altro: ha una massa e uno spessore che non coincide con nessuno dei due corpi, è una regione nuova, ibrida. I corpi non cambiano la loro natura ma cambia il modo in cui si comportano. Si mescolano producendo un corpo ibrido. Non è possibile conoscere in anticipo la dinamica o gli esiti di questa relazione. Non possiamo prevedere cosa accadrà né se andrà a buon fine. Allo stesso modo, immaginarlo come un incontro armonico, pacificato, con una materia/natura mansueta, o ammansita, è una fantasia di dominio. Gaia infatti può essere furente, rabbiosa, potente, indifferente<sup>65</sup>.

Tra corpi e materia la relazione è imprevedibile, imprevista, radicata, affettiva<sup>66</sup>. Nell'incontro con l'alterità salta l'opposizione Sé/Altro, così come le dicotomie gerarchizzanti, identitarie. Le alterità si incontrano: il loro incontro non è controllo, né passività. Tuttavia, non è nemmeno scontro per il riconoscimento, lotta tra alterità sulla scorta della dialettica servo-padrone hegeliana, che i femminismi hanno rifiutato<sup>67</sup>. Piuttosto, è relazione di ibridamento e ri-definizione reciproca rispetto alle interazioni e all'ambiente che ci circonda<sup>68</sup>. Come Osden, le teoriche del femminismo propongono una visione non verticale, ma immanente delle relazioni. Un esito non garantito, in cui al controllo, allo scontro e alla paura subentra la messa in ascolto, il lasciarsi andare alla comprensione della dinamica stessa. Per questo, Osden, a differenza di Harfex, non muore di paura, ma resta come "colono", laddove questo termine, lungi dal prendere il senso di un'occupazione, prende la forma del sentire assieme. Osden ci mostra come la materia vivente in tutte le sue forme – vegetali e animali, umane e non-umane, terranee ed extra-terranee – sia interconnessa e goda di comunicazioni sensibili ancora tutte da esplorare.

Per pensare un presente complesso – un presente in cui con le pandemie e i mutamenti climatici abbiamo conosciuto l'inconsistenza delle pretese di dominio e controllo dell'Uomo sulla Natura, abbiamo intravisto l'agency del mondo non umano, abbiamo riconosciuto una filigrana persistente e fittissima di co-implicazioni e interdipendenze; un presente in cui il binomio Sé/Altro nella sua conformazione frontale e oppositiva è giunto alla deriva totale di devastazione, conflitti, guerre, genocidi – abbiamo bisogno di lasciarci alle spalle la luminosa e violenta utopia della Ragione, dell'antropocentrismo, della tecnica come strumento di emancipazione attraverso il dominio dell'Altro. Abbiamo bisogno di affondare, con le mani, con il viso, con la testa, nel terriccio umido; senza "vedere" l'Altro, abbiamo bisogno di sentirci attraverso di esso, a livello tattile, mucoso, vischioso. Anche noi, dunque, come Osden, "[p]er poter ragionare tranquillamente su un futuro inospitale, forse faremmo bene a trovarci una fessura tra le rocce e ritirarci. Per poter trovare le nostre radici, forse dovremmo andarle a cercare dove di solito si trovano le radici<sup>69</sup>".

65 Haraway 2019 e 2020.

66 Caleo 2021.

67 Lonzi 1970; Rivolta Femminile 1970.

68 Ahmed 2006.

69 Le Guin 2022, 81.

## Bibliografia

- Ahmed, Sara. 2006. *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. Durham and London: Duke University Press.
- Alder, Avery. 2020. "Sbirciando oltre il sipario della rappresentazione", in *Fuori dal Dungeon. Genere, razza e classe nel gioco di ruolo occidentale*, Marta Palvarini, a cura di, VII-IX. Milano: Asterisco.
- Arendt, Hannah. 2004. *Verità e politica*. Tr. it. Vincenzo Sorrentino. Torino: Bollati Boringhieri.  
 ———. 2006. *La menzogna in politica. Riflessioni sui "Pentagon Papers"*. Tr. it. Veronica Santini. Genova: Marietti.
- Atwood, Margaret. 2022. *Questioni scottanti. Riflessioni sui tempi che corrono*. Tr. it. Guido Calza. Milano: Ponte alle Grazie, 2022.
- Balzano, Angela. 2019. "Haraway in loop. Viaggiare, non introdurre", in *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*, Haraway, Donna, 5-31. Roma: DeriveApprodi.  
 ———. 2021. *Per farla finita con la famiglia. Dall'aborto alle parentele postumane*. Milano: Meltemi.  
 ———. 2024. *Eva virale. La vita oltre i confini di genere, specie e nazione*. Milano: Meltemi.
- Barad, Karen. 2017. *Performatività della natura. Quanto e queer*. Tr. it. Restituta Castiello. Pisa: Ets.
- Bernini, Lorenzo e Guaraldo, Olivia, a cura di. 2009. *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*. Verona: Ombrecorte.
- Bevilacqua, Mara e Castelli, Federica. 2019. "Fuori Luogo. DWF e Lucha Y Siesta tra i molteplici possibili della fantascienza femminista". *DWF – Sisters of the revolution. Letture politiche di fantascienza*, 1-2 (121-122), 4-14.
- Giada Bonu Rosenkranz. 2019. "Cosa può un immaginario. La fantascienza femminista nei movimenti contemporanei". *DWF – Sisters of the revolution. Letture politiche di fantascienza*, 1-2 (121-122), 27-33.
- Braidotti, Rosi. 2018. "La molteplicità: un'etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea", in *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Donna Haraway, 9-38. Milano: Feltrinelli.
- Butler, Judith. 2004. *Precarious life. The Powers of Mourning and Violence*. London/New York: Verso.  
 ———. 2009. *Frames of War. When is Life Grievable?* London/New York: Verso.  
 ———. 2015. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Butler, Octavia. 2021. *La sera, il giorno e la notte*. Tr. it. Veronica Raimo. Roma: BigSur.
- Caleo, Ilenia. 2021. *Performance, materia, affetti. Una cartografia femminista*. Roma: Bulzoni.
- Castelli, Federica. 2015. *Corpi in rivolta. Spazi urbani, conflitti e nuove forme della politica*. Milano: Mimesis.

- Castelli, Federica, e Di Martino, Teresa. 2016. "Editoriale". *DWF – Dalla parte delle eroine. Istruzioni per l'uso*, 4 (112), 2-4.
- Cavarero, Adriana. 2007. *Orrorismo, ovvero la violenza sull'inerme*. Milano: Feltrinelli.
- . 2013. *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano: Raffaello Cortina.
- Chiricosta, Alessandra, e Leiss, Gaia. 2019. "Nel ritmo di Ursula K. Le Guin. Il sapiente fluire del centauro". *DWF – Sisters of the revolution. Letture politiche di fantascienza*, 1-2 (121-122), 42-48.
- Crespi, Franco. 2017. "Introduzione", in *Storia dell'Utopia*, Mumford Lewis, VII-XIII. Milano: Feltrinelli.
- Cross, Katherine. 2020. "Role-playing Games as Resistance: il Nuovo laboratorio dei sogni", in *Fuori dal Dungeon. Genere, razza e classe nel gioco di ruolo occidentale*, Palvarini Marta, a cura di, 87-111. Milano: Asterisco.
- Curti, Lidia. 2019. "Il viaggio interstellare. Pensiero verde e afrofemminismo tra sogno e visione", in *Femminismi Futuri. Teorie, poetiche, figurazioni*, Lidia Curti, Antonia Ferrante, Marina Vitale, a cura di, 37-57. Firenze: Iacobelli.
- D'Eaubonne, Françoise. 2022. *Il femminismo o la morte. Il manifesto dell'ecofemminismo*. Tr. it. Sara Marchesi. Milano: Prospero Editore
- Diotima. 2009. *Potere e politica non sono la stessa cosa*. Napoli: Liguori.
- Federici, Silvia. 2015. *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*. Milano: Mimesis.
- . 2018. *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei commons*. Verona: Ombrecorte.
- Ferrante, Anna Antonia. 2019. "Le promesse delle divinità ctonie. Farsi compost in questo mondo di guai" in *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*, Haraway Donna, 155-171. Roma: DeriveApprodi.
- Giardini, Federica. 2011. *L'alleanza Inquieta*. Firenze: Le Lettere.
- Guillaumin, Colette. 2020. *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*. Tr. it. Sara Garbagnoli, Vincenza Perilli, Valeria Ribeiro Corossacz. Verona: Ombrecorte.
- Haraway, Donna J. 2018. *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. Tr. it. Liana Borghi. Milano: Feltrinelli.
- . 2019. *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*. Tr. it. Angela Balzano. Roma: DeriveApprodi.
- . 2020. *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*. Tr. it. Claudia Durastanti e Clara Ciccioni. Roma: Nero.
- Irigaray, Luce. 1989. *Etica della differenza sessuale*. Tr. it. Luisa Muraro e Antonella Leoni. Milano: Feltrinelli.
- . 2010. *Speculum. Dell'altro in quanto donna*. Tr. it. Luisa Muraro. Milano: Feltrinelli.
- Le Guin, Ursula K. 1979. "Quelli che si allontanano da Omelas", in *I dodici punti cardinali*, Le Guin, Ursula K. Tr. it. Roberta Rambelli. Milano: Editrice Nord.
- . 2014. *I reietti dell'altro pianeta. Un'ambigua utopia*. Tr. it. Riccardo Valla. Milano: Mondadori.

- . 2016. *Il pianeta dell'esilio*. Tr. it. Riccardo Valla. Milano: Mondadori.
- . 2018a. *Terramare. La saga completa*. Tr. it. Ilva Tron, Maria Bastanzetti, Riccardo Valla, Pietro Anselmi. Milano: Mondadori.
- . 2018b. "Più grande, più lento di qualsiasi impero" in *Ritrovato e perduto*, Le Guin Ursula K., 7-38. Tr. it. Teresa Albanese e Pietro Anselmi. Milano: Mondadori.
- . 2022. *I sogni si spiegano da soli. Immaginazione, utopia, femminismo*. Tr. it. Veronica Raimo. Roma: BigSur.
- Lonzi, Carla. 1970. *Sputiamo su Hegel*. Milano: Rivolta femminile.
- Mumford, Lewis. 2017. *Storia dell'Utopia*. Tr. it. Roberto D'agostino. Milano: Feltrinelli.
- Rivolta Femminile. 1970. *Manifesto di Rivolta Femminile*. Milano: Rivolta Femminile.
- Rose, Hilary. 1994. *Love, Power, and Knowledge: Towards a Feminist Transformation of the Science*. Indiana: Bloomington.
- Spinelli, Simonetta. 1991. "Del sesso e di altre aliene quotidianità". *DWF – Aliene Quotidiane*, 13/14, 63-72.
- Tripaldi, Vera. 2021. *Menti Parallele. Scoprire l'intelligenza dei materiali*. Firenze: Effequ.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2021. *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*. Tr. it. Gabriella Tonoli. Rovereto: Keller.
- Tursi, Antonio. 2018. *Immagini del conflitto. Corpi e spazi tra fantascienza e politica*. Milano: Meltemi.
- Zappino, Federico, a cura di. 2016. *Il genere tra neoliberismo e neofondamentalismo*. Verona: Ombrecorte.

Laura Coci

## Da corpo a corpo. Sguardi di fantascientiste sulle trasformazioni dell'umano

**ABSTRACT:** *When does a human body cease to be human? And what is the limit (assuming that there is a limit, and that it is measurable) between what is human and what is not (not yet or no longer)? Does the female gaze on bodies transformed through cyborg grafts and connected via neural networks differ from the male gaze? This contribution aims to answer this and other questions, tracing a path starting from the British Mary Shelley and the Creature (not monster) she conceived, touching upon exemplary texts by great science fiction writers of the 20th century Catherine Moore and James Tiptree Jr. alias Alice Sheldon, and again, between science fiction and visionary feminism, by Pat Cadigan (all American authors), to reach the new century arriving at the works of women who navigate and rejuvenate genres such as the Italian Francesca Cavallero.*

**KEYWORDS:** *Body; incarnation; human-non-human; cyborg; feminism.*

È il corpo, e il suo venire al mondo, al centro della riflessione tra umano e non umano, estremi che comprendono categorie molteplici (quasi umano, umanoide, mutante, androide...), che sfumano dall'una all'altra attraverso gradienti, non linee di confine tracciate con nettezza.

Un corpo naturale (come ebbe a suggerire in una lontana conversazione amicale Isabella Guanzini, filosofa e teologa) non esiste, come non esiste un corpo neutro e indifferente ai modelli culturali vigenti, ovvero, nello specifico della contemporaneità, alle suggestioni o coercizioni della società dei consumi e dei meccanismi di potere e di controllo agiti dai diversi soggetti sociali. Non è un caso che già dallo scorcio del Novecento la speculazione filosofica abbia guardato con interesse alla reificazione del corpo e alla sua progressiva artificializzazione (basti qui ricordare Donna Haraway), aprendo a una possibile continuità tra naturale e artificiale, fino alla conseguenza ultima dell'annullamento del corpo, trasformato in altro da sé, con i timori e le ossessioni che tale annullamento produce in un'epoca nella quale biologia, biotecnologia e mercato si intrecciano, talvolta pericolosamente, inaugurando scenari nuovi e incerti.

“Forse è necessario, allora, tornare da capo, all'origine dell'umano, a quell'origine *divisa e con-divisa* di cui la nascita è il *corposo* simbolo” [in corsivo nel testo], scrive

Rosella Prezzo<sup>1</sup>: indissolubilmente unito a quello di corpo (luogo del simbolico per eccellenza) è infatti il concetto di nascita, prima soglia della vita, in un tempo in cui generazione, gestazione e parto sono al centro di discussioni divisive e feroci, tra sacralizzazione del ruolo di madre naturale e riproducibilità tecnica.

La questione è posta dalla fantascienza, e soprattutto dalla fantascienza scritta da donne, da oltre duecento anni: ritenuta a lungo un genere maschile, di uomini per uomini, la fantascienza è invece un genere femminile, perché sono le donne le più interessate a mutare l'ordine delle cose, che da tempo immemore le vede subordinate, e a progettare scenari differenti e possibili, legittimandoli. Dalla britannica Mary Shelley, attraverso le statunitensi Catherine L. Moore, Alice Sheldon e Pat Cadigan, all'italiana Francesca Cavallero: un cammino che attraversa corpi umani e innesti cyborg, fabbricazioni anatomiche e nascite naturali, transizioni e trasformazioni, senza ambizione di esaustività, informato però da significatività letteraria e affinità elettiva tra (e con) le autrici.

### **Mary Shelley, *Frankenstein* (1818)**

Fu in una tetra notte novembrina che potei vedere il compimento delle mie fatiche. Oppresso da un'ansia che sfiorava il tormento, mi detti a radunare intorno a me gli strumenti della vita, in modo da poter infondere la scintilla dell'essere nella cosa inanimata che mi giaceva ai piedi. Era già l'una del mattino. La pioggia tamburellava assillante contro le impannate, e la mia candela s'era ormai ridotta a un moccolo quando, al fioco luore di quella fiammella prossima a estinguersi, vidi la creatura schiudere gli occhi, smorti e giallognoli; poi ispirò faticosamente, e uno spasmo convulso le percorse le membra.<sup>2</sup>

*Frankenstein* di Mary Shelley costituisce l'atto di nascita della fantascienza, la scrittura dell'immaginario razionale: la Creatura (che nel senso comune finisce per usurpare il nome allo scienziato che le dà vita) tuttavia non nasce, non conosce gestazione in grembo di donna, non sperimenta la relazione che è all'origine dell'essere nel mondo di ciascuno, ciascuna, "la dipendenza feconda contro ogni superbo autonomismo"<sup>3</sup>. Al contrario, è gettata alla luce e all'esistere, non è il nuovo che entra nel mondo e nella storia come possibilità di salvezza<sup>4</sup>, e neppure un dono celeste: la Creatura (*the creature*, mai Shelley la designa come 'mostro') è assemblata facendo ricorso alla morte, grazie alla frequentazione di sale anatomiche e all'esumazione di cadaveri da parte di Victor Frankenstein, emerge dal regno ctonio delle tenebre per oltrepassare incerta la soglia della vita. Il suo corpo abnorme è ricostruito grazie ad apparecchi elettrici e vasche galvaniche, a studi meticolosi e pazienti sulla circolazione del sangue e la composizione dei tessuti; e a questo corpo "il nuovo Prometeo" (*The Modern Prometheus* è infatti il

1 Prezzo 2023, 104.

2 Shelley 2018, 115-116.

3 Zucal 2019, 41.

4 Arendt 1989, 182.



sottotitolo originale del romanzo) è in grado di infondere la “scintilla dell’essere”<sup>5</sup>, capace di trasformare la materia inerte in vita pulsante e pensante.

Ma non appena la Creatura, gigantesca ed eccezionalmente robusta, lo fissa negli occhi, lo scienziato è colto da un insopprimibile disgusto: il figlio, generato attraverso un processo di fabbricazione anatomica e animato grazie al passaggio del fluido elettrico, è ripudiato dal padre ancor prima di averne contezza, in odio a sé stesso, senza nome. Senza il dono del nome: “Ognuno nasce due volte, conosce due parti. Il ‘nome’ è il *secondo parto*, un parto *verbale*” [in corsivo nel testo], scrive Silvano Zucal<sup>6</sup>, ma il protagonista del romanzo di Shelley non conosce né l’una né l’altra nascita. Frankenstein, in un delirio di onnipotenza che porta lui, uomo di scienza, a generare senza intervento di donna, non solo nega al proprio nato la madre per natura desiderabile per ogni essere umano (la “condizione di debito, di dipendenza e di apertura dell’essere”<sup>7</sup>), ma anche si nega a lui in quanto padre: occorrono diversi mesi, successivi alla “catastrofe”<sup>8</sup> della notte di novembre, perché la Creatura sia in grado di ricomporre la vicenda della propria origine e di porsi sulle tracce del creatore, verso Ginevra. Il “mostro sciagurato”<sup>9</sup> (*miserable monster*, così lo definisce il personaggio Frankenstein, non l’autrice Shelley) è condannato alla solitudine dalla propria ripugnante bruttezza: il suo tentativo di sopperire all’assenza di una famiglia biologica, guadagnandosi l’amicizia umana attraverso azioni oneste e generose, è destinato al fallimento; la sua richiesta di una compagna che possa condividere con lui l’esistenza, dopo l’iniziale, incerto assenso da parte di Victor, brutalmente disattesa. “Il suo è un procedere nel dolore [...] – e quest’ultimo non può che aumentare con la crescita della conoscenza” (così Giulio Giorello)<sup>10</sup>: la consapevolezza è acquisita grazie all’apprendimento del linguaggio, alla lettura del *Paradiso perduto*, di un tomo delle *Vite parallele* di Plutarco e de *I dolori del giovane Werther*, e alle domande esistenziali (“Chi ero? Che cos’ero? Da dove venivo? Quale la mia meta?”<sup>11</sup>) che la Creatura si pone, giungendo a sentirsi “un abominio, indifeso e abbandonato”<sup>12</sup> e operando in modo efferato e crudele per condannare alla medesima, angosciata solitudine il proprio artefice.

Una solitudine che Mary Shelley sperimenta e conosce, tanto da farne la cifra della propria esistenza. Sua madre, Mary Wollstonecraft (autrice di *A Vindication of the Rights of Woman*, testo fondativo del femminismo liberale, del 1792), muore undici giorni dopo averla partorita, di setticemia, il 10 settembre 1797. Il 22 febbraio 1815 lei stessa, appena diciassettenne, dà alla luce prematuramente una bimba, che muore senza nome tredici giorni dopo la nascita (sarà seguita, nel breve volgere di pochi anni, dalla terzogenita e dal secondogenito in una serie

5 Shelley 2018, 115.

6 Zucal 2019, 25.

7 Vantini 2019, 82.

8 Shelley 2018, 116.

9 Shelley 2018, 119.

10 Giorello 2004, 52.

11 Shelley 2018, 238.

12 Shelley 2018, 239.

infinita di lutti). La piccola, nel suo passare attraverso il corpo di Mary per cedere al mondo, ne capovolge il vissuto di figlia privata della madre, trasformandola in madre privata della figlia. Il non aver dato nome alla neonata è dolore su dolore che, a un anno di distanza, risuona in *Frankenstein*, che pure ‘genera’ una creatura senza nome.

Come noto, l’occasione della scrittura del romanzo è il gioco letterario che impegna Mary (alla nascita Wollstonecraft Godwin), il compagno di lei e poeta Percy Bysshe Shelley, lo scrittore George Gordon Byron e il medico John William Polidori a redigere “secondo il proprio capriccio una storia imperniata su un soggetto soprannaturale”<sup>13</sup>. È il 18 giugno 1816, i quattro sono in vacanza a Villa Diodati, sul Lago di Ginevra: l’unica donna del gruppo – la più giovane, la meno nota, la più inesperta – è la sola a portare a compimento l’impresa, con caparbità e determinazione, intuendo forse l’occasione che a lei, donna, si presenta di diventare scrittrice, al pari degli uomini, meglio degli uomini. E lo fa con sguardo di madre, pur consapevole che la maternità non è il destino di ogni donna, ma è nelle possibilità di ognuna far nascere all’interno della propria vita un’altra vita, dare alla luce un corpo nudo e bisognoso di accudimento per avviarlo a un percorso di crescita che ha inizio nella relazione, non nella solitudine. Aspetti decisivi dell’umano tutti negati alla Creatura, sulla quale Mary Shelley sospende il giudizio, portando chi legge a comprenderne le ragioni e al contempo a condannarne i misfatti; risulta difficile, al contrario, comprendere (e non condannare) Victor Frankenstein, nuovo Prometeo che incarna l’antica paura maschile della capacità di procreazione femminile, misteriosa e non controllabile.

A differenza, poi, di quanto accade per i golem della tradizione cabalistica e per gli homunculi della dottrina alchemica, la Creatura dal corpo sgraziato e dall’aspetto ripugnante è dotata di pensiero razionale, volontà propria, libero arbitrio: caratteri che indubbiamente connotano gli esseri umani. E l’autrice che con la Creatura partorisce la fantascienza (e ce la affida in dono) ci lascia la libertà di interrogarci sull’ambivalente e sofferta umanità che la connota, un’umanità che chiama in causa la nostra, disvelandola come altrettanto labile e dolorosa.

### **Catherine L. Moore, *Fra tutte le donne nate* (1944)**

“Io non sono il mostro di Frankenstein, fatto di carne morta. Io sono viva. Tu non hai creato la mia vita, l’hai solo conservata. Io non sono un robot, con degli impulsi a cui devo obbedire. Sono dotata di libero arbitrio, indipendente, e [...] sono umana”<sup>14</sup>: Catherine L. Moore pubblica il romanzo breve *No woman born*, su rivista, nel 1944<sup>15</sup>. Poco più che trentenne, è già autrice affermata, che tuttavia mimetizza il genere firmandosi con le sole iniziali seguite dal cognome (C. L. Moore); la stessa Mary Shelley, del resto, nel 1818 aveva dato alle stampe il proprio

13 Shelley 2018, 38.

14 Moore 1991, 310.

15 Moore 1944.

romanzo adespoto, per rivendicarne la maternità soltanto nella ristampa del 1823 e, compiutamente, nella seconda edizione del 1831.

Complice, forse, la versione cinematografica del 1931 (fuorviante rispetto al testo di Shelley), per Moore la Creatura è irrimediabilmente il “mostro”, tanto che la sua esistenza è richiamata, per ben cinque volte, in opposizione a quella di Deirdre, protagonista della *novella* (romanzo breve) tardivamente tradotta in italiano, nel 1968, quindi nel 1991, con il titolo *Fra tutte le donne nate*. Il riferimento a un “robot” – denominazione ampiamente diffusa nella fantascienza a partire dagli anni Venti del secolo scorso – è pure probabilmente mediato dalla cinematografia: la memoria va infatti a Hel, la celebre automa metallica di *Metropolis*, il film diretto nel 1927 da Fritz Lang e ben noto negli Stati Uniti. È più semplice per Moore/Deirdre affermarsi per via di negazione: né *monster*, né *robot* (così nell’originale), questo è certo, semplicemente sé stessa, a dispetto dell’apparenza.

Deirdre, diva della danza dal fascino straordinario, è quasi arsa viva nell’incendio del teatro ove si esibisce. Quasi: con rischiosa, spericolata operazione, un ingegnere medico ne ha trapiantato il cervello pulsante e cosciente in un corpo di metallo. “Non era mai esistita nessuna così bella”<sup>16</sup>: questo è ciò che pensa l’impresario della danzatrice quando varca la soglia della stanza ove incontrerà la ‘nuova’ Deirdre. Risplenderà nel viso metallico di lei “la luce interiore”<sup>17</sup> che ha fatto innamorare di sé, attraverso l’etere, milioni di ammiratori? La risposta sembra essere sì; il volto in metallo dorato, pur rappresentandola, in realtà non ha volto, come la *Musa dormiente* di Costantin Brancusi (1910), il grande scultore richiamato dall’autrice<sup>18</sup>.

Ma il focus della *novella* è altro, come già sottolinea Sandro Pergameno: “se la scienza medica abbia il diritto o no di mantenere in vita il cervello di una persona una volta che il suo corpo sia andato distrutto, date le enormi difficoltà psicologiche del ‘cyborg’ di fronte all’ambiente e alle reazioni dei normali esseri umani”<sup>19</sup>. Tecnicamente, infatti, Deirdre è una cyborg, un ibrido costituito da componenti naturali e artificiali, o meccaniche: di biologico in lei non vi è che il cervello, letteralmente rinato dalle ceneri del corpo. Sulla possibilità dell’encefalo di continuare a vivere dopo l’arresto del muscolo cardiaco, cioè dopo la morte, molto si è sperimentato e fantasticato: il tema dei “cervelli scorporati”<sup>20</sup>, trapiantati in corpi metallici, non a caso diviene popolare nelle opere *pulp* tra la fine degli anni Venti e l’inizio degli anni Quaranta del Novecento, non soltanto a livello letterario ma anche cinematografico; nel *Frankenstein* del 1931, per esempio, grande attenzione è riservata all’innesto dell’encefalo nella creatura riassembleta con parti anatomiche di cadaveri (e allo scambio fatale che dà vita al ‘mostro’), elemento questo del tutto assente dal romanzo di Shelley, che tuttavia assume rilievo nella cultura coeva a Moore.

16 Moore 1991, 275.

17 Moore 1991, 282.

18 Moore 1991, 310.

19 Pergameno 1980, XIX-XX.

20 Pergameno 1980, XIX.

Era un essere così delicato, adesso, in realtà. Nient'altro che una mente splendida circondata dal metallo, che dominava e piegava nell'illusione della propria perduta bellezza con la pura determinazione interiore, rilucente anche attraverso il corpo di metallo. Ma il cervello era in bilico sul piedestallo della ragione. Aveva già attraversato prove intollerabili, aveva conosciuto abissi di disperazione e di auto-conoscenza forse più terribili di quanto qualsiasi cervello umano avesse mai provato, poiché, da Lazzaro in persona, chi era tornato dalla morte?<sup>21</sup>

È questo il cuore della riflessione della scrittrice, che la porta a costruire un testo nel quale l'azione è pressoché assente (tutto è già accaduto e tutto può ancora accadere), quasi una sceneggiatura teatrale che si limita a tre personaggi: Deirdre, l'antico manager di lei Harris, l'ingegnere biomedico Maltzer; il primo è turbato dal ricordo della donna di un tempo e dal desiderio di vederla rinata a nuova vita; il secondo dall'orgoglio di aver portato a compimento un'impresa scientifica straordinaria e, insieme, dal dubbio di aver creato un'aberrazione contro natura. Lungo la quarantina di pagine del testo, le posizioni non rimangono mai uguali a sé stesse, mutano continuamente incalzate da nuovi ragionamenti, nuove considerazioni: Harris pensa dapprima che Deirdre non sia cambiata per nulla, poi che non sia umana, per riconoscerla, infine, proprio come la ricordava, "donna di carne e sangue"<sup>22</sup>, pur muovendosi lei con una fluidità che umana non è, grazie a correnti elettromagnetiche che scorrono da anello ad anello; Matzer, invece, matura una consapevolezza pessimistica, considerando che la donna non ha sesso, "non è più femmina"<sup>23</sup>, è un'astrazione "penosamente handicappata"<sup>24</sup>, "confinata in un corpo meccanico"<sup>25</sup>, e per questo lui, novello Victor Frankenstein, non può che pagare con la morte il proprio peccato di superbia, "la creazione innaturale della vita"<sup>26</sup>.

Le due prospettive sono maschili, in particolare la seconda, che identifica il genere con gli organi sessuali, l'essere donna (*female*) con l'apparire desiderabile e con l'essere in grado di soddisfare il desiderio maschile (al contrario, il superamento della struttura binaria, a partire dai generi, è auspicato, una quarantina di più tardi, da Donna Haraway); ma anche esprime l'istinto di protezione di un genitore nei confronti della propria nata, ancora incapace di badare a sé stessa: "Ti odieranno – così Maltzer alla protagonista – perché sei ancora bellissima, e ti perseguiteranno perché sei diversa, e indifesa"<sup>27</sup>.

E Deirdre? Ostenta serenità e coraggio, rivendica la forza del pensiero capace di trasmettersi alle macchine, esprime sollievo per non dover vivere in eterno (altra prova della propria umanità): il suo encefalo, infatti, a differenza del corpo metallico nel quale è esiliato, conoscerà il decadimento e la morte. Pure,

21 Moore 1991, 288.

22 Moore 1991, 284.

23 Moore 1991, 293.

24 Moore 1991, 295.

25 Moore 1991, 295.

26 Moore 1991, 307.

27 Moore 1991, 307.

l'inquietudine profonda del suo essere si manifesta in un crescendo di affermazioni contraddittorie e apre a un abisso di paura e solitudine: "Non sono sub-umana [...] Immagino di essere super-umana"<sup>28</sup>, afferma. Tra *sub-human* e *super-human* risiede l'umanità. L'autrice, saggiamente, non prende posizione, non dice se la protagonista sia, nonostante tutto, umana oppure non lo sia: il dolore che prova è umanissimo, e l'essere dimidiata tra carne e metallo equivale forse a una condizione impossibile da accettare anche per Deirdre, che tanto ha amato la vita.

Con sensibilità e tristezza, Catherine Moore racconta l'avventura (al femminile) di perdere il corpo, procedere sulla lama della sola ragione, rinascere altra da sé, uguale eppure inconoscibile.

### Alice Sheldon, alias James Tiptree Jr., *La ragazza collegata* (1973)

*The girl who was plugged in*, di Alice Sheldon, alias James Tiptree Jr.<sup>29</sup>, porta a compimento il tema del dualismo tra encefalo e corpo (o, meglio, del corpo come involucro che lo racchiude), della fuoriuscita da sé, della possibilità di dislocarsi altrove, con l'amara ironia che caratterizza la scrittrice; al momento della pubblicazione della *novelle* (racconto di media lunghezza), nel 1973, Tiptree è ancora solidamente creduta uomo, in ragione del suo pseudonimo e del rifiuto di apparire in pubblico. La rivelazione data al 1977: l'autore che presenta "qualcosa d'ineluttabilmente maschile nel suo modo di scrivere" (così Robert Silverberg)<sup>30</sup> è una donna; e un'altra donna e fantascientista femminista, Ursula Le Guin, commenta: "credo di non essere mai stata così sorpresa in tutta la mia vita, o così felice"<sup>31</sup>. L'anno successivo, il racconto è tradotto in italiano con il titolo *La ragazza collegata*<sup>32</sup>.

Sheldon, al pari di tutte, o quasi, le scrittrici, sa interpretare il mondo secondo canoni maschili (che da millenni lo informano): il suo sguardo, dunque, riproduce quello di un uomo, che vede le donne esclusivamente sulla base della presunta bellezza e dell'appetibilità sessuale, ed è per questo che la denuncia dello *status quo* diviene implacabile, così come feroce è la critica al capitalismo globale di marca statunitense. Per l'autrice vale quanto mai la riflessione di Primo Levi sul ruolo che la letteratura fantascientifica può avere nell'individuare "l'esperienza di una smagliatura, di un vizio di forma che vanifica uno od un altro aspetto della nostra civiltà o del nostro universo morale"<sup>33</sup>.

Nel racconto è presente la figura di una voce narrante disincantata e onnisciente: questa accompagna chi legge nella discesa agli inferi che da una città del futuro irta di grattacieli (Dallas, probabilmente) si inabissa a seguire la piccola storia

28 Moore 1991, 316.

29 Tiptree 1973.

30 Le Guin 1979, 5.

31 Le Guin 1979, 5.

32 Tiptree 1978.

33 Levi 1966.

ignobile di una “ragazza schifosa” (*rotten girl*)<sup>34</sup>. “Stammi a sentire, zombie. Credi a me. Cosa potrei dire a te... con le tue mani sciocche che grondano sudore sul portafoglio delle azioni di Borsa. Un pacchetto di AT&T con un margine di venti punti, e credi di essere Evel Knievel. AT&T? Pezzo d’imbecille con i fiocchi, come ci terrei a mostrarti qualcosa”<sup>35</sup>. AT&T è la *major* che fino al suo smembramento, nel 1984, ha il monopolio della telefonia statunitense e si pone all’avanguardia nella ricerca tecnologica del settore grazie ai propri laboratori specializzati; quanto a Evel Knievel, non è un agente di Wall Street, ma un popolare stuntman motociclista degli anni Settanta.

La giovane sulla quale, con uno zoom dall’alto, si fissa l’occhio della telecamera ha diciassette anni, non ha famiglia e studia lingue; è donna, indigente e brutta (“la più brutta del mondo”<sup>36</sup>): colpe senza remissione, ascrivibili a lei soltanto in una società che premia chi è ricco e bello, che divide le persone tra un esiguo numero di “dèi” e una folla di “corpi” ammassati per vederli, sfiorarli, imitarli per quanto possibile, quanto meno nei beni che consumano e che esibiscono quasi distrattamente, durante le proprie apparizioni in pubblico. Sì, la pubblicità esplicita è vietata in questo futuro che tanto somiglia al presente, dunque le imprese agiscono una sorta di persuasione dissimulata per indurre le masse ad acquistare i propri prodotti: si chiama *influencer marketing* e l’autrice, ben prima della diffusione planetaria del web, ne rileva la potenzialità e la pericolosità; i beni, voluttuari o meno che siano, compaiono infatti all’interno di narrazioni (false ma realistiche) che presentano donne e uomini di successo, sorridenti e felici, che in modo implicito di tali beni suggeriscono l’utilizzo.

Fantascienza? L’elemento fantascientifico interviene soltanto quando P. Burke (l’iniziale puntata sta per ‘Philadelphia’, il nome sarà trasformato nel vezzeggiativo ‘Delphi’) è salvata da un maldestro tentativo di suicidio e le è offerta la possibilità di diventare una “Cenerentola transistorizzata”<sup>37</sup> (*Cinderella transistorized*), che lei accetta senza alcuna esitazione, poiché nulla ha da perdere in un mondo che prova ripugnanza per la bruttezza, la povertà, l’insuccesso. Il suo “corpo rancido”<sup>38</sup> è rinchiuso in una stretta cabina, all’interno della quale la ragazza infila in apposite prese “i terminali degli elettrodi che spuntano dai capelli radi, e vi sono altri connubi tra carne e metallo”<sup>39</sup>, accettando di vivere per sempre in un laboratorio sotterraneo e segreto una vita che non è la sua, ma che vuole credere essere la sua. Il suo cervello trasmette impulsi a un corpo altro, un corpo nuovo, un corpo bellissimo, nato da un embrione modificato e portato all’età di quindici anni, “trentanove chili di tenera carne e sangue di giovinetta, con qualche componente metallica”<sup>40</sup>. E tuttavia, avverte Sheldon, “P. Burke non *sente* [in

34 Tiptree 1978, 810.

35 Tiptree 1978, 810.

36 Tiptree 1978, 811.

37 Tiptree 1978, 813.

38 Tiptree 1978, 813.

39 Tiptree 1978, 813.

40 Tiptree 1978, 819.

corsivo nel testo] che il suo cervello è nello stanzino della sauna; sente di essere in quel dolce corpicino. Quando ti lavi le mani, senti l'acqua che scorre sul tuo cervello? No, naturalmente"<sup>41</sup>, e va bene così, sia alla giovane, sia soprattutto al dottor Tesla (proprio lui!), cibertecnista medico e amministratore del progetto, nel più ampio disegno del controllo totale delle comunicazioni da parte dell'azienda. E, non potrebbe essere altrimenti, nello scenario universale del controllo dei corpi femminili (due, in questo caso) da parte maschile: sono tutti uomini, infatti (con l'eccezione di una infermiera che dimostra qualche senso di pietà), i personaggi che circondano P. Burke e Delphi.

L'antitesi tra queste non potrebbe essere più crudele: con un costante martellamento svalutativo la prima è definita (in una lunga serie di varianti) "torva carcassa"<sup>42</sup>, "donna-talpa"<sup>43</sup>, "pezzo di carne ambiziosa uscito dalla fogna"<sup>44</sup>; un mostro, in poche parole, una creatura di Frankenstein femmina che tenta di rovesciare il proprio destino; la seconda, invece, con spietatezza forse non minore, è detta "bambina [...] adorabile"<sup>45</sup>, "zuccherino"<sup>46</sup>, "piccolo vegetale splendido"<sup>47</sup>. La traslazione di P. Burke in Delphi è assoluta: non avverte sé stessa dimidiata, diviene ignara di essere rinchiusa in guscio angusto, è felicemente immersa nel corpo dell'altra, percepito come proprio; "non mangia e non dorme, non riescono a tenerla fuori dalla cabina perché lasci circolare il sangue, ha piaghe necrotizzate sotto il suo orribile deretano"<sup>48</sup>, in un processo di autoalienazione irreversibile, che non può durare. Eppure, a dispetto della crudeltà (o forse proprio grazie a essa), l'autrice conduce chi legge alla *pietas* nei confronti della protagonista, sia del suo primo corpo sgraziato, sia del suo secondo corpo costruito per piacere (agli uomini, ma anche alle donne); corpi che incarnano entrambi lo spazio simbolico in cui la società si riflette, con opposte reazioni, che rappresentano modelli culturali precisi, su cui si esercitano potere e violenza.

Non c'è redenzione nei testi di Alice Sheldon, l'azzardo di rinascere della 'ragazza collegata' fallisce miseramente: dalla sgomenta consapevolezza espressa da Delphi "di non essere vera"<sup>49</sup>, al vano tentativo di fuga di entrambe, all'apparizione di P. Burke come "una femmina di golem, scarna, nuda, sputando fili metallici e sangue"<sup>50</sup>, disumanizzata e reificata, ridotta infine a "un mucchio morto su un tavolo"<sup>51</sup>. Eppure, la brutta, la sventurata protagonista è umana, umanissima nel suo dolore, assai più umana di quanti – siano tecnocrati senza scrupoli, siano comparse anonime – la circondano, nella desolata città del futuro.

41 Tiptree 1978, 815.

42 Tiptree 1978, 820.

43 Tiptree 1978, 831.

44 Tiptree 1978, 832.

45 Tiptree 1978, 814.

46 Tiptree 1978, 821.

47 Tiptree 1978, 824.

48 Tiptree 1978, 823.

49 Tiptree 1978, 823.

50 Tiptree 1978, 838.

51 Tiptree 1978, 840.

### Pat Cadigan, *Sintetizzatori umani* (1991)

Deirdre e P. Burke sono, a tutti gli effetti, cyborg, umane che vivono, o scelgono di vivere, grazie a elementi artificiali innestati in quelli che furono i loro corpi: per la prima solo encefalo pensante, per la seconda involucro rifiutato. Il vocabolo 'cyborg' (*cybernetic organism*, organismo cibernetico) si diffonde in ambito medico a partire dal 1960, nella letteratura fantascientifica dal 1980. Questa la definizione fondante di Donna Haraway, che data al 1985: "Un cyborg è un organismo cibernetico, un ibrido di macchina e organismo, una creatura che appartiene tanto alla realtà sociale quanto alla finzione"<sup>52</sup>.

Oltrepassare la linea mobile che costituisce il confine tra umano e non umano una, dieci, cento volte, come avviene in *Synners* di Pat Cadigan (*novel*, romanzo, dato alle stampe nel 1991, tradotto in italiano con il titolo *Sintetizzatori umani* nel 1998)<sup>53</sup>, equivale al rischio di perdere l'anima, ovvero (laicamente) la psiche, dissolta e smarrita nell'immensa rete neurale della città-personaggio di Los Angeles, che vive di vita propria, pulsa, divora chi ha la ventura di abitarvi; L. A. non è solo scenario ma quasi artefice della vicenda, delle vicende che si intrecciano, annodano, dipanano nella narrazione che dà vita a un romanzo connotato da ambiguità, complessità, oscurità, eppure di grande fascino.

I *synners* sono uomini e donne in grado di connettersi direttamente alla rete mediante l'innesto di prese cerebrali (apparecchiature d'interfaccia neurali, dagli effetti secondari non noti) e grazie alla propria attività onirica di generare video musicali di enorme successo e suggestione. Il neologismo gioca sull'affinità fonetica tra *synt* (sintetizzatore musicale) e *sin* (peccato): "in italiano – si legge in nota – il molteplice significato ondeggia tra *sintetizzatore umano* e *sinto-peccatore*"<sup>54</sup>. Nella folla di personaggi che popolano il testo, il più rappresentativo ai fini dell'antinomia tra umano e non umano – estremi tra i quali scorrono per gradienti infinite sfumature – è senza dubbio Visual Mark (il vocabolo del linguaggio pubblicitario non è casuale): questi, pur essendo consapevole che la procedura potrebbe trasformarlo in un "mostro"<sup>55</sup> e che "tornare indietro"<sup>56</sup> non è affatto scontato, sceglie di inabissarsi in strati sempre più profondi e segreti della rete, in bilico sul filo della lama tra reale e virtuale. Nella rete, nel web, "c'è qualcosa di... vivo..."<sup>57</sup> e inquietante, un virus malvagio, che infetta terminali e fa esplodere teste: e in questo "pazzo mondo di Schroedinger"<sup>58</sup>, come il gatto in scatola del celebre paradosso, Mark stesso sa che può essere contemporaneamente vivo e morto. E questo dice a Gina, la donna che da vent'anni lo ama e gli vuole bene, che per lui saprà conciliare l'inconciliabile:

52 Haraway 2018, 40.

53 Cadigan 1998.

54 Cadigan 1998, 80.

55 Cadigan 1998, 80.

56 Cadigan 1998, 85.

57 Cadigan 1998, 161.

58 Cadigan 1998, 87.



Un giorno verrai nella mia stanza, e vedrai questa cosa buffa – un pezzo di carne aggrappato a una consolle, e ti fermerai a guardare, perché non saprai distinguere dove finisce la carne e dove iniziano chip e circuiti. Saranno fusi l'una nell'altro, e un po' della macchina sarà animata come la carne, e un po' della carne sarà inanimata come la macchina, e quello sarò io. Quel mostro sarò io.<sup>59</sup>

Se nel movimento cyberpunk, così come nel postmodernismo, molteplicità, mobilità e frammentazione prendono il posto di unità e stabilità, Cadigan mantiene tuttavia ben saldo il principio in base al quale la tecnologia non è un idolo, né deve essere eletta a ragione di vita; se poi questo avviene, avviene per la distorsione operata dal capitale in nome del profitto: la scelta della realtà artificiale rispetto al mondo fisico, l'elezione della mente (che può "essere liberata"<sup>60</sup>) rispetto al corpo non è obbligatoria per l'*homo datum*, evoluzione del *sapiens* e "rete-dipendente"<sup>61</sup>. No, non lo è affatto: "là fuori non potevi limitarti a cambiare programma, cancellare i vecchi riferimenti, e riprendere la storia in qualsiasi punto l'avessero lasciata"<sup>62</sup>. La vita reale è fatta di altro, di dolore e gioia, di affetto e responsabilità. Quell'affetto e quella responsabilità che animano Gina, donna forte e pragmatica (nella quale quasi certamente si riflette l'autrice), e che la portano a prendersi cura di Visual Mark in modo non convenzionale ma riconducibile alla possibilità di essere madre, alla capacità di guardare l'altro condividendone emozione e sofferenza. A tratti, anche con ruvidezza: al compagno che le esprime il proprio "Mi dispiace", quasi a scusarsi del desiderio di perdersi, lei ribatte "Sei tu che hai sempre avuto bisogno di qualcosa a cui aggrapparti, qualcuno che ti gettasse una fune per salvarti in alto mare"<sup>63</sup>.

Se è vero per il romanzo di Cadigan che "l'incarnazione del cyborg sfugge a qualsiasi parabola di redenzione", come afferma Haraway<sup>64</sup>, e che sbiadiscono i confini tra organismo e macchina, tra fisico e non fisico, la fantascientista sembra non accettare la prospettiva di dissoluzione delle antinomie, ovvero dei generi, cara alla filosofa: i personaggi sovvertono gli stereotipi correlati a maschile e femminile (è infatti Mark a dipendere da Gina, non viceversa), ma la carne che abitano non solo non è disconosciuta, ma si connota come sessuata, in una prospettiva di riconoscimento dell'unicità di ogni singola persona.

### Francesca Cavallero, *Le ombre di Morjegrad* (2019)

Nascono e rinascono, in un ciclo di "metamorfosi, ibridazioni, alterità"<sup>65</sup>, le giovani donne protagoniste di *Le ombre di Morjegrad* di Francesca Cavallero<sup>66</sup>, che

59 Cadigan 1998, 196.

60 Cadigan 1998, 214.

61 Cadigan 1998, 353.

62 Cadigan 1998, 355.

63 Cadigan 1998, 196.

64 Haraway 2028, 41.

65 Cavallero 2023.

66 Cavallero 2019.

con il proprio romanzo d'esordio vince il Premio Urania 2018. Così, alcuni anni più tardi, le presenta l'autrice:

In effetti, le mie protagoniste sono per la maggior parte cyborg: metafore viventi di trasformazione, più o meno profonda, dell'essere 'di confine', del sentirsi creature in equilibrio fra i mondi.

Nell'universo di Morjegrad, la trasformazione eteronoma del corpo avviene attraverso due modalità: attraverso l'inoculazione del SO.K.A.R., organismo biotech originario del pianeta, in grado di ripristinare i tessuti organici danneggiati (e non solo, agisce anche ad altre profondità... [...]); e attraverso l'impianto di innesti di vario tipo, cioè elementi sintetici, meccanici o elettronici che fungono da miglioramenti fisico/funzionali.<sup>67</sup>

Dei sei movimenti che costituiscono il testo (da 0 a 5), ricomponendosi e trovando senso nel finale, sono qui considerati il primo, *Antenora*, e il secondo, *Cinque per cento*: questi, infatti, vedono nascere (e morire, o rinascere) i personaggi femminili più interessanti ai fini delle metamorfosi del corpo, che per tutte diviene campo di battaglia su cui si esercita la violenza (maschile) di un potere tetro, fondato su disuguaglianza e ingiustizia.

*Antenora* è il luogo dell'orrore assoluto, memore dell'inferno di Dante e di quello di Auschwitz: qui vivono Sarah, medica reclusa condannata all'internamento, che "raccolle feriti, pazzi, cadaveri semoventi"<sup>68</sup> (la narrazione si snoda in terza persona, con registro referenziale ma empatico) e Alex, ribelle divergente e coraggiosa (il racconto si fa sincopato, in soggettiva ravvicinata e includente). Quest'ultima "subisce una metamorfosi aggressiva a causa di una tipologia di SO.K.A.R. sperimentale, forse compromessa, inoculata durante crudeli esperimenti scientifici nei laboratori di Antenora"<sup>69</sup>, perché "un essere umano costerà sempre meno di un robot. Si sostituisce facilmente, si riproduce. Se opportunamente potenziato non ha bisogno di 'manutenzione' ed è facile da smaltire"<sup>70</sup>. I costi umani, tuttavia sono altissimi, e Alex lo sa bene: "Dentro di me germoglia un mostro..."<sup>71</sup>, dice impassibile.

L'incontro tra le due giovani donne è destinico, le rende capaci di aprirsi alla reciproca comprensione e solidarietà, di svelare l'una all'altra la propria vita devastata dal dolore, dalla malattia, dalla morte; il loro rapporto sfugge alle definizioni: sono a un tempo sorelle, madre e figlia, amanti, in una relazione che le vede complementari e dalla quale entrambe traggono forza, preservando la propria umanità. È lo sguardo di medica di Sarah a provare il sentimento antico e nobile della *pietas* nei confronti dell'amica, a partire dal corpo di lei – non più umano, forse, in ragione dei molteplici innesti e delle mutazioni generate dal SO.K.A.R. –

67 Cavallero 2023.

68 Cavallero 2019, 13.

69 Cavallero 2023.

70 Cavallero 2019, 44.

71 Cavallero 2019, 58

per arrivare all'anima: "Ora deve solo trovare qualcosa con cui vestirla, le fa male vedere quel corpo nudo, alieno e indifeso, giacere nell'oscenità della sua tortura"<sup>72</sup>.

Lo stesso sguardo in Ártemis, agente cyborg membro degli Hunters, compagine incursiva di Morjegrad, già moglie di Zakk e madre di Daphne (il rapporto madre-figlia è tra i più cari a Cavallero). La giovane donna protagonista di *Cinque per cento* (narrazione in prima persona, un lungo *memoir* con aperture a scenari di allucinazioni, incubi, deliri, immerso in una buia apnea) non potrebbe "pensare di vivere senza gli impianti"<sup>73</sup>, né senza SO.K.A.R., che ne inibisce i rigetti; porta in sé un "baratro di dolore"<sup>74</sup> e di rabbia, eppure mai prova indifferenza, o, peggio, compiacimento nell'uccidere:

[...] siamo stati addestrati a riconoscere le caratteristiche di coloro che sono fuggiti dai Pozzi di Antenora per identificarli, ma per me è difficile abituarci al loro incontro, pensare a ciò che hanno subito e prepararmi a distruggerli. Questo soggetto, per esempio, appartiene al gruppo sperimentale sull'ibridazione genetica fra componenti strutturali eteronome, abbandonato tempo fa, e volto a creare una categoria di operai in grado di sopportare il trasporto di forti carichi. Durante la fase di allentamento e contrazione dei muscoli di petto e spalle, per permettere alle appendici complementari di emergere dalle guaine scapolari ed estendersi, era stato previsto anche un notevole ma progressivo incremento dell'apparato tegumentario e neurale. Strappare l'esoscheletro di supporto significa sfracellare la rete vascolare, distorcere deliberatamente le articolazioni mobili superiori, stuprarsi di dolore.

Si sta uccidendo e non so perché.<sup>75</sup>

La salvezza di Ártemis – della sua interiorità ferita e lacerata – risiede nel rapporto con Daphne, figlia poco più che bambina, "nello stupore assurdo di vederci per la prima volta e scrutarci nella silenziosa meraviglia di uno strano appartenersi"<sup>76</sup>, guardando insieme il mare lontano. Una promessa di vita, un'intuizione di bellezza, per quanto improbabili, per riappropriarsi del futuro, grazie alla scelta di agire e non subire, di continuare a lottare, perché è giusto, per sé e per gli altri, le altre. Ed è questo un compito meno arduo quando il pensiero si infutura verso le proprie nate, nati, non necessariamente biologici, ma anche d'elezione: "Così avviene con ogni nascita, grazie a cui, ogni volta, fa il suo ingresso nel mondo la possibilità. Si tratta della possibilità assolutamente inedita del nuovo e della speranza che questo nuovo sappia interrompere il corso automatico e spesso implacabile della rassegnazione e dell'alienazione"<sup>77</sup> scrive Isabella Guanzini, guardando ad Hannah Arendt: è in ogni nuova nascita il miracolo che salva il mondo.

72 Cavallero 2019, 71.

73 Cavallero 2019, 100.

74 Cavallero 2019, 93.

75 Cavallero 2019, 83.

76 Cavallero 2019, 108.

77 Guanzini 2022, 30-31.

## I corpi alieni delle donne

Mary Shelley, Catherine L. Moore, Alice Sheldon, Pat Cadigan e Francesca Cavallero sanno guardare ai “corpi straziati, assurdi, mutilati, mostruosi”<sup>78</sup> dei protagonisti e delle protagoniste dei propri testi senza formulare un giudizio sulla loro umanità residuale o smarrita, con l’attitudine accogliente ed empatica delle madri, a differenza di quanto avviene nelle opere di autori uomini loro affini (per esempio i pur molto interessanti William Gibson, contemporaneo di Cadigan, e Dario Tonani, di Cavallero).

Protagonisti e protagoniste: non è indifferente. A nascere, rinascere, trasformarsi nei romanzi di Shelley e Cadigan sono rispettivamente una creatura declinata al maschile e un uomo; nei testi di Moore, Sheldon, Cavallero sono, invece, donne.

L’autrice di *Frankenstein* non attua alcuna identificazione con il giovane Victor, cui l’opera è intitolata; empatizza piuttosto con l’anima (ovvero la psiche) della Creatura, incarnata suo malgrado in un corpo percepito come estraneo, prodotto di una manipolazione non richiesta e operata da un umano, un maschio, che persegue con ostinazione il compimento di quelle che ritiene le proprie fatiche, senza contezza alcuna delle possibili conseguenze. Mary Shelley, che “proietta molto di sé stessa nella creatura”<sup>79</sup>, sa che alle donne del proprio tempo – e dei tempi passati e futuri – è assegnata l’invisibilità, che il corpo femminile è soggetto alla volontà maschile: trasferisce perciò tale consapevolezza nel vero protagonista del romanzo, al quale è negata ogni possibilità di scelta, è assegnato un perenne stato di minorità. Proprio come a una donna.

Visual Mark, tra i personaggi di *Sintetizzatori umani* di Pat Cadigan, sceglie invece per sé stesso, in un desiderio oscuro di rovina che trascende ogni istinto di conservazione, ma sceglie: lui, nato da donna, è artefice del proprio processo di trasformazione, l’unico al quale questa opportunità sia data. Il che non stupisce: è un uomo.

Le sventurate Deirdre (*Fra tutte le donne nate* di Catherine L. Moore) e P. Burke (*La ragazza collegata* di Alice Sheldon) non hanno questa possibilità: entrambe sono oggetto di esperimenti e osservazioni maschili, di manipolazioni dei corpi che rispondono a pulsioni o istanze altrui: la prima rinasce senza aver chiesto di tornare alla vita, grazie alla volontà e all’operato di due uomini, l’antico corpo scomparso per sempre; la seconda accetta in apparenza di rendere invisibile il proprio corpo – non conforme ai canoni della bellezza femminile imposti dall’immaginario maschile – ma in realtà la sua psiche è condizionata dall’economia di mercato, che detta legge nella società prossima ventura. Deirdre ha perduto la materialità corporea originaria, non i limiti che dal corpo sono costituiti; P. Burke abita ancora la propria pelle, di cui è dolorosamente prigioniera, per quanto avrebbe voluto con tutta sé stessa disfarsene: ciò che gli uomini hanno fatto del suo corpo di donna le costa la vita. Le due protagoniste – in Moore in modo più ambiguo, in Sheldon più netto – sono

78 Cavallero 2019, 59.

79 Vallorani 2018, 10.

emblemi della violenza che gli uomini esercitano sulle donne, a tutti gli effetti aliene dai corpi misteriosi e mutanti, in un mondo plasmato a misura di ‘uomo’, eletto a rappresentare il genere umano grazie alla cancellazione anche lessicale del “secondo sesso”.

Ma il femminismo non è passato invano: non è un caso che l’atto di accusa nei confronti dell’ideologia dominante da parte di Sheldon sia forte e chiaro, così come quello di Francesca Cavallero. Sarah e Alex in *Le ombre di Morjegrad* sono vittime di un potere di stampo maschile, in quanto subordinate e in quanto donne; subiscono torture e vanno incontro a sconfitte, tuttavia non sono invisibili, hanno un’energia sovversiva che sopravviverà loro, contagiando positivamente altre; in qualche modo, sono pacificate con i propri corpi, pur non controllandone le trasformazioni, e valorizzano il proprio sé incarnato (e sessuato) quali creature uniche, in una visione etica.

Tutte le autrici, in ultima analisi, restituiscono umanità e dignità alle ‘povere creature’ alle quali hanno dato vita attraverso la scrittura: madri in potenza, sanno accettare che i corpi mutino, diventando altro da sé. Non vi è “nulla di più sublime dell’umano nell’uomo”<sup>80</sup>, nell’essere umano, anche sottoposto a trasformazioni e ibridazioni fino a divenire alieno. Le donne, le fantascientiste, lo sanno bene.

*Grazie a Claudia Braidà, Roberto Del Piano, Isabella Guanzini.*

## Bibliografia

- Arendt, Hannah. 1989. *Vita activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani.
- Cadigan, Pat. 1998. *Sintetizzatori umani*. Tr. it. Giuliana Giobbi. Milano: Shake Edizioni Underground.
- Cavallero, Francesca. 2019. *Le ombre di Morjegrad*, Milano: Mondadori Urania.
- . 2023. “Metamorfosi, ibridazioni, alienità. Fantaxía 2023”. 16 giugno 2023 <https://www.francescacavallero.it/blog-parallax/>
- Coci, Laura. 2022. “*Deus non negat infundere mentem*. Di golem, homunculi, creature...”. *Un’ambigua utopia*, n. 12: 46-53.
- Giorello, Giulio. 2004. *Prometeo, Ulisse, Gilgameš. Figure del mito*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Grossman, Vasilij. 2020. “La Madonna Sistina”. Tr. it. Claudia Zonghetti. In Grossman, Vasilij, *Il bene sia con voi!*, 42-51. Milano: Adelphi.
- Guanzini, Isabella. 2022. “Nascere di nuovo. Profezia e anarchia delle generazioni” in Guanzini, Isabella, e Melandri, Giovanna, *Come ripartire*, 7-38, 72-73. Genova: Il melangolo.

80 Grossman 2020, 51.

- Haraway, Donna J. 2018. “Un manifesto per Cyborg: scienza, tecnologia e femminismo socialista nel tardo Ventesimo secolo”. Tr. it. Liana Borghi. In Haraway, Donna, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, 39-101. Milano: Feltrinelli.
- Le Guin K., Ursula K. 1979. “Introduzione”. Tr. it. Giampaolo Cossato e Sandro Sandrelli. In James Tiptree Jr., *Racconti di un vecchio primate. Robot*, n. 38, 4-7.
- Levi, Primo. 1966. “Primo Levi si sente scrittore ‘dimezzato’”, intervista di Edoardo Fadini. *L'Unità*, 4 gennaio 1966, 18.
- Moore, Catherine L. 1944. *No woman born*  
<https://hell.pl/agnus/anglistyka/2211/C.L.Moore-NoWomanBorn.pdf>
- . 1991. “Fra tutte le donne nate”. Tr. it. Delio Zenoni. In Asimov, Isaac, Charles G. Waugh e Martin H. Greenberg, a cura di. *Il grande libro della Fantascienza. L'età dell'oro. Romanzi brevi degli anni '40*, 275-317. Milano: Interno Giallo.
- Pergameno, Sandro. 1980. “I robot” in Pergameno, Sandro, a cura di. *Robotica. I migliori romanzi e racconti della fantascienza di tutti i tempi su robot, androidi e macchine pensanti*, I-XXI. Milano: Editrice Nord.
- Prezzo, Rosella. 2023. *Trame di nascita. Tra miti, filosofie, immagini e racconti*. Bergamo: Moretti&Vitali.
- Shelley, Mary. 1992. *Frankenstein*. London: Penguin.
- . 2018. *Frankenstein*. Tr. it. Sara Noto Goodwell, a cura di. Torino: Lindau.
- Tiptree, James, Jr [Sheldon, Alice]. 1973. *The girl who was plugged in*  
<https://docplayer.net/196345-The-girl-who-was-plugged-in.html>
- . 1978. “La ragazza collegata”. Tr. it. Roberta Rambelli. In Asimov, Isaac, a cura di. *I Premi Hugo 1955-1975*, 809-840. Milano: Editrice Nord.
- Vallorani, Nicoletta. 2018. “Riordinare il caos” in Shelley, Mary, *Frankenstein*. Tr. it. Sara Noto Goodwell, a cura di, 5-12. Torino: Lindau.
- Vantini, Lucia. 2019. “La nascita, tra promessa e debito” in Zucal, Silvano, e Vantini, Lucia, *Nascere*, 69-136. Assisi: Cittadella Editrice.
- Zucal, Silvano. 2019. “Abitati dall'aurora” in Zucal, Silvano, e Vantini, Lucia, *Nascere*, 7-68. Assisi: Cittadella Editrice.

Niccolò Monti

## Automated Futures in Early English Science Fiction: Eliot and Butler

**ABSTRACT:** *Greatly debated but rarely analysed in science fiction, automation rose to prominence as a topic of discussion since the 1940s. However, the futures that it harbours, either utopian (leisureful society) or dystopian (machine takeover), loomed in XIX century literature already, at the same time as the Machinery Question was debated in England and contemporary of a seminal text in the study of capitalist appropriation of machinery like Marx's "Fragment on Machines". But a literary history of automation is yet to be entertained, although many writers can be seen as having spearheaded an effort to imagine the social outcomes of mechanization. Adopting a close and thematic reading of two of these authors – George Eliot and Samuel Butler – the article probes how early English science fiction confronted the rise of machinery; how it anticipated certain ideas regarding the progress of technology; and how it shaped the affective perception of automatic objects.*

**KEYWORDS:** *Automation; Future; Machines; Utopia; Science-Fiction.*

### A literary history of automation. Introduction

“If managed well, the transition to a more automated British workplace should make businesses more productive, improve the supply of high-quality jobs, and support working people to have more leisure time”<sup>1</sup>. This passage can be found in the concluding remarks of the House of Commons report on “Automation and the future of work”, whose aim was to assess the state of automation in the UK and its likely impact on the labour market. It shows the confidence that the authors reserve in an automated future as well as automation’s past: “Historically, large industrial transformations have seen changes to work but, rather than causing long-term job losses, they have resulted in more of the population in work than before and the quality of work improving”<sup>2</sup>. The risks are mitigated, while the prospects welcomed as bringing more leisure than unemployment. Even if some

1 BEIS Committee 2019, 44.

2 BEIS Committee 2019, 43.

deleterious effects are envisaged – “a risk that the jobs left will be mainly in secure management roles, or low-quality and insecure administration and labouring”<sup>3</sup> –, the authors insist with depicting automation as a constructive force: “automation can be an opportunity to incentivise businesses and employees towards more rewarding and less exploitative work”<sup>4</sup>.

Belief in an automated future can be seen, on some level, as the belief in a series of fictionalized scenarios divulged by the industrial sector, as well as in a cascade of works of fiction and speculation, trying to anticipate what our societies would look like if full-scale automation were to be embraced. The two sides have been seen as complementary, if not often overlapping<sup>5</sup>, in terms of the narrative tropes used by one side and the other, or considering the fascination that utopian or dystopian imagery exerts on them. On the one hand, the path leading to any kind of technology-related economic decision is driven by estimates and predictions that bear the marks of fiction; on the other, the fictions with a technological condition as an essential plot element often have more than one foot in the mutations of their time and react to them in the form of commentary, parody, satire, or otherwise.

Think of *Gulliver's travels*, especially when the journey to the island of Balnibarbi takes place in the second part of the book. After landing on the island, Gulliver is taken to the capital, Lagado, where a professor shows him the inventions in the local Academy, including a machine which, with the help of a few contrivances, can produce texts of any kind which are arranged by the professor, giving “the World a complete Body of all Arts and Sciences”<sup>6</sup>. This automatic encyclopedia displays a satirical purpose, evident in the overly detailed descriptions as well as in the overconfident and excited tone used by Jonathan Swift to mock his contemporaries, those whom he saw as blindly enamoured with the idea of reducing knowledge to combinatorial rules to be then applied mechanically. We can here observe the interaction between the scientific discourse and its literary counterpart, grasping one as the refraction of the other, with the ultimate aim of outlining a *literary history of automation*, which shall take the form not only of a thematical criticism of certain works of literature, where automation can be found as a dominant theme, but, most importantly, of a study seeing both discourses it addresses – the scientific and the literary – as embedded within a common context of emergence. A common context often calls for common themes, leading the analysis to discover if certain works of science and literature share a similar ideological outlook, or if they share an epistemic background.

The goal of this article is to scan a period in which the traces of ‘automation’ were there, but the term itself had not been coined. And yet, in the XIX century the emergence of automation forced a social debate around it – under the banner

3 BEIS Committee 2019, 43.

4 BEIS Committee 2019, 44.

5 On the fictionality on which much economic planning is based, cf. Beckert 2013.

6 Swift 2005, 171.



of a Machinery Question<sup>7</sup> – and also enticed as a potential literary theme. So, while first introducing the cybernetic problem of automation, framing it in terms more familiar to our present situation, we then illustrate the conditions that engendered it in the second industrial revolution, adopting Marx’s ‘Fragment on machines’ as the pivot around which to structure our analysis of how machines were discussed as more manageable substitutes for human labour. We later turn to the literary field to explore how automation – particularly the idea of automata replacing humans – affected it. A glimpse in the satire of Swift gave us one of the first examples of an interest within literature towards the use of machinery to automate physical and mental labour. Our article seeks to expand from that point and show what purposes (aesthetic, civic, etc.) and what fictions drove this interest forward. We selected two works to compare, both from the English Victorian age: George Eliot’s *Impressions of Theophrastus Such* (1879) and Samuel Butler’s *Erewhon* (1872), which represent two literary responses to the early stages of automation.

A close thematic reading of automation in those two works brings forth another issue: the birth of science fiction (SF) as a literary genre entertaining a special relation to the course of scientific and technological progress. Neither of said works is fully categorised as SF – the term, like automation, only surfaced in the XX century –, but they share a common approach towards the future, the temporal dimension canonically belonging to that literary genre. By looking at the interplay of the fictional and technical sides of automation, we assess how the former fed into the latter’s history, whether through an optimistic view or, rather, by echoing an apprehensive sentiment.

## Automation 1950

Our attempt at a literary history of *automation* must begin with the main term, follow the points of origin that led to the development of a discourse about it from the 1940s onwards, and finally trace its conditions of possibility in the Machinery Question of the industrial era.

Frederick Pollock, a member of the Frankfurt School was among the first to witness and study in detail how transformations in production, transportation, and calculation had altered the industrial landscape of the United States, having escaped there during the war. Automation captured Pollock’s attention as a *technical phenomenon* imposing itself on the nation’s economy, through the intention of newer machineries, and a *discursive phenomenon* with deep ideological

7 The Machinery Question – “the public debate sparked in English society at this time upon the massive replacement of workers by new technologies” (Pasquinelli 2023, 78-79) – defines a period of, so to speak, ideological turmoil concerning the mass introduction of machinery in factories. It involved “popular literature and pamphlets, poems and satire, and also the industrialists’ celebration of a machine cult with dancing automata, ‘mechanical Turks’, and industrial engines set on display in public squares as tourist attractions” (Pasquinelli 2023, 81). Cf. also Berg 1980.

implications, whose spread owed as much to the growing debate and research on it – fuelled in large part by military investments and scientific reports commissioned by Congress – as to the journals (*Control Engineering, Automatic Control*) in which experts coming from engineering, mathematics, economy, and so on discussed the methods of automated production and the overall *meaning of automation*.

“There is no universally accepted definition of the term ‘automation’”<sup>8</sup>, Pollock noted, recognizing the frequent confusions that populated even its political or industrial uses, thus making it considerably more convenient to rely on a general and almost commonsensical definition:

By ‘automation’ we understand the use of certain methods of automatically producing and preparing goods; of producing information; and of making calculations (e.g. book-keeping) [...]. [Generally we mean] a technique of production the object of which is to replace men by machines in operating and directing machines as well as in controlling the output of the products that are being manufactured.<sup>9</sup>

Pollock also observed the overlap of personnel and equipment across the industrial sector and the country’s military complex, the case of General Groves, chief architect of the Manhattan Project and then head of the scientific department of a computer company (Sperry Rand), being one of the clearest examples of how national and private interests were entangled in this large-scale process. Moreover, automation encompassed another major set of transformations, related to the use of nuclear fission for the construction of military armaments, or as energy source, while electronic machinery gained a central role in the operating and managing of nuclear power plants. Almost inevitably, the problem of automation, covering such a wide spectrum of stakes, attracted discussions tackling it from a social and ethical angle.

It is worth recalling an essay written in 1955 by then-member of the Atomic Energy Commission, John von Neumann, entitled “Can we survive technology?”. He argued that a technological revolution was affecting the military and public sectors and evolving faster than the industrial upheavals of the XIX century, when earlier forms of automation could be recognized in Watt’s steam engine and its automatic valve control system. The shift from dependent machines to semi-automatic and finally to fully automatic machines consisted in numerous similar contrivances, re-structuring the division of labour<sup>10</sup>. But a “new footing”, as von Neumann called it, was attained by the next century: “This development began with the electromechanical (telephone) relay, continued and unfolded with the vacuum tube, and appears to accelerate with various solid-state devices (semi-

8 Pollock 1957, 5.

9 Pollock 1957, 5.

10 The study of automation as a series of technological transformations of the division of labour has been entertained by several Marxist thinkers and historians of technology: for a classic reading, cf. Friedmann 1955; for recent contributions to this line of inquiry, cf. Daston 2018 and Pasquinelli 2023.

conductor crystals, ferromagnetic cords, etc.)”<sup>11</sup>. The concentration of different such devices in a single machine had then accelerated the future of automation: improvements in information-transmission technologies, with improvements in distribution and transportation chains and in the management of machines, left von Neumann thinking of a progress of unprecedented magnitude, whose far-reaching effects could only be resolved, or at least coped with, by reimagining the global political and economic scenarios made possible by automation.

We find echoes of this in what Norbert Wiener, one of the founders of cybernetics, wrote in 1960, warning against underestimating the dangerous drive to design autonomous machines. In fact, one of the most relevant issues for cybernetics was the idea that machines would have eventually *learned* from previously performed operations and improved their performance after each iteration, exhibiting original and unpredictable behaviors. The excitement at this prospect (and its scientific and economic benefits) could quickly turn into its opposite if these progress remained unquestioned. What makes Wiener’s remarks even more relevant to us are the examples and the tone he chose, making his own argument into somewhat of a moral and cautionary tale. He resorted to the master-slave dialectic to describe the relationship of humans and machines; if the latter normally occupy the servile role in that dialectic, Wiener noted how the situation could go awry for humans: “if the machines become more and more efficient and operate at a higher and higher psychological level, the catastrophe foreseen by Butler of the dominance of the machine comes nearer and nearer”<sup>12</sup>. With this reference to Samuel Butler, Wiener placed his works among the fictional objects that have served to accompany and monitor, or sometimes predict, the ideological and material course of automation, and particularly its undesired social consequences<sup>13</sup>. The reference to Butler underlined Wiener’s view: a catastrophic future loomed on the horizon, if industrialized societies did not make considerable efforts to question the advance towards intelligent machines. He also turned to the sorcerer’s apprentice tale, another case of a master-slave dialectic with dire consequences for the master-figure, the titular apprentice losing control over the brooms that he had enchanted so that they would clean in his place; Wiener’s discourse turns cautionary, expressing such a complex phenomenon as automation with the help of fictional scenarios. Scientific discourse is no less immune to fiction than literature is permeated by it.

What we have seen until now through Pollock, von Neumann or Wiener is but a condensed portion of the *automation discourse* that has characterized decades of industrial growth and research, as well as policymaking or unionizing counteractions<sup>14</sup>. It is a long path from such a period in the history of automation

11 Von Neumann 1955.

12 Wiener 1960, 1357.

13 A similar reference to Butler’s fictions is found in the works of historian of technology Lewis Mumford, as an example of the English writer’s adoption in the discourse on automation around the same years as Wiener. Cf. Mumford 1964.

14 For a study exploring the recent constitution of an ‘automation discourse’, cf. Benanav 2020.

to the present, in which we may have become more accustomed to fictional worlds set in an automated world; however, the path is not shorter if we consider the other direction: the distance separating the discourse on the social effects of automation that we ran through from the “fictions of science” that had characterized the years between 1850 and 1900.

## Automation 1850

What we call automation, Karl Marx had defined an ‘automatic system of machinery’ in the passage from his notebooks, the 1857-58 *Grundrisse*, known as the “Fragment on machines”. Its posthumous diffusion and fame notwithstanding, rediscovered by Italian *operaismo* in the 1960s and ’70s, Marx’s “Fragment” allows us to pierce the discourse on the automation of labour in the mid-XIX century and the future-centred scenarios that were accruing in this period already.

It has been debated by Marxists and non-Marxists alike whether the “Fragment” must be taken as a proper scientific analysis of its contemporary economic transformations. But, more than falling in or out of science in absolute terms, the text can be *read* either as a scientific text – and evaluated as such – or as a piece of fiction, shifting the focus from its empirical validity to its pragmatic effects and “its potential function as science fiction”<sup>15</sup>. Marx, at the same time as he criticizes the effects of automatic machinery in their present time, also projects them as a future event, trying to predict their consequences in a way that, if on the one hand it seems to us coherent with the aims of an economic inquiry on extended timescales, on the other, is reminiscent of a *utopian impulse*<sup>16</sup>.

To what degree was this impulse present in the discourse on automatic machines in the industrial age? In a way, it was conveyed through a growing confidence toward technological progress, but also compensated by reflections on the economic risks and dire, dystopian implications that started being associated with machines. For instance, the opposition of labour and leisure time represented already a significant subject of debate, as well as doubt. The Machinery Question had prompted more utopian thinkers, social reformers, economists, politicians, to turn their heads to what mass industrialization and the machine-driven division of labour might have had in store in the long run, often with a cautious stance or an outright pessimistic eye. As Friedmann noted, “it is not surprising that industrial mechanization has

15 Trott 2018, 1118.

16 The term is borrowed from Fredric Jameson’s study of utopianism in science fiction, where he, in turn influenced by Ernst Bloch, broadly defines a ‘utopian impulse’ as a force “governing everything future-oriented in life and culture; and encompassing everything from games to patent medicines, from myths to mass entertainment, from iconography to technology, from architecture to eros, from tourism to jokes and the unconscious” (Jameson 2005, 2). The conceptual brush is broad indeed, but nevertheless valuable in how, in the rest of his essay, the author situates this impulse alongside the modern idea of ‘progress’ and, afterwards, within science fiction itself, as one of its more pronounced qualities.

aroused gloomy thoughts among some of its observers”<sup>17</sup>; thoughts that, on most occasions, were triggered by considerations focused specifically on the workers’ fate:

Can the worker who, in the course of technological evolution, becomes a sacrifice to subdivided tasks bereft of intrinsic interest, hope again to find in the factory a joy in work and an expansion of his own personality? Must he not give up this utopia and try to find compensations outside the factory, in the form of culture and leisure-time activities in which personal tastes may be discovered and expressed?<sup>18</sup>

Marx himself sought to display the detrimental effects of machinery: to further divide the structure of labour by mechanizing its elements – thus substituting hand tools by a system of machinery – is to deprive the workers of their living labour and grant capital the control over those machines. Like Fourier or Proudhon before him, Marx meant to show the contradictions at the heart of the Machine Question, the likelihood that it hid more downsides than were foreseen: “Hence the workers’ struggle against machinery. What was the living worker’s activity becomes the activity of the machine”<sup>19</sup>. The latter’s description also conveys a much-circulated equivalence in the automation discourse of Marx’s time: the one of machines and organisms<sup>20</sup>, a trope which goes back to mechanist philosophy and to Descartes’ thought, returns in the *homme-machine* contrived by La Mettrie in the XVIII century, and finally enters the debates in physiology and biology on whether organisms can be viewed as natural automata—with the idea of “natural machines” attested, in its modern use, as far as in Leibniz.

In Marx, the division of labour, once a system of machinery is introduced, becomes akin to an organism, reinforcing the impression that machines may replace not only the workers manufacturing goods, but all human activity insofar as it is governed by the same principles: “Labour appears [...] subsumed under the total process of the machinery itself, as itself only a link of the system, whose unity exists not in the living workers, but rather in the living (active) machinery, which confronts his individual, insignificant doings as a mighty organism”<sup>21</sup>. And this transferral of properties, conveyed through labour from the workers to the machines, and enabled by a functional homology and by “the analysis and application of mechanical and chemical laws”<sup>22</sup>, leads to another central equivalence for the automation discourse; rather simplistic, but nevertheless yielding the ideology of automation<sup>23</sup>.

17 Friedmann 1955, 391.

18 Friedmann 1955, 391.

19 Marx 1973, 704. For the comments on machinery by Fourier and Proudhon, as well as Adam Smith’s, cf. Friedmann 1955, 129-132.

20 Cf. Canguilhem 2008, 75-97.

21 Marx 1973, 693.

22 Marx 1973, 704.

23 The idea that automation represents a case of ‘scientific ideology’ we derive from Mumford (1964, 263); instead, for a broader definition of what a scientific ideology is, cf. Canguilhem

When stating that machines “are products of human industry; [...] *organs of the human brain, created by the human hand*; the power of knowledge, objectified”<sup>24</sup>, Marx points us in the direction of the equivalence of power and knowledge, which, however facile, occupied a key role in defining the narrative around why mechanization had to be regarded and welcomed as a positive force: it was an essential component in the deep confidence in *progress* that in many industrialized countries was being propelled also thanks to machines. More precisely, via Marx we are pointed towards Charles Babbage, towards Andrew Ure, towards the discourse on the automated factory, as well as towards the discourse on automata that had been developing in English physiology and psychiatry around the same years, and ultimately towards the many mathematicians and engineers devising the machines<sup>25</sup>. We read, for instance, Babbage stating that “[c]ette progression continuelle de savoir et d’expérience est notre grande force”<sup>26</sup>, and then Marx replying that “[t]his progression, this social progress belongs [to] and is exploited by capital”<sup>27</sup>. In these two statements we discover two utopian impulses, opposed in tension but oriented towards the same future: a future where the progress of machines has never been interrupted and has evolved further, in one view carrying mostly positive consequences for the humans ready to reap the fruits of that technological progress (“notre grande force”), whereas, in the other, declining towards exploitation or subservience to capital, and hence, to machines.

If we turn to Babbage alone – together with Ada Lovelace, the pioneers of mechanical computation – and his treaty on machines and manufactures, we are transported to the core of the utopian ideology that prompted decades of experiments and speculation, culminating a century later in the cybernetic project of the intelligent machine. The sake of automation lies in the anticipation (or, the anticipative construction) of the future; it all depends on the means as well as the methods chosen to peer at this temporal horizon. It is, in fact, time that matters to Babbage, in the sense that he expressed the view that the progress of humans, as conveyed by the advancements of science, was inevitable and at least in part foreseeable: “When time shall have revealed the future progress of our race, those laws which are now obscurely indicated, will then become distinctly apparent”<sup>28</sup>.

But Babbage was aware that the scientists had in this regard quite the competitors: poets, satirists, writers who, in parallel and sometimes in advance to science, had built a future in the form of fiction. But time had come for science to maintain a stronger grip on its future ways: “the unreal creations of fancy or of fraud, called,

1994, 35-40.

24 Marx 1973, 706.

25 In connection to automation as a form of ideology, others have sketched a wider frame for this ideological position, rooted in the notion of ‘machine’ and its existence in the factory system: cf. Zimmerman 1997.

26 Babbage 1833, 485. For further context on the power-knowledge equivalence as an ideological motor of sorts during the Machinery Question, cf. Knight 1856, an essay published by Babbage’s and Ure’s editor.

27 Marx 1973, 589.

28 Babbage 1832, 389-90.

at the command of science, from their shadowy existence, obey a holier spell: and the unruly masters of the poet and the seer become the obedient slaves of civilized man”<sup>29</sup>. Babbage even joked at the satirists who had mocked scientific progress: “Nor have the wild imaginings of the satirist been quite unrivalled by the realities of after years: as if in mockery of the College of Laputa, light almost solar has been extracted from the refuse of fish [...]; and machinery has been taught arithmetic instead of poetry”<sup>30</sup>. The mocked satirist is evidently none other than Swift, Babbage wishing to point out that, though fiction might have endowed the future with its visions, “science has called into real existence the visions of the poet”<sup>31</sup>.

However, more than proceeding on two separate lines, sometimes traversing the same points but seldom with similar purpose, science and fiction have ended up crossing, their relation resembling more of a circle than Babbage would have admitted. If, on one hand, Wiener’s use in his discourse of Butler’s works has showed an advanced stage, during which the future-bearing wonders of SF were already given some credit, or at least were granted a presence in the imaginary of cybernetics; on the other, Babbage seemed less disposed to lend an ear to the writings, say, of Swift, discrediting them in the face of science’s power to make up its own image of the future. And yet, we can argue that the creative circle between science and fiction, already since Babbage and Marx’s days, had set in motion the production of a number of narrative works that it is critical custom to consider as the prodromes of the SF genre. Alongside Swift we find Voltaire, accompanying him in the satirical tradition, or Louis-Sébastien Mercier, until the XIX century’s flurry of works to which have been, retroactively, often attributed the traits of SF, like those of Jules Verne and Edward Bellamy, or, more importantly, Mary Shelley’s *Frankenstein*.

Now, the field which we are about to scan represents a way smaller corpus than even a fraction of the works of fiction that dealt, in some form or another, with the Machinery Question when it was occurring. The group of fictions that will be compared in the next section have been chosen bearing in mind that, Babbage’s mistrusted eye to fiction notwithstanding, literature proved a great deal more effective than most of the scientific discourse in expressing not the validity of the future’s image but its *affection* on the present. This we remark in line again with what Jameson argued was the essential force of SF: not to ‘represent’ the future for the sake of it but, on the contrary, “to defamiliarize and restructure our experience of our own *present*”<sup>32</sup>. And the fact that it will be, first of all, *those* works’ present to come to the surface through our reading should not undermine the possibility that we peer, alongside their dreams of an automated future, at the present that we struggle ourselves with, one in which not many of Wiener or Babbage wildest imaginings might have resisted the impact of time.

29 Babbage 1832, 390.

30 Babbage 1832, 390.

31 Babbage 1832, 390.

32 Jameson 2005, 303.

## Automated futures

As we anticipated, the selected works are read with the aim of evidencing, not just the bounds amongst each other, but most importantly how they elicit the defamiliarizing effects that embody the pragmatic power of SF. We are comparing two responses to the automation discourse in the XIX century; and, particularly, two responses to the impression that technical objects might in the future become more autonomous than automatic, and supersede humans as the dominant species. This kind of terminology was not uncommon in England, as the evolutionary theories discussed in those decades and the debate on automata and automation had crossed on many occasions. Some writers even chose to appropriate the former in order to satirize the latter's exaggerations. We encounter an example of such a tendency in both the works of Samuel Butler and those of George Eliot.

Butler is the best known among the two authors in this regard, his interest for the idea that machines are akin to living organisms having been examined already for almost over a century<sup>33</sup>, remarking the evident satirical notes that he intended to strike by writing his accounts of machinic life, of machines evolving and eventually replacing humans as the rulers of the planet<sup>34</sup>. Before *Erewhon*, he penned (and signed under the pseudonym Cellarius) a short text in 1863, titled "Darwin among the machines". The text has accumulated quite the notoriety as one of the first known instances of proto-SF tackling the existential risks that machines specifically pose to humans<sup>35</sup>: by pushing to its extremes a Luddist sentiment that the beginning of his century had seen expressed against the introduction of the Jacquard loom, Butler argues in favour of the destruction of all machines, thus proposing to wage a war against the most dangerous contenders of human beings to the role of dominant species; hence the reference to Darwin and to machines as "evolving" creatures.

These arguments returned in Butler's most accomplished work on the topic, 1872's *Erewhon*, in which the protagonist travels to the foreign country of Erewhon (like in Swift, the utopian-fantastic trope of the voyage) where a civil unrest and panic led to the annihilation of all forms of machinery. This occurred hundreds years prior the narrated events and mainly because of a book, whose author, "the most learned professors of hypothetics"<sup>36</sup>, had foreseen that the future relations of humans and machines would have turned perilous for the former, in danger of enslavement (the reversal of a dialectic already proven worrying long before cybernetics): "the machines were ultimately destined to supplant the race of man,

33 Cf. MacDonald 1926 and Gillott 2015.

34 Cf. Burrells 2010.

35 Cf. Butler 1863. For a brief history of the concept of 'existential risk', cf. Moynihan 2020. One may also note that the discourse on automation and the discourse on evolution had possibly attracted Butler in equal measures insofar as he saw what the former entailed for the latter's definition of 'extinction' as necessary and intrinsic to evolutionary processes, and especially in Darwin's theory, who had dedicated an entire section of his *Origin of Species* to extinction.

36 Butler 1872, 79.



and to become instinct with a vitality as different from and superior to that of animals, as animal to vegetable life”<sup>37</sup>.

Chapters XXI, XXII and XXIII are dedicated to the reading and commenting of the book that had caused such a stir and led the entire nation to destroy its machines. The satirical overtones with regard to the Machinery Question – Butler’s present that he wished to defamiliarize – are here slightly more evident, albeit one might also interpret it as a serious and gloomy commentary about what machines might one day come to be if scientific progress is left unbounded; hence, SF as an image of the future, stemming from such hypotheses as machine consciousness and the self-replication of which artificial beings might be endowed in the future. Certain passages, however, convey an attempt at keeping the two tendencies – the satirical and, we might say, the dystopian – together, therefore eliciting worried and pessimistic sentiments both towards the present and the future, evoking the impression that we are reading as much a satirical commentary as a hypothetical speculation. We refer, for instance, to passages such as the following, in which the Erewhonian author of that book of machines reveals the modern condition of most people as already machine-bound and only destined to worsen:

How many men at this hour are living in a state of bondage to the machines? How many spend their whole lives, from the cradle to the grave, in tending them by night and day? Is it not plain that the machines are gaining ground upon us, when we reflect on the increasing number of those who are bound down to them as slaves, and of those who devote their whole souls to the advancement of the mechanical kingdom?<sup>38</sup>

It is doubtful that Butler ever intended for similar passages to be interpreted as appeals to struggle against the fact that technological progress was being appropriated by capital, in the vein of Marx. And yet, the defamiliarization may not have worked in favour of class struggle, nor in favour of fomenting a real Luddite reaction, but at least it managed to create the dissonant idea of a “mechanical kingdom”, which may have contributed in challenging and undermining, with the mediation of a fictional object, the zeal with which machines were discussed by technicians, scientists and liberal economists, either in the name of an abstract entity (progress), or a more efficient manufacturing or calculating process.

Not too dissimilarly from Butler, George Eliot committed a chapter of her *Theophrastus Such* to exploring a rather similar question: should people (civilians, intellectuals, politicians, etc.) be content, excited or worried about this much power being given to machines in industrial and ordinary life? The chapter’s title – “Shadows of the Coming Race” – echoes the tendency encountered in Butler’s works to develop such fictional accounts of machines around the terms of evolutionary theory and, broadly, of the natural sciences, as if machines were in fact a brooding living realm, originating from inorganic matter.

37 Butler 1872, 79.

38 Butler 1872, 202.

Eliot's work takes the form of a series of allegorical dialogues that the protagonist, Theophrastus, entertains with a number of characters, and this chapter is no different. This actually simplifies things, as the satirical message of the discussion between Theophrastus and his friend Trost hinges on the very stark and dualistic opposition that emerges from their exchanges. For instance, whereas Trost makes no shame of his (Leibnizian, as we shall notice) confidence in the future of machines and their foreseeable benefits for humanity, especially for those who won't be forced anymore to undertake humiliating, fatiguing, and servile tasks once a machine will be able of doing them in their place:

My friend Trost [...] is confident that at some future period within the duration of the solar system, ours will be the best of all possible worlds [...] my friend Trost always tries to keep up my spirits under the sight of the extremely unpleasant and disfiguring work by which many of our fellow-creatures have to get their bread with the assurance that 'all this will soon be done by machinery'.<sup>39</sup>

Theophrastus, instead, seems more worried, and senses the dangers that "the Coming Race" might bring: "will the creatures who are to transcend and finally supersede us be steely organisms, giving out the effluvia of the laboratory, and performing with infallible exactness more than everything that we have performed with a slovenly approximateness and self-defeating inaccuracy"<sup>40</sup>. According to this view, humans are bound to lose, if their opponent consists of creatures that, though repetitive in their behavior, operate with such a precision that no error, no pain, might ever obstruct their activity. There are no doubts nor dangers, however, according to Trost, in whose portions of dialogue, always filtered by Theophrastus' sarcastic point of view, are expressed those sensible and measured opinions that we might call, if not techno-optimist or capitalist, at least bourgeois and paternalizing: "'But,' says Trost, treating me with cautious mildness on hearing me vent this raving notion, 'you forget that these wonder-workers are the slaves of our race'"<sup>41</sup>. The two characters must be seen as social types serving an allegorical purpose; and though the chapter remains, in the end, too succinct to detail the automation discourse, which had been developing for almost three quarters of a century by then, it nevertheless serves as a reinforcement of the idea that machines and organisms are finally put against one another, to the unavoidable detriment of the latter, echoing the pessimism that had characterized the general response towards machinery, with the exception of the enthusiastic perspective of many industrialists and technicians.

The sarcastic and volatile tone that initially characterized Theophrastus and Trost's dialogue, once we move towards the conclusion, acquires rather the traits of a lyrical evocation of what would happen if only the machines will eventually be left to roam the planet – and the global afflatus brings us back to what we

39 Eliot 1879, 247.

40 Eliot 1879, 249.

41 Eliot 1879, 249.

encounter, decades later, with von Neumann's appeal to a global perspective sorely needed in order to steer automation. Ultimately, the satirical purpose remains, but now almost secluded in the background, pushed back by a conclusive array of evocative images, maintaining a more cryptic and implicit critical reference to (social) evolutionism, which reaches the moral as well as figurative peak of Eliot's text:

[W]ho shall say that those fittest existences will not be found along the track of what we call inorganic combinations, which will carry on the most elaborate processes as mutely and painlessly as we are now told that the minerals are metamorphosing themselves continually in the dark laboratory of the earth's crust? Thus this planet may be filled with beings who will be blind and deaf as the inmost rock, yet will execute changes as delicate and complicated as those of human language and all the intricate web of what we call its effects, without sensitive impression, without sensitive impulse: there may be, let us say, mute orations, mute rhapsodies, mute discussions, and no consciousness there even to enjoy the silence.<sup>42</sup>

The future dominated by machines is senseless, inert, inorganic, devoid of all meaning, since no existing being can grasp it anymore. Somewhat gloomier than the desertic landscape of a world where humans have gone extinct, such as the extreme but now topical image of 'the last man on Earth' of which Mary Shelley had proposed a glimpse in 1826, Eliot's image of a world populated by machines, with no trace of humans, is one where only blind repetitions and "mute orations" survive, undergoing processes which bear no resemblance with the lively impulses that characterized the organic realm. There might be life, somewhere, but rather closer to how a crystal grows; life in the form of unaware and automatic action, repetition – and one might be here stimulated to interpret a figurative and moral content such as this by weighing it against the expressive means adopted by Eliot, who, coherently with the machines whose silent and yet vocal world she sketched, consigns the ending of this chapter, the very last 'impression' of this Earth, to a double and then triple repetition: "without...without", "mute...mute...mute".

## Conclusion

We have explored the connection between automation and the literary field, limiting ourselves to the XIX century and to only two fictional texts, aware of their limited general validity as examples of a larger situation in English literature, even considering the narrower field of SF, seen here at its very beginnings.

Nevertheless, the works of Samuel Butler and George Eliot exhibit the conjecture between the scientific discourse on automation and the way in which this specific theme had been appropriated and developed in narrative form. The fictional accounts of machines are in turn re-appropriated at a different stage along

42 Eliot 1879, 254-255.

the evolution of said discourse: if Babbage staunchly required of the sciences to oppose, or at least to spare with the visions of poets and the mockeries of satirists, Wiener, a century later, ended up acquiring those very same fictional scenarios as necessary elements in the narration that science needs to make of itself. This may become true of scientific discourse especially when it stops evaluating its problems only according to the categories of precision, efficiency and reason, but embracing the moral or social consequences of the problems it occupies itself with, like automation.

After all, a future-oriented impulse – a ‘utopian’ impulse – was already present in the XIX century discourse that traversed the works of Babbage, as well as Marx. If we build utopia, or generally if we anticipate the future, we do so fictionally, whether through economic speculation or through literary representation, whether by devising calculating and even intelligent machines or by imagining what such machines may turn out to be in the unforeseeable, almost present, future.

## References

- Babbage, Charles. 1832. *On the Economy of Machinery and Manufactures*. London: C. Knight.
- . 1833. *Traité sur l'économie des machines et des manufactures*. Biot, Édouard, Fr. tr. Paris: Bachelier.
- Beckert, Jens. 2013. “Imagined futures: fictional expectations in the economy”. *Theor Soc* 42: 219-240. DOI 10.1007/s11186-013-9191-2.
- BEIS (Business, Energy and Industrial Strategy) Committee. 2019. *Automation and the future of work. Twenty-third Report of Session 2017–19*. HC 1093. Published on 18 September 2019 by authority of the House of Commons.
- Benanav, Aaron. 2020. *Automation and the Future of Work*. London: Verso.
- Berg, Maxine. 1980. *The machinery question and the making of political economy. 1815-1848*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Butler, Samuel. 1863. “Darwin Among the Machines”. *The Press*, June 13, 1863.
- . 1872. *Erewhon, or Over the Range*. London: Trübner.
- Burrells, Anna. 2010. “Satire Machines: Wyndham Lewis, Samuel Butler, and *Erewhon*”. *The Journal of Wyndham Lewis Studies* 1, n. 1: 62-80.
- Canguilhem, Georges. 1994. *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*. Delaporte François, ed. New York: Zone Books.
- Canguilhem, Georges. [1965] 2008. *Knowledge of Life*. Marrati, Paola, and Meyers Todd, eds. New York: Fordham University Press.
- Daston, Lorraine. 2018. “Calculation and the Division of Labor, 1750–1950”. *Bulletin of the German Historical Institute* 62 (Spring): 9-30. <https://hdl.handle.net/21.11116/0000-0002-5D9B-8>.

- Eliot, George. 1879. *Impressions of Theophrastus Such*. Edinburgh: William Blackwood and Sons.
- Friedmann, Georges. 1955. *Industrial Society. The Emergence of the Human Problems of Automation*. Sheppard, and Harold L., eds. New York: The Free Press.
- Gillott, David. 2015. *Samuel Butler against the Professionals. Rethinking Lamarckism 1860-1900*. London: Routledge.
- Jameson, Fredric. 2005. *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London: Verso.
- Knight, Charles. 1856. *Knowledge is Power: A View of the Productive Forces of Modern Society and the Results of Labor, Capital and Skill*. Boston: Gould and Lincoln.
- MacDonald, W. L. 1926. "Samuel Butler and Evolution". *The North American Review* 223, n. 833 (Dec.-Feb.): 626-637.
- Marx, Karl. [1857-58] 1973. *Grundrisse. Foundation of the Critique of Political Economy*. Nicolaus, Martin, Eng. tr. London: Penguin.
- Moynihan, Thomas. 2020. "Existential risk and human extinction: An intellectual history". *Futures* 116: 1-13. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2019.102495>.
- Mumford, Lewis. 1964. "The Automation of Knowledge". *AV Communication Review* 12, n. 3 (Fall): 261-276. <https://www.jstor.org/stable/30217145>.
- Pasquinelli, Matteo. 2023. *The Eye of the Master. A Social History of Automation*. London: Verso.
- Pollock, Frederik. 1957. *Automation. A Study of its Economic and Social Consequences*. New York: Frederick A. Praeger.
- Swift, Jonathan. [1735] 2005. *Gulliver's Travels*. Rawson, Claude, ed. Oxford: Oxford University Press.
- Trott, Ben. 2018. "The 'Fragment on Machines' as science fiction; or, reading the *Grundrisse* politically". *Cambridge Journal of Economics* 42, n. 4 (July): 1107-1122. <https://doi.org/10.1093/cje/bex079>.
- Von Neumann, John. 1955. "Can We Survive Technology?". *Fortune*, June. <https://fortune.com/2013/01/13/can-we-survive-technology/>.
- Wiener, Norbert. 1960. "Some Moral and Technical Consequences of Automation". *Science* 131, n. 3410 (May 6): 1355-1358. DOI: 10.1126/science.131.3410.1355.
- Zimmerman, Andrew. 1997. "The Ideology of the Machine and the Spirit of the Factory: Remarx on Babbage and Ure". *Cultural Critique*, n. 37 (Autumn): 5-29. <https://www.jstor.org/stable/1354539>.



Ivan Rotella

## Etica e fantascienza. *Io, robot* e i dilemmi etici

**ABSTRACT:** *Isaac Asimov's collection of short stories I, Robot is best known for his formulation of the "Three Laws of Robotics". It is a science-fiction novel, thus a work of literary art, but also a true ethical-philosophical reflection. The three laws, in fact, apart from being principles of computer programming through which the robots and machines imagined by Asimov are constructed, are also actual rules of behaviour for them. Asimov himself admits that he was inspired by human ethics in formulating the laws. Asimov, however, is by no means an apologist for the three laws; on the contrary, it could be said that his reflection is to be a questioning of any normative approach to ethics, be it human or artificial. The aim of this essay will therefore be to investigate the extent to which Asimov's imagery can serve as a litmus test of real, human problems.*

**KEYWORDS:** *Ethics; Science Fiction; Dilemma; Anthropology; Uncanny.*

Formulare giudizi etici. A oggi, questa è la funzionalità robotica più complessa che sia stata sviluppata.<sup>1</sup>

Hannah Arendt, nel suo *Vita activa*, riporta la notizia del primo satellite lanciato nello spazio, lo *Sputnik 1*, sostenendo che al successo sovietico dell'impresa "uno dei giornali americani più rispettabili riportò in prima pagina ciò che era confinato fino allora in una letteratura non precisamente rispettabile, la fantascienza"<sup>2</sup>. In realtà, è la stessa Arendt a lanciarsi immediatamente in un commento più conciliativo nei confronti di questo genere letterario, sostenendo che alla fantascienza: "purtroppo, nessuno ancora ha dedicato l'attenzione che merita come veicolo di sentimenti e di desideri di massa"<sup>3</sup>.

Un grande scrittore di fantascienza, Philip José Farmer, nel suo *Il grande disegno*, terzo volume del *Ciclo del mondo del fiume*, mette in bocca a uno dei suoi personaggi – Frigate, una sorta di pseudonimo per mascherare se stesso – una interessante definizione di fantascienza, quella di "letteratura speculativa"<sup>4</sup>.

1 Asimov 2021.

2 Arendt 2017, 38.

3 Arendt 2017, 38.

4 Farmer 2012, 36.

In effetti la fantascienza e la speculazione filosofica hanno molto in comune. Basti pensare all'esperimento del *Gran Navilio*<sup>5</sup> di Galilei che, oggi, appare come un esperimento mentale di grande valore scientifico ed esplicativo del movimento terrestre, ma, all'epoca, poteva tranquillamente essere interpretato come "letteratura speculativa". Un ragionamento analogo si potrebbe fare per gli zombie di Chalmers<sup>6</sup>, la teiera di Russell<sup>7</sup>, la stanza di Mary di Jackson<sup>8</sup>, il violinista di Thompson<sup>9</sup> e così via. Ma se la filosofia ha da sempre speculato attraverso il ricorso ad esperimenti mentali offrendo materiale alla fantascienza – l'esempio forse più clamoroso sono i cervelli in una vasca di Putnam<sup>10</sup> poi ripresi in numerosi film, serie tv, cartoni animati, su tutti basti ricordare *Matrix* o *Bliss* – è vero anche il contrario, che la fantascienza, intesa come letteratura speculativa, ha offerto e può offrire materiale alla riflessione filosofica. In questo senso l'obiettivo del presente saggio sarà quello di indagare uno dei possibili contributi che l'etica robotica asimoviana può offrire all'etica umana e, in particolare, quanto il confronto con le macchine immaginate da Asimov possa aiutare a delineare un'antropologia filosofica centrata sulla saggezza fronetica più che sulla razionalità calcolante.

I romanzi e i racconti di Asimov vantano numerose traduzioni e diverse trasposizioni cinematografiche che hanno indubbiamente contribuito ad aumentarne la fama. La raccolta di racconti *Io, robot* è forse l'opera asimoviana più celebre. Il motivo di questa notorietà è individuabile con ogni probabilità nelle famose *Tre leggi della robotica* che proprio in questa raccolta vengono formulate per la prima volta<sup>11</sup>. All'interno di *Io, robot* Asimov distingue tra i robot, protagonisti di quasi tutti i racconti, e le macchine, personaggi maggiormente presenti nella parte finale della raccolta, in particolare nell'ultimo racconto, *Il conflitto evitabile* [*The Evitable Conflict*, 1950]. La distinzione offerta da Asimov tra robot e macchine potrebbe ricalcare l'attuale distinzione tra robot e computer, più specificamente quella tra robot e AI, in quanto i robot di Asimov hanno un aspetto umanoide, mentre le macchine sono dei grandi cubi, collegati tra loro in una rete globale, dotati di altissime capacità di calcolo e di risoluzione dei problemi. La conformazione fisica umanoide dei robot e l'inferiore capacità di calcolo rispetto alle macchine non sono le uniche differenze, ma una distinzione forse ancora più importante è individuabile nel fatto che i robot sono a servizio degli umani e questi ultimi – coerentemente all'etimologia stessa della parola "robot" – li utilizzano come dei veri e propri schiavi<sup>12</sup>. Al contrario, le macchine governano l'umanità

5 Galilei 2014.

6 Chalmers 1996.

7 Russell 1952.

8 Jackson 1986.

9 Thomson 1971.

10 Putnam 1981.

11 In realtà le *Tre Leggi* compaiono soltanto nella seconda edizione del racconto di apertura della raccolta, *Robbie*. Inoltre, in seguito Asimov aggiungerà la *Legge zero* nel romanzo *I robot e l'impero*.

12 La parola "robot" deriva dal ceco "robota", che significa lavoro servile. Generalmente, nel romanzo di Karel Čapek, *I robot universali di Rossum*, è riconosciuta la prima comparsa



all'insaputa di quest'ultima, sebbene il loro governo si configuri nei fatti come un governo illuminato e filantropico. Infine, i robot prestano servizio al di fuori del pianeta Terra, poiché le pressioni politiche della *Coalizione per l'Umanità* – una organizzazione tecnofobica e conservatrice – sono riuscite a ottenerne la messa al bando, mentre le macchine operano liberamente sul pianeta Terra, sebbene quasi nessuno sia davvero consapevole della intera portata del loro operato.

Tuttavia, nonostante queste numerose differenze, Asimov sostiene che “benché le Macchine, in fondo, non siano altro che i più vasti conglomerati di circuiti di calcolo mai inventati, ai fini della Prima Legge restano pur sempre dei robot [*they are still robots within the meaning of First Law*]”<sup>13</sup>. Adombrando quasi la possibilità che le *Tre Leggi della Robotica* valgano tanto per i robot in senso stretto, quanto per le Macchine che non possiedono forma umanoide, sebbene sia forse più corretto limitare l'identità di programmazione alla sola Prima Legge.

## 1. Eteronomia e le Tre Leggi della Robotica

Prima di proseguire è forse opportuno richiamare le Tre Leggi della Robotica così come formulate da Asimov:

1. Un robot non può arrecare danno a un essere umano, o, mancando di agire, lasciare che un essere umano subisca un danno [*A robot may not injure a human being or, through inaction, allow a human being to come to harm*];
2. Un robot deve obbedire agli ordini che riceve da un essere umano, se ciò non è in conflitto con la Prima Legge [*A robot must obey the orders given it by human beings except where such orders would conflict with the First Law*];
3. Un robot deve proteggere la propria esistenza, se ciò non è in conflitto con la Prima e la Seconda Legge [*A robot must protect its own existence as long as such protection does not conflict with the First or Second Law*]<sup>14</sup>.

Le Tre Leggi della Robotica sono state accostate a una moralità di stampo kantiano a causa del loro carattere imperativo e della loro natura deontologica e universalistica. Tuttavia, non si è mancato di far notare come la legge morale kantiana sia autonoma, impartita dalla ragione per sé stessa, mentre le leggi robotiche siano eteronome, cioè impartite da una ragione umana nei confronti di un'intelligenza robotica deputata a riceverle dall'esterno<sup>15</sup>. In realtà, è lo stesso

del termine “robot”. Sul tema robot e AI interpretati in termini di schiavitù, con particolare riferimento alla dialettica servo-padrone hegeliana, si veda Bodei 2019.

13 Asimov 2021, 225.

14 Asimov 2021, 49.

15 Gisondi 2013, 212: “L'imperativo categorico di Kant e le leggi robotiche di Asimov mostrano due chiare similitudini e una profondissima differenza: in tutti e due i casi alla centralità dell'umano si associa la necessità di rendere universale la norma che lo tutela, ma se per Kant

Asimov a mettere in luce l'ispirazione etica dalla quale ha evinto le Tre Leggi della Robotica e questa ispirazione non sembra affatto coincidente con la riflessione di Kant:

se ci riflette un attimo, le Leggi della Robotica sono i principi cardine [*essential guiding principles*] di gran parte dei sistemi etici dell'umanità [*of a good many of the world's ethical systems*]. Ovviamente ogni essere umano dovrebbe essere dotato di un istinto di autoconservazione [*instinct of self-preservation*]. Per un robot questa è la Terza Legge. Ogni essere umano "buono", inoltre, se con ciò si intende un essere umano provvisto di un minimo di coscienza sociale e senso di responsabilità [*a social conscience and a sense of responsibility*], accetta di rispettare una qualche misura di autorità: ascolta i medici, i superiori, il governo, lo psichiatra, i propri simili; non infrange le leggi, segue le regole, si adatta alle usanze [*to conform to custom*] – anche quando ciò risulta scomodo o pericoloso [*even when they interfere with his comfort or his safety*]. Per un robot questa è la Seconda Legge. Non solo: ogni essere umano "buono" dovrebbe amare il prossimo suo come se stesso [*to love others as himself*], proteggerlo, e rischiare la propria vita per salvarne un'altra. Per un robot questa è la Prima Legge. In parole povere: se Byerley rispetta le Leggi della Robotica, potrebbe essere un robot [*he may be a robot*], oppure semplicemente un ottimo essere umano [*may simply be a very good man*].<sup>16</sup>

La parte conclusiva della citazione si riferisce alle difficoltà che la robopsicologa Susan Calvin riscontra nel distinguere un essere umano, rispettoso delle norme etiche più comuni, da un robot programmato per rispettare le Tre Leggi. In particolare, il Byerley di cui parla si scoprirà essere effettivamente un robot, il quale riuscirà, non senza incontrare ostacoli, a farsi eleggere governatore mondiale, ma, data la messa al bando dei robot sulla Terra, per riuscire nel suo scopo dovrà fingersi un essere umano.

Ciò che Asimov, attraverso la voce di Susan Calvin, dimentica di evidenziare è che, se pure si possano paragonare l'amore per il prossimo alla Prima Legge, il rispetto delle regole sociali alla Seconda Legge e l'istinto di sopravvivenza alla Terza, tuttavia, per gli umani, non esiste una gerarchia chiara e precisa di questi tre elementi, come invece avviene per le Tre Leggi della Robotica, in cui l'istinto di sopravvivenza è chiaramente subordinato alle prime due leggi, analogamente a come il rispetto delle regole sociali è subordinato alla Prima e, dunque, all'amore del prossimo. Per gli esseri umani, a parità di principi, non è data alcuna gerarchia<sup>17</sup> e, forse, è plausibile pensare che nella maggior parte dei casi sia data una gerarchia esattamente opposta a quella disegnata da Asimov per i suoi robot. Inoltre, se per gli umani il libero arbitrio si pone come problema, per i robot rimane un aspetto del loro comportamento completamente assente. Tuttavia, l'intervento di Susan Calvin rimane di grande interesse filosofico, poiché evidenzia non soltanto la difficoltà con la quale si confronta da sempre l'antropologia filosofica, cioè il

il senziante tutelante è un soggetto che dà a sé stesso la norma, per Asimov esso è vincolato dall'esterno".

<sup>16</sup> Asimov 2021, 204.

<sup>17</sup> Fonnesu 1998.

rinvenimento di una definizione di “essere umano”<sup>18</sup>, ma anche e soprattutto il fatto che, a differenza di quanto portato avanti dalla riflessione filosofico-antropologica classica, il confronto forse più fecondo al fine di una maggiore consapevolezza su che cosa sia un essere umano non è il confronto con gli animali non-umani, sul modello dei tre grandi padri dell’antropologia filosofica, Scheler, Plessner, Gehlen<sup>19</sup>, bensì con le macchine, avvicinandosi in questo all’approccio de *L’uomo è antiquato* di Anders<sup>20</sup>, quasi coevo all’uscita di *Io, robot*. Inoltre, le difficoltà di riuscire a distinguere un essere umano da un replicante robotico chiamano in causa quei sentimenti e desideri di massa di cui parlava Arendt, sentimenti e desideri che la fantascienza è in grado di veicolare e scandagliare. In questo caso, il sentimento *sui generis* evocato dalla difficoltà di distinguere un umano da un robot richiama chiaramente il perturbante freudiano<sup>21</sup> e la conseguente riflessione sul doppio<sup>22</sup> inteso come altro nel quale rispecchiare se stesso.

Al di là della narrativa espressa in *Io, robot*, dei personaggi e delle situazioni raccontate, sembra quasi che a legare tutti i racconti sia esattamente la domanda antropologica di fondo: cosa fa di un essere umano un essere umano? E in che cosa continua a distinguersi un essere umano da un robot capace di replicare qualsiasi aspetto fisico e qualsiasi comportamento degli esseri umani?

Il vero protagonista di *Io, robot* è la robopsicologa Susan Calvin: tutti i racconti sono risposte che la dottoressa Calvin offre a un intervistatore che ha il compito di scrivere un articolo biografico su questa importante figura dell’azienda leader nella produzione di robot e macchine nel mondo immaginato da Asimov. Nelle primissime battute di *Io, robot*, Susan Calvin afferma: “io stessa sono stata definita un robot più di una volta [*I’ve been called a robot myself*]. Glielo avranno detto che non sono umana [*Surely, they’ve told you I’m not human*]”<sup>23</sup>. Byerly è un robot che però tutti credono un umano, Calvin è una umana che però alcuni credono sia un robot: i confini tra umano e robotico, in questi due personaggi, sono a tal punto sfumati da generare volutamente confusione. Un indizio importante di questa commistione tra umano e robotico viene offerto da Asimov nelle primissime battute della raccolta, esplicitando il nome dall’azienda produttrice di robot per cui lavora Susan Calvin: *US Robots and Mechanical Men Corp*. Il nome è indicativo del fatto che l’azienda produce sì robot, ma anche *Mechanical Men*. Se per “mechanical Men” si intendessero i robot, non ci sarebbe bisogno di specificare due volte l’oggetto di produzione. Sembra quindi adombrato, all’interno del nome dell’azienda, l’assunto implicito che la *US Robots* produca – in aggiunta rispetto a

18 Scheler 1988, 257-258: “noi siamo la prima epoca in cui l’uomo è divenuto completamente e interamente ‘problematico’ per se stesso; in cui egli non sa più che cosa è, ma nello stesso tempo sa anche che non lo sa”.

19 Per una visuale completa sui padri fondatori dell’antropologia filosofica, si veda Pansera 2019.

20 Anders 2003.

21 Freud 1989.

22 Per una visuale sul rapporto tra perturbante e rispecchiamento tra umani e macchine, si veda Pisano 2021a.

23 Asimov 2021, 11.

robot, macchine e cervelli positronici – anche esseri umani non più completamente organici, ma in parte meccanizzati. Sebbene Asimov non usi la parola “cyborg”, è come se con “mechanical Men” intendesse esattamente dei cyborg e, Susan Calvin fosse un esemplare di anello mancante tra umano e robot: un cyborg per l'appunto<sup>24</sup>.

## 2. Conflitto e collasso delle Tre Leggi della Robotica

Le Tre Leggi della Robotica, sebbene costituiscano la programmazione di base dei robot e delle macchine immaginate da Asimov, in realtà entrano in crisi quasi immediatamente. Già nel secondo racconto, *Girotondo* [*Runaround*] del 1942, il robot Speedy, programmato per recuperare selenio sul pianeta Mercurio, si trova a dover affrontare una situazione dilemmatica. Il selenio rappresenta per il robot un pericolo, quindi, obbedendo alla Terza Legge, il robot è portato ad allontanarsi da questo elemento pericoloso per la sua sopravvivenza. Tuttavia, gli umani presenti sulla stazione di Mercurio avevano ordinato al robot di svolgere questa operazione di recupero, quindi il robot avrebbe dovuto obbedire agli umani in conformità alla Seconda Legge. I robot della serie Speedy, però, proprio a causa del loro compito altamente pericoloso e del loro elevato costo di produzione, avevano ricevuto una programmazione tale che la Terza Legge ne risultava rafforzata, sebbene rimanesse vincolata all'ordine gerarchico delle prime due. Nel momento in cui il robot riceve un ordine di recupero non particolarmente esplicito, la Seconda Legge funziona, ma non al massimo delle sue potenzialità, mentre la Terza Legge che era stata rafforzata in sede di programmazione, risulta abbastanza forte da controbilanciare l'ordine poco convinto che gli era stato impartito. Si viene così a formare un conflitto tra Seconda e Terza Legge che porta il robot a eseguire l'ordine, abbandonando la stazione e avvicinandosi alla pozza di selenio, ma, una volta giunto nei pressi della pozza, scatta nel robot l'impulso a evitare di svolgere l'operazione di recupero rischiosa per la sua incolumità, costringendolo di fatto a un girotondo continuo tra l'impulso a seguire la Seconda Legge obbedendo agli umani e l'impulso a seguire la Terza preservando se stesso dai pericoli.

Se le Tre Leggi della robotica non sono altro che metafore utilizzate da Asimov per descrivere la moralità umana, allora è chiaro l'intento asimoviano di sostenere una posizione etica che, sebbene si presenti come una posizione deontologica, sul modello kantiano, non sia tuttavia cieca e acritica nei confronti dei problemi che possono nascere in caso di conflitti tra doveri. Inoltre, se un conflitto di doveri può presentarsi come irrisolvibile in un robot, il quale è sprovvisto di libero arbitrio ed è fornito di una chiara gerarchia di doveri, allora, un conflitto di doveri analogo può presentarsi, per un umano, come possibilità di scelta tragica e foriera di sensi di colpa.

24 Sul tema dei cyborg come possibile salto evolutivo all'interno di una visuale olistica delle forme di vita sul pianeta, si veda l'interessante libro-intervista Lovelock 2020.

Un problema simile si ripresenta in *Caccia alla lepre* [*Catch that Rabbit*, 1944]: il robot DV-5, soprannominato Dave, è un robot che deve recuperare materiale minerario ed è chiamato a coordinare il lavoro di altri sei robot che lo aiutano nelle operazioni di recupero. Il lavoro in miniera è ovviamente pericoloso e potrebbero verificarsi dei crolli i quali metterebbero a rischio l'incolumità dei robot. La programmazione di Dave è stata modificata in modo da poter agire in autonomia, finanche in totale assenza di esseri umani durante le operazioni, ma quando gli esseri umani sono presenti, Dave riesce a svolgere le operazioni e portare a termine il lavoro, quando invece si trova in compagnia di soli altri robot, fallisce nello svolgere l'ordine ricevuto. Anche in questo caso si tratta di un conflitto tra la Seconda e la Terza Legge, esacerbato, in questo caso, dal fatto che Dave, oltre a eseguire gli ordini, avrebbe dovuto anche coordinare il lavoro di altri sei robot e impartire loro a sua volta degli altri ordini. Gregory Powell e Mike Donovan, due dipendenti della *US Robots*, vengono inviati a risolvere il malfunzionamento. Per prima cosa sottopongono Dave a una serie di controlli volti a verificare il corretto funzionamento di ogni componente del suo cervello positronico e, a questo punto, Asimov dimostra ancora una volta il suo interesse per l'etica:

All'inizio andò tutto liscio. Il modello DV-5 eseguì alcune moltiplicazioni a cinque cifre al ritmo spietato di un cronometro. Elencò i numeri primi fra mille e diecimila. Calcolò alcune radici cubiche e funzioni integrali via via più complesse. Eseguì le reazioni meccaniche in ordine crescente di difficoltà. E infine approcciò il suo raffinato cervello positronico alle funzioni *più elevate del mondo robotico, ovvero risolvere problemi di etica decisionale* [*the highest function of the robot world – the solutions of problems in judgment and ethics*].<sup>25</sup>

L'interesse per le Tre Leggi della Robotica, se si interpreta il confronto umani-robot in termini di antropologia filosofica, si dimostra dunque in un senso ancora più profondo un interesse per l'etica. Immaginare, come fa Asimov, un'etica robotica, significa *ipso facto* immaginare un'etica umana<sup>26</sup>. Ma se le Tre Leggi della Robotica espresse da Asimov in *Io, robot* entrano immediatamente in conflitto tra loro e mettono fuori gioco un approccio puramente deontologico, è allora necessario cercare altrove un modello etico più conforme all'approccio asimoviano.

### 3. Oltre le Tre Leggi della Robotica

L'etica robotica descritta da Asimov, in realtà, è comprensiva di una quarta legge, antecedente alle famose Tre Leggi e, proprio per questo, chiamata Legge Zero. Canonicamente viene fatta risalire all'opera *I robot e l'impero*, in cui il robot Daneel Olivaw enuncia le seguenti parole: "C'è una legge superiore alla Prima Legge [...]: *Un robot non può fare del male all'umanità o, tramite l'inazione,*

<sup>25</sup> Asimov 2021, 85. Corsivo mio.

<sup>26</sup> Anderson 2008; Murphy 2009.

*permettere che l'umanità riceva danno [A robot may not injure humanity or, through inaction, allow humanity to come to harm]. Io la considero la Legge Zero della Robotica*<sup>27</sup>. Sebbene la prima enunciazione di questa legge si trovi in *I robot e l'impero*, tuttavia è possibile rinvenire anche in *Io, robot* qualcosa di simile, pur se non espressamente enunciata nei termini formali di una legge. Si tratta, ancora una volta, dei personaggi di Byerley, il robot che si finge umano per governare il mondo meglio di quanto farebbe qualsiasi umano, e Susan Calvin, la robopsicologa algida e misantropa. Susan Calvin e Alfred Lanning, un altro dipendente della *US Robots*, stanno discutendo della possibilità che Byerley possa effettivamente essere un robot sotto mentite spoglie e, Lanning, propone di escludere una tale eventualità in ragione del fatto che Byerley aveva lavorato come procuratore distrettuale, trovandosi quindi nella situazione di dover accusare degli esseri umani di aver commesso dei reati e, così facendo, correre il rischio di procurare loro degli eventuali danni. Il lavoro di procuratore distrettuale sarebbe dunque stato, secondo Lanning, incompatibile con l'essere un robot, poiché accusare di un reato un essere umano, nel caso in cui l'accusa avesse condotto effettivamente a una condanna, avrebbe potuto essere considerato *ipso facto* un modo per infrangere la Prima Legge, in particolare se la condanna eventualmente espressa dal giudice si fosse poi rivelata una condanna a morte. Susan Calvin risponde a Lanning che il robot Byerley, in qualità di procuratore, non ha mai chiesto condanne a morte, né mai ne sono state eseguite a partire dal suo lavoro di indagine. Anzi, Byerley era stato anche un membro attivo di movimenti che si ponevano l'obiettivo di abolire la pena di morte e di riformare il sistema penale in una direzione maggiormente rieducativa e niente affatto punitiva. La robopsicologa Susan Calvin, a questo punto, può smentire l'interpretazione di Lanning secondo cui un robot non potrebbe lavorare come procuratore distrettuale e, in questo senso, afferma: "non ha ucciso nessuno. Ha esposto delle circostanze che potrebbero convincere una giuria che un dato essere umano rappresenta un pericolo per la [...] società. Protegge la maggioranza, quindi rispetta la Prima Legge nel suo potenziale massimo [*He protects the greater number and thus adheres to Rule One at maximum potential*]. Non si spinge oltre"<sup>28</sup>. In altri termini, Calvin sta sostenendo che proteggere l'umanità è la massima espressione della Prima Legge, una sorta di Legge Zero *ante litteram*.

L'etica robotica asimoviana, dunque, è un'etica che si fonda su quattro leggi, le quali potrebbero essere anche interpretate come quattro principi e, a questo punto, l'accostamento più funzionale non sarebbe più con il modello kantiano, dovuto semplicemente al carattere deontologico delle Tre/Quattro Leggi, bensì quello con il principialismo etico di Beauchamp e Childress<sup>29</sup>, sebbene quest'ultimo sia in realtà una trentina d'anni più tardo rispetto alla formulazione asimoviana.

La Prima Legge della Robotica – un robot non può arrecare danno a un essere umano, o, mancando di agire, lasciare che un essere umano subisca un danno – potrebbe essere accostata al principio della *non-maleficence*, nel senso del *primum*

27 Asimov 1986, 268.

28 Asimov 2021, 205.

29 Beauchamp and Childress 1979.

*non nocere*, sebbene nella classificazione di Beauchamp e Childress questo *primum* sia in realtà il terzo principio. La Seconda Legge della robotica – un robot deve obbedire agli ordini che riceve da un essere umano, se ciò non è in conflitto con la Prima Legge – sembra adattarsi con più difficoltà al principio della *beneficence*. Tuttavia, non è forse completamente impossibile l'accostamento. Il brocardo *primum non nocere* è immediatamente seguito da *secundum cavere, tertium sanare*, poiché si presume, almeno nel paradigma ippocratico antico, che la richiesta del paziente sia sempre una richiesta di guarigione o comunque di alleviamento del dolore. Si viene così a costituire un legame molto stretto tra il principio della *non-maleficence* e della *beneficence*. Il *sanare* è vincolato a un preventivo *non nocere*. Analogamente, l'etica robotica asimoviana presuppone, in linea generale, che gli ordini provenienti dagli umani siano sempre ordini volti a migliorare il loro benessere e, quindi, degni di essere soddisfatti, ma anche in questo caso l'obbedienza che presume un comando benevolo è vincolata a un preventivo discrimine sull'effettiva bontà del comando. In altri termini, il contenuto della Seconda Legge, sebbene radicalmente differente rispetto al principio della *beneficence*, tuttavia istituisce con la Prima Legge un rapporto analogo a quello che il principio della *beneficence* istituisce con quello della *non-maleficence*. La Terza Legge – un robot deve proteggere la propria esistenza, se ciò non è in conflitto con la Prima e la Seconda Legge – è quella più difficilmente avvicinabile al principio di autonomia. Nel principialismo si tratta dell'autonomia del paziente sottoposto a cure mediche che può rifiutare il trattamento suggeritogli; nel caso della Terza Legge, l'autonomia andrebbe interpretata come una sorta di libertà d'azione e di autodeterminazione del robot che può esprimersi pienamente e in qualsiasi forma, ma soltanto a patto di aver precedentemente adempiuto e rispettato le prime due leggi. La Terza Legge potrebbe dunque essere interpretata come un principio di salvaguardia e rispetto delle libertà individuali, a patto che queste non infrangano i due principi precedenti di *non-maleficence* e *beneficence*. Infine, l'aspetto probabilmente più interessante, è l'accostamento tra la Legge Zero e il principio di giustizia. Nel caso in cui si diano due pazienti, entrambi bisognosi di un trattamento di terapia intensiva, ma un solo posto letto disponibile, i principi di *beneficence*, autonomia e, in parte, di *non-maleficence*, vengono meno. Nel momento in cui bisogna necessariamente scegliere uno dei due pazienti, di fatto condannando l'altro, la scelta deve essere guidata da criteri di giustizia. Analogamente, la Legge Zero, precedendo le altre tre, permette di nuocere a un essere umano, nel caso in cui quell'essere umano metta a rischio l'umanità intera, di non obbedire a un essere umano, nel caso in cui l'ordine ricevuto metta a rischio l'umanità intera e di proteggere l'esistenza del robot, sebbene questa protezione implichi il mancato rispetto di Prima e Seconda Legge.

Floridi, nel suo *Etica dell'intelligenza artificiale*<sup>30</sup>, pur senza fare riferimento ad Asimov, arriva a sostenere una tesi simile a quella del paragone tra le quattro leggi della robotica e il principialismo biomedico, cioè che “di tutte le aree dell'etica

applicata, la bioetica è quella che più assomiglia all'etica digitale<sup>31</sup> e, proprio in ragione di questa somiglianza, lo stesso Floridi riconduce tutti i principi guida che dovrebbero guidare l'etica dell'intelligenza artificiale ai quattro principi del principlismo biomedico, aggiungendone però un quinto, l'esplicabilità<sup>32</sup>, intesa sia in termini di trasparenza, sia in termini di *accountability*.

Ciò che continua a mancare, tanto nel principlismo biomedico quanto nell'etica dell'intelligenza artificiale, è una chiara gerarchia tra i principi. In questo senso le leggi della robotica di Asimov potrebbero addirittura andare al di là di principlismo ed etica dell'intelligenza artificiale, offrendo sì un'impostazione simile a entrambi i modelli, ma aggiungendovi anche un rigido ordine gerarchico tra i principi.

Se si associa a ognuna delle leggi della robotica un paradigma etico di riferimento, si può ottenere un'ulteriore corrispondenza tra la Legge Zero e l'etica della virtù, una corrispondenza tra Prima e Seconda Legge con il deontologismo e, infine, tra la Terza Legge e il consequenzialismo. Una volta istituite queste corrispondenze, la numerazione da zero a tre potrebbe essere interpretata in termini cronologici, nel senso che l'etica della virtù ha preceduto storicamente quella deontologica, la quale a sua volta ha preceduto quella consequenzialista, ma, se ci si avvicina alla questione cercando di tener conto dei possibili conflitti tra principi e/o leggi, l'ordine potrebbe rovesciarsi: ognuno è libero di agire autonomamente, godendo al massimo delle proprie libertà, se e solo se questo godimento non infrange i principi di *beneficence* e *non-maleficence*, cioè il consequenzialismo, finanche interpretato in direzione dell'egoismo etico, può configurarsi come legittimo principio dell'agire, un principio *prima facie* valido a patto di non infrangere i doveri di un sistema etico deontologico, il quale, a sua volta, impone dei doveri di *beneficence* come doveri a loro volta *prima facie*, vincolati a un principio preliminare di *non-maleficence*; infine, anche il sistema etico deontologico non può essere interpretato in versione *strong*, ma deve strutturarsi anch'esso come un deontologismo a sua volta *prima facie* rispetto al più fondante principio di giustizia, inteso come fondamento etico ed *extrema ratio* in caso di conflitto tra principi. La giustizia si configura quindi come l'alfa della moralità, in quanto fondamento, ma, allo stesso tempo, omega in quanto *extrema ratio* e ultimo appello quando gli altri principi hanno già evidenziato i loro limiti, quando non si tratta più dell'applicazione di un principio, ma della risoluzione di un dilemma.

A questo punto può forse essere reso evidente il contenuto implicito del ragionamento asimoviano: ciò che rende umano un essere umano è la capacità, tragica, di risoluzione di un dilemma etico. I robot, pur dotati delle tre/quattro leggi della robotica, non riescono mai a divincolarsi nel momento in cui queste leggi entrano in conflitto tra loro, presentando guasti e malfunzionamenti. Un essere umano, al contrario, è proprio nel momento della scelta tragica e dilemmatica che mostra tutta la sua umanità.

31 Floridi 2022, 96.

32 Floridi 2022, 96.



La trasposizione cinematografica di *Io, robot* (Proyas 2004) si apre proprio con una scena, diegeticamente assente in Asimov, che porta il segno di tale tragicità, cogliendo lo spirito del testo asimoviano: un incidente stradale tra due auto che genera una situazione dilemmatica<sup>33</sup>. Due automobili, a causa dell'incidente, sono uscite dalla carreggiata e si trovano catapultate nel fiume che costeggia la strada. All'interno della prima auto c'è un uomo adulto – l'agente Spooner interpretato da Will Smith – e, nell'altra auto, ci sono un padre morto sul colpo e una bambina, Sarah. Un robot che si trova nei paraggi assiste alla scena e si tuffa in acqua nel tentativo di salvare le persone coinvolte. Grazie ai suoi sensi robotici riesce a vedere, meglio di quanto potrebbe fare un qualsiasi essere umano, attraverso le acque torbide del fiume. Individua l'agente Spooner in un'auto e la bambina nell'altra. Grazie alla sua intelligenza robotica, in pochissimi decimi di secondo, calcola in percentuale le *chances* di sopravvivenza dei due soggetti. Spooner si trova nell'auto più vicina al pelo dell'acqua; la bambina è più in profondità. Spooner ha una maggiore capacità polmonare e quindi maggiore autonomia di ossigeno, mentre la bambina va in iperventilazione, presa dal panico per aver assistito alla morte sul colpo del padre. Il robot, programmato per salvare in una situazione del genere la persona con maggiori probabilità di sopravvivenza, salva l'agente Spooner. Raccontando l'incidente e la dinamica di salvataggio alla robopsicologa Calvin, Spooner afferma che il robot ha fatto la scelta più logica e razionale, cioè salvare colui che presentava il 45% di *chances* di sopravvivenza, quindi lo stesso Spooner, lasciando andare colei che ne aveva appena l'11%, quindi Sarah. Ma poi aggiunge: “per chi amava quella bambina l'11% era più che sufficiente. Un umano l'avrebbe capito”.

Il regista Proyas, dunque, pur discostandosi dagli eventi narrati da Asimov, coglie però lo spirito del testo: il riconoscimento del dilemma etico come cifra stessa dell'umano. A questo punto, però, potrebbe ritornare utile il modello kantiano, ma non nel senso di un confronto tra la legge morale e le Tre Leggi della Robotica, bensì per una prospettiva antropologica strutturale che potrebbe aver ispirato il lavoro di Asimov. Nell'*Antropologia pragmatica*, Kant sostiene che un uomo “di giudizio”<sup>34</sup> è un uomo in grado di sapere quando applicare una regola e quando non applicarla. Se i robot di Asimov possono confondersi con gli esseri umani, perché possono imitare perfettamente il linguaggio umano, possono riprodurre perfettamente l'aspetto e le capacità sensomotorie, allora è forse nel giudizio (*Urteilskraft*) inteso come saggezza pratica (*phronesis*) da esercitare in situazioni dilemmatiche, che bisogna ricercare la specificità umana<sup>35</sup>. I robot asimoviani possiedono vista, udito, olfatto, gusto e tatto, in misura anche maggiore degli esseri umani, possiedono anche intelletto e intelligenza in misura maggiore

33 Sulla programmazione necessaria, in particolare per le auto a guida autonoma, in caso di dilemmi etici, si veda Tamburrini 2020.

34 Kant 2009, 85: “l'ufficiale a cui viene prescritta soltanto la regola generale per l'ufficio che gli è affidato, e a cui vien lasciato di stabilire da sé quel che all'occorrenza sia da fare, ha bisogno di Giudizio”.

35 Pisano 2021b.

rispetto agli esseri umani, ma non possiedono giudizio, non possiedono la capacità di scegliere quando rispettare una regola e quando non farlo, quando rispettare la programmazione ricevuta e quando non farlo. Al di là di Asimov negli ultimi anni si stanno aprendo le porte all'intelligenza artificiale, la quale ha fatto enormi progressi, ma non esiste ancora alcuna capacità di giudizio artificiale, né paiono esserci in tal senso sviluppi all'orizzonte. I processi di *machine learning* sembrano anch'essi, kantianamente, addestramenti dell'intelligenza, ma non del giudizio:

L'intelletto naturale [o artificiale] può arricchirsi di molte idee e munirsi di regole; ma la seconda facoltà intellettuale, quella per cui si decide se sia il caso della regola o no, cioè il Giudizio (*iudicium*), non può essere istruito, ma soltanto esercitato; quindi il suo sviluppo si chiama maturità, ed è tale che non viene prima del tempo. Ed è facile vedere che non può essere diversamente; poiché l'istruzione avviene soltanto con la comunicazione delle regole. Se dunque ci dovesse essere una istruzione per il Giudizio, allora ci dovrebbero essere delle regole generali, secondo cui si possa distinguere se qualche cosa rientra o non nelle regole: il che rimanda la questione all'infinito<sup>36</sup>.

Le macchine, i robot, le AI possono invecchiare, diventare obsolete, ma non possono maturare; possono accrescere le capacità di calcolo, ma non possono crescere in saggezza; si possono istruire con regole e con regole per l'applicazione delle regole, ma ci sarà sempre un livello di astrazione ulteriore non raggiungibile dalla programmazione. Una sorta di deficit fonetico<sup>37</sup> inteso come facoltà dell'infinito, oppure come capacità di “darci un taglio” quando ci si trova in un *loop* analogo a quelli in cui si ritrovano i robot di Asimov che, invece, rimangono incastrati in un girotondo perpetuo.

In una retroazione riflessiva che riconosce nella capacità di giudizio la differenza specifica dell'essere umano rispetto alla macchina, si potrebbe addirittura sostenere che l'individuo Adolf Eichmann – appartenente per costituzione biologica alla specie *Homo sapiens* –, nel momento in cui tenta di giustificarsi affermando di aver semplicemente “eseguito gli ordini”, dimostra una natura robotica priva di capacità di giudizio<sup>38</sup>. Ironia della sorte, Eichmann che sostiene di aderire a un'impostazione kantiana in quanto rispettoso della legge, è assolutamente antikantiano proprio perché incapace di comprendere quando rispettare la legge e quando non farlo, soprattutto considerando che la legge – razzista, ingiusta, ingiustificabile e non razionale – è per giunta proveniente dall'esterno, in un movimento eteronomo analogo a quello dei robot asimoviani. E ancor più ironicamente, il nazista Eichmann che considerava gli ebrei *Untermenschen*, si trova, limitandosi ad obbedire agli ordini senza alcun giudizio critico, egli stesso in una situazione robotica effettivamente *untermenschlich*: un automa privo di giudizio, mero esecutore materiale di ordini.

36 Kant 2009, 85-86.

37 Pisano 2021b.

38 Arendt 2013.

## Bibliografia

- Anders, Günther. 2003. *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*. Tr. it. Laura Dallapiccola, Torino: Bollati Boringhieri.
- Anderson, Susan Leigh. 2008. "Three Laws of Robotics and Machine Metaethics", *AI&Soc*, n. 22, 477-493.
- Arendt, Hannah. 2013. *La banalità del male*. Tr. it. Piero Bernardini, Milano: Feltrinelli.  
———. 2017. *Vita activa. La condizione umana*. Tr. it. Sergio Finzi, Milano: Bompiani.
- Asimov, Isaac. 1986. *I Robot e l'impero*. Tr. it. Piero Anselmi, Milano: Mondadori.  
———. 2021. *Io, robot*. Tr. it. Vincenzo Latronico, Milano: Mondadori.
- Beauchamp, Tom Lamar, and Childress, James Franklin. 1979. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Bodei, Remo. 2019. *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*. Bologna: il Mulino.
- Chalmers, David. 1996. *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Farmer, Philip José. 2012. *Il grande disegno*. Tr. it. Roberta Rambelli, Roma: Fanucci.
- Floridi, Luciano. 2022. *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*. Milano: Raffaello Cortina.
- Fonnesu, Luca. 1998. *Dovere*. Venezia: La Nuova Italia.
- Freud, Sigmund. 1989. *Il perturbante*. Tr. it. Silvano Daniele, Torino: Bollati Boringhieri.
- Galilei, Galileo. 2014, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. Milano: Rizzoli.
- Gisoni, Marcello. 2013. "Ma gli androidi leggono Kant? Le leggi della robotica: un possibile percorso epistemologico dalla letteratura al diritto". *ISLL Papers. The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature*, n. 4: 209-216. DOI – 10.6092/unibo/amsacta/5558.
- Jackson, Frank. 1986. "What Mary Didn't Know", *The Journal of Philosophy*, vol. 83, n. 5: 291-295. <https://doi.org/10.2307/2026143>.
- Kant, Immanuel. 2009. *Antropologia pragmatica*. Tr. it. Giovanni Vidari, riveduta da Augusto Guerra, Roma-Bari: Laterza.
- Lovelock, James. 2020. *Novacene. L'era dell'iperintelligenza*. Tr. it. Allegra Panini, Torino: Bollati Boringhieri.
- Murphy, Robin. 2009. "Beyond Asimov: The Three Laws of Responsible Robotics", *IEEE Intelligent Systems*, n. 24, 14-20.
- Pansera, Maria Teresa. 2019. *La specificità dell'umano. Percorsi di antropologia filosofica*. Roma: InSchibboleth.

- Pisano, Aldo. 2021<sup>a</sup>. “Il perturbante artificiale. Livelli di complessità e interfacce possibili fra umano e AI”, *Kaiak. A Philosophical Journey*, n. 8. <https://philpapers.org/erc/PISIPA-2>.
- . 2021<sup>b</sup>. “La macchina e le forme dell’azione: deficit fonetico e autonomia artificiale”, *Mechané*, n. 1, 37-53. <https://www.iris.unina.it/retrieve/e268a733-832a-4c8f-e053-1705fe0a812c/Mechane%201%20DEFINITIVO.pdf>.
- Putnam, Hilary. 1981. *Reason, Truth, and History*, Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge.
- Russell, Bertrand. 1952. “Is There a God?”, in *The Collected Papers of Bertrand Russell, vol. XI: Last Philosophical Testament 1943-1968*. ed. John G. Slater and Peter Köllner. London: Routledge 1997, pp. 543-548. [articolo commissionato, ma mai pubblicato per «Illustrated Magazine» e oggi disponibile su [https://www.cfpf.org.uk/articles/religion/br/br\\_god.html](https://www.cfpf.org.uk/articles/religion/br/br_god.html)].
- Scheler, Max. 1988. *Uomo e storia*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*. Tr. it. Roberto Racinaro, Napoli: Guida.
- Tamburrini, Guglielmo. 2020. *Etica delle macchine. Dilemmi morali per robotica e intelligenza artificiale*. Roma: Carocci.
- Thomson, Judith Jarvis. 1971. “A Defense of Abortion”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 1, n. 1, pp. 47-66. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2265091>.

*Riccardo Marzullo*

## **Charting Problems through Stories and Science Fiction**

*ABSTRACT: When scholars tackle the theoretical problems presented by fiction and stories, they usually do so either from a philosophical standpoint or from a narratological one. This normally results in a partial or incomplete analysis. In this paper the two perspectives will be combined to achieve a theoretical account of how fiction can help to explore and chart problems in a narrative framework, getting in touch with them before moving to a more structured analysis in more specialized fields. To this end, I will analyse the genre of Science Fiction, which, thanks to its peculiar combination of scientific material with fictional one, will be the perfect case study. This line of research will show how fiction and non-fiction can be used concurrently to better understand the theoretical challenges scholars can face in their work.*

*KEYWORDS: Cognitivism; Mental Time Travel; Possible Worlds; Science Fiction.*

### **1. Introduction**

The scholarly debate concerning the potential theoretical relevance of fiction – be it limited to one genre or to fiction as a whole – is often concerned with the contents of stories. However, it does not usually encompass an assessment of the hermeneutical structures from which said usefulness stems. Thus, the majority of these studies concerns only what stories are about, ignoring the means by which a reader is capable of understanding and reflecting on them. The purpose of this paper will be precisely to inquire this point. Focusing firstly on fiction in general and secondly on the genre of Science Fiction, I will provide a general definition of these hermeneutical ways, which I will call ‘Narrative Charting’.

To achieve this, I will firstly give an account of where this phenomenon takes place (i.e. of fictional worlds), showing in which respects we can call them ‘worlds’ and how a brief incursion in modal matters can be helpful when considering such problem. Secondly, I will introduce some narratological concepts which will help define the uniqueness of Science Fiction with respect to the other genres.

Thirdly, I will move to a description of Narrative Charting from a theoretical point of view, with the help of the psychological notion of Mental Time Travel. Drawing on this notion, which will be integrated with Yablo’s<sup>1</sup> epistemic account

1 Cf. Yablo 1993.

of conceivability, I will be able to account for the theoretical usefulness of fiction using not only philosophical means but also scientific ones. I will also make some critical remarks, dwelling on the limits of this hermeneutical device.

Finally, I will analyse what I take to be an example of Narrative Charting, namely the paper *The Paradoxes of Time Travel* by David Lewis<sup>2</sup>, to show the capabilities and limitations of this approach from a more pragmatic perspective.

## 2. Storytelling and Possibility: What does it mean to call Fictional Worlds 'worlds'

Before trying to understand what Narrative Charting is and how it works, we shall first establish *where* it takes place. And that would be in the fictional worlds of stories. Now, it is evident that many stories do not take place in our world (or, in any case, take place in somewhat modified versions of it), especially the Science Fiction ones we will consider within this paper. Characterizing the status of these worlds can be a bit challenging and will require the help of some concepts from the field of modal logic. However, this does not imply that we will have to dwell on the debates of modal metaphysics, or any related issue<sup>3</sup>: these topics are not strictly relevant for my enquiry.

Instead, it will be quite useful to consider what can be gained by taking the 'world' in 'fictional world' literally. And this, I maintain, is the possibility to use the relations of closeness and accessibility between worlds<sup>4</sup> to account for the respects in which a fictional world differs – or, we could say, drifts apart – from our own.

The notion of 'closeness' is a relation that gives us the measure of the similarity between worlds. Suppose three of them: one where the physics is quantitative and relativistic, another where the physics is quantitative but Newtonian and a third one where the physics is qualitative. According to the closeness relation, the first and the second are *closer* than the first and the third.

On the other hand, for one world to be 'accessible' from another means that some properties and characteristics of the former are conceivable starting from the elements of the latter. Practically speaking, if two worlds have the same physical laws, they are physically accessible, since by using laws that work in one world we can predict and/or comprehend phenomena which could occur in the other. Should they have the same history, they would be historically accessible, since from the knowledge of the historical events of one world we could discover the other's ones.

2 Cf. Lewis 1976.

3 For those interested, an introduction to the topic can be found in Lewis 1973, 84-91. For an in-depth description of both realism and ersatzism, see instead Lewis 1986, 1-96 and 136-191, respectively. For a purely semantical perspective on possible worlds, see Kripke 1980 and Eco 2020, 163-230.

4 On closeness, see Lewis 1986, 20-27, on accessibility, see Lewis 1986, 27-32 and Eco 2020, 213-229.

It is easy to see how these two relations, in the study of fictional worlds, allow us to frame the respects in which a world is similar or different from ours in a clear and straightforward way, and, more in general, to compare various fictional worlds between them.

Even so, all that glitters is not gold. Using a modal framework to explain fictional worlds comes with its own costs, the most notable of which is tied to the fact that they are maximal sets of elements. This means that they are determined in all their details, in each moment of time<sup>5</sup>. A feature which is evidently not shared by fictional worlds. For example, while everybody can know how many stairs lead to the 221b ok Baker Street<sup>6</sup>, can anyone tell what is the numbers of stairs that lead to the 221c? Or how many wizards, exactly, were there at Harry Potter's first visit of Diagon Alley? Or, again, which kind of material composed the walls of Lovecraft's Miskatonic University? Such questions may seem idle, but they do mean serious trouble for advocates of possible worlds in this field<sup>7</sup>.

This problem is not something to be surprised of. If we look at the purposes of these two kinds of worlds, in fact, everything becomes clear. Possible worlds are primarily instruments to inquire and explain the field of modality. However, fictional worlds are constructions stemming from stories and novels, whose first concern is to be enjoyable by the audience and *plausible*, rather than strictly *possible*, in order to enact the Suspension of Disbelief<sup>8</sup>. To this end, a story tends to be rather lazy, and gives just the necessary elements to create a believable framework to be completed by a reader, thereby leaving to them most of the responsibilities to create the world they are experiencing. In this light, we could say that any text is naturally incomplete<sup>9</sup>, and requires somebody to fill in the gaps. These gaps being exactly the reason why a fictional world is a non-maximal set.

Following in these steps, we could say that a fictional world is more like a non-maximal plausible framework to be completed by a user rather than a maximal possible set to be described by modal logic. And precisely in this incompleteness, I maintain, lies the theoretical utility of Science Fiction (and of fiction in general).

Therefore, speaking of a fictional world as a 'possible world' seems really close to the metaphorical definitions of Lakoff and Johnson<sup>10</sup>. In other words, it is a description which allows us to structure the abstract and unknown concept of

5 Cf. Lewis 1986, 69-81.

6 I.e. 17, as Doyle writes in the short story *A Scandal in Bohemia*.

7 It is precisely because of this problem that Lewis supposes subsets of possible worlds for every fictional story to take place in, instead of a single possible world (cf. Lewis 1978). Every world of this subset is a possible way to completely determine these details, effectively transforming each of them into a maximal set of elements, saving both the freedom of the reader to imagine these details as they please and the complete determination of possible worlds.

8 First introduced by Samuel Taylor Coleridge in 1817 (more precisely in chapter XIV of his *Biographia Literaria*), the concept of Suspension of Disbelief is employed referring to a voluntary suspension of the normal beliefs a reader holds about how the world works to immerse themselves in a fictional story in which new and different rules may be presented by the author.

9 On the constitutive incompleteness of literary works, see also Ingarden 1973.

10 Cf. Lakoff & Johnson 1980.

‘fictional world’ by virtue of the better-known concept of ‘possible world’, shedding light on the common parts (for instance, the fact that it is in many ways similar to what we would ordinarily call a world). At the same time though, it shadows other parts of the concept (namely, the fact that it is not a maximal set). This is something to be aware of if we want to use this kind of terminology.

Now, before moving to consider the nature of Narrative Charting, I shall introduce some further elements about fictional worlds from the field of narratology. So, without further ado, let’s start this little incursion outside the traditional borders of philosophy.

### 3. A Journey from the Ordinary to the Extraordinary: Fictional Worlds in Narratology

Narratologically speaking, a fictional world is distinguished in two parts, namely the ordinary world and the extraordinary world. This subdivision follows one of the most influential frameworks of analysis and construction of stories, the so called ‘Hero’s Journey’, devised by Christopher Vogler<sup>11</sup> on top of Joseph Campbell’s anthropo-mythological studies<sup>12</sup>.

The ordinary world is the one where the protagonist starts its journey through the plot, not only in a geographical sense, but also in a psychological one. Roughly speaking, it is the cultural and physical environment in which they have always lived. To give some examples, we can picture the farm on Tatooine for Luke Skywalker, in *Star Wars*, or District 12 for Katniss Everdeen, in *Hunger Games*. The extraordinary world, instead, is the portion of the fictional world in which the main plot is enacted, and, normally, where the protagonist discovers that the laws and conceptions of their little ordinary world are incomplete or altogether incorrect. Following on the previous examples, the *Star Wars* galaxy for Luke Skywalker and Capitol City and the site of the Hunger Game for Katniss Everdeen.

Story wise, the passage from one world to the other is marked by two stones: the Call to Adventure and the Passing of the First Threshold<sup>13</sup>. The first marks the arrival of a figure (be it a mentor, the shadow itself or even just a messenger) who pushes the protagonist to take action towards the theme/conflict the whole story is about. The second marks the first step in the adventure *proper*<sup>14</sup>. Even if, *mutatis mutandis*, this framework is valid for the majorities of stories, whatever the genre, there is something peculiar about fantastic ones, whether it’s Fantasy or Science Fiction.

11 Cf. Vogler 2007.

12 The most widely known of which is Campbell 2020.

13 See Vogler 2007, 99-106 and 127-134, respectively, for details.

14 It is usual to place one or more Refusals of the Call between these two steps, to better explore the fragilities and the doubts of the protagonist, but I will defer to Vogler for details (cf. Vogler 2007, 107-116).



This peculiarity is nothing other than the possibility, for the author, to play with the very bricks that make up a world, with internal coherence as its only limit. For example, if magic cannot take someone back from the claws of death, this cannot be an option if one of the characters dies. This limit, of course, is tied to the aforementioned plausibility that makes the Suspension of Disbelief possible. Sci-Fi, however, has another unique trait, which sets it apart even in the great sea of the fantastic stories.

As Tristan Garcia<sup>15</sup> and Margaret Atwood<sup>16</sup> remind us, the genre of Science Fiction orbits around two centres, namely the science and the fiction, or, as Garcia calls them, science and myth. The former amounts to the scientific background from which many authors smuggle ideas, the latter to the possibility to play with those ideas in ways that aren't strictly *possible* but must be, for aforementioned reasons, *plausible* in some way. In this light, the uniqueness of Science Fiction is the possibility to overcome, albeit fictionally, the theoretical and/or material limitations which prevent us from putting those ideas into practice and to show us *plausible* results of said application. The exploration of these possible outcomes in stories is the first step of what I have called Narrative Charting. Now that we have reached a better understanding of *where* it takes place, it is time to inquire *how* it works.

#### 4. Hitchhiker's Guide to Problems: The Narrative Charting

With an account of *where* the Narrative Charting takes place in hand, we can now move on to see *how* we can chart concepts through fictional worlds. Doing so will require some help from neuroscience and psychology, and a discussion of a minimal truth condition for this kind of operation.

The main component that has to be introduced to understand how we move between and beyond the pages of a book (and, through that, in fictional worlds) is Mental Time Travel (MTT)<sup>17</sup>. MTT is a theory which accounts for how we simulate events in our minds, including the fictional events we imagine according to the instructions given by novels<sup>18</sup>. According to Addis, while we simulate events inside our minds, we use a faculty which comprises both imagination and memory, called Constructive Episodic Simulation (CES)<sup>19</sup>. Through this, we simulate situations and events inside our minds, be them past, future or fictional, starting from the elements that are at hand.

This blending of memory and imagination has an interesting implication for this work: namely, it grants that when we imagine fictional worlds, close or distant from ours, we always start from our own experiences. Experiences that, for obvious

15 Cf. Bradbury 2019, Preface.

16 Cf. Atwood 2022, *Scientific Romancing*.

17 For an introduction, see Addis 2020.

18 See Eco 2020, 91-162 for a discussion of these dynamics.

19 On the imaginative sides of memory, you may also see Gottschall 2012, 156-176.

reasons, are rooted in our universe. This foothold in reality, as it will become fully clear in a couple of paragraphs, will prove to be crucial for my account.

So, through MTT we create and experience fictional worlds, following the instructions given by the narrator of the story and closing the gaps left by the author using our CES. But what exactly do we explore through fiction? It is commonplace to claim that fiction delves into various themes, normally examined through conflict or some similar kind of problematization<sup>20</sup>. So, it follows that through fiction we probe specific conflicts, or problems, or both. It is also maintained that good fiction does not solve problems, rather it should render them on the page, giving them the possibility to grow and expand as the story sees fit<sup>21</sup>.

Even so, one problem remains. Normally, when we enjoy fiction, we use our imagination to sketch situations based on the words of the author. Then, how can we move from those to an effective charting of the problems enacted in those situations? To answer this question, we may call in Yablo and his analysis of epistemic modality<sup>22</sup>.

Let's say we are imagining a room with a cup of coffee. To make this possible, it is necessary that in that world people have gained the knowledge and means to toast coffee beans, how to grind them, and how to infuse them in hot water. Then, we should suppose a distribution system to make said coffee arrive in the room. All this is implied by the situation, and so we can reach it with our imagination following its epistemic implications. In Yablo's words "conceiving *p* [...] is imagining that *p* by imagining a world of which *p* is held to be a true description."<sup>23</sup> Of course, such a mechanism can be analogically applied also to actions, conflicts, themes and characters<sup>24</sup>.

Furthermore, we see that this kind of reasoning is frequently put in action by fiction enjoyers. For example, it is not uncommon for fantasy and sci-fi readers to scrutinize the actual plausibility of the worlds where the novel takes place, flowing through the epistemic implications of the author's descriptions. As I argued earlier, this kind of reasoning can lead to interesting theoretical results when it involves things like speculation on the fundamental principles of these worlds and their implications. Information gathered this way can then be employed in our analysis of other topics, leading to new, creative solutions reached via this "extended" familiarization with problems.

A somewhat theoretical parallel of this conception is what Poma calls 'inhabiting problems', which, according to him, is one of the peculiarities of philosophy<sup>25</sup>. In

20 On conflict as a basic building block of stories, see Booker 2004, 17-19. On the relation between characters and conflict, see McKee 1997, 145-152.

21 Cf. LaPlante 2007, 63-64.

22 Cf. Yablo 1993 & Yablo 2002.

23 Yablo 1993, 29.

24 Given the scope of this paper, I cannot delve into these cases. However, I believe that a good starting point to move in this direction, specifically on characters and related issues, could be Zunshine 2006.

25 Cf. Poma 2002, 44-45.

his conception a philosopher is not somebody that solves problems, rather they are somebody who delves into them to deepen their understanding and familiarity with them. And from my analysis follows that fiction is also a place where we can explore problems through our imagination and memory.

Again, the element of memory here is pivotal, since it shows that, to understand and structure the problem the fiction is about, we start from our previous knowledge of it. This effectively transforms the fiction in an opportunity to sharpen our understanding of the matter. Then, like for many explorers of the past, with exploration comes charting<sup>26</sup>.

So, our MTT capability, guided by the inputs given by a story and moving according to epistemic implication, begins to explore the problem in this narrative framework, sketching its conclusions, much like the explorers of the modern age sketched maps of the territories they were visiting. Then, if the conclusions reached show themselves to be worthy of further investigation, a philosophically (or scientifically) competent reader can push this operation further, refining their charts with more precise instruments taken from the various disciplines they are informed in. This practically amounts to importing the conclusions from their native narrative framework into a more defined disciplinary one, to see if and how they can aid in any research endeavour.

I shall therefore define Narrative Charting as a mental operation to gain insight about specific problems through stories and the fictional worlds they take place in. It is conducted via MTT and follows epistemic possibility and necessity. It can be used either leisurely or for theoretical ends. In this second case, it will require a formalization of the insight thereby gained in a scientific or philosophical framework. This can lead to one of two outcomes: we can re-organize (or, we should say, re-chart) our pre-existing knowledge or it can help us comprehend new concepts.

The first case is close to what Gibson calls neo-cognitivism. Namely, a constellation of theories that account for the cognitive value of fiction in terms of perspectives which help us better understand and organize knowledge we already possess<sup>27</sup>. In this sense, we can use stories to re-chart our already existing knowledge about a topic in totally or partially new ways. To give some examples, we can think about how *The MANIAC* (by Benjamín Labatut) can warp our understanding of artificial intelligence, or how *Babel* (by Rebecca F. Kuang) can enrich and change our conception of language and colonialism.

The second, instead, is a little more subtle. I have already argued that stories, especially in the genre of Science Fiction, can let us explore situations and events beyond our actual means. Or, more precisely, bypassing them. It is so, for example, with the novels which comprise dimensional travel inside a multiverse (*Rabbits* by Terry Miles), or that describe possible futuristic societies (*Qualityland* by Marc-Uwe Kling). Doing so, we can expand our knowledge by exploring new

26 Naturally, calling this operation 'charting' has a metaphorical value, similarly to what we said concerning calling fictional worlds 'possible worlds'. On this, see note 10.

27 Cf. Gibson 2008, 585-586.

possibilities, which we can then formalize more precisely by importing them into philosophical and/or scientific frameworks<sup>28</sup>.

Naturally, such an operation calls for a truth criterion. Although a more in-depth discussion seems to be needed, for the purposes of this work a minimal account will suffice. Since we have seen that for a fictional world (which I have previously defined as a plausible non-maximal framework) the most important characteristic is internal coherence, it seems natural to adopt coherence (with respect to the framework we are using) to judge the truth of the Narrative Charting too<sup>29</sup>.

Furthermore, in importing conclusions from a fictional to a philosophical or scientific framework, one of our first necessities would be not only to be coherent with the starting situation (i.e. the fictional elements with which we sketched our charting), but also to expand and better define them in a way which is coherent with the new framework we have chosen.

Also, it seems appropriate to integrate this criterion of truthfulness and validity with a case-by-case analysis, since it is evident that considering planar travelling in a Fantasy setting is profoundly different from exploring the possible implications of bioengineering.

Lastly, before moving on, a few critical remarks are in order. It shall be made clear that the Narrative Charting is not to be intended as a substitute for proper arguments or for a more detailed analysis, be it philosophical, scientific or else. Rather, it is intended as a method to get in touch with a problem or a theme before the start of said research. After all, although they can be used for research purposes, stories are not primarily intended for this purpose.

Moreover, it should also be noted that, at times, there can be a really short distance between Narrative Charting and Confirmation Bias<sup>30</sup>, since we could simply be drawing on a novel written by somebody with conceptions very akin to ours. Since Charting stems from our own preconceptions of the problem, this can very quickly bring to a vicious cycle of confirmation of old beliefs rather than to an exploration of new ideas. This also implies that we should be careful in the selection of the stories we use to chart concepts, and that we should experience stories by different authors and cultural backgrounds, when possible. Thus, it is pivotal to implement a rigorous analysis and research after having taken confidence with the problem through Narrative Charting.

With this account of what narrative charting is, of where it takes place, and of its limits, and having seen in which respects fantastic narrations – and, more precisely, Science Fiction – are unique and uniquely useful for theoretical purposes, we shall now consider what I take to be a clear example of this method of inquiry.

28 The example we will consider in the next paragraph belongs to this second category.

29 On coherence as a truth criterion in fictional situations, see Eco 1997, 37-43. On the conception of truth in respect to a framework, see Carnap 1950.

30 See Nickerson 1998 for an introduction to the topic.

## 5. Time Travelling through the Page: From Robert Heinlein to David Lewis

Although the examples of Narrative Charting could be numerous<sup>31</sup>, it will suffice to take one which is particularly clear, namely, the paper *The Paradoxes of Time Travel* by David Lewis<sup>32</sup>.

The paper opens with a clear declaration of intents: Lewis will argue in favour of the possibility of time travel, albeit in a world peculiarly different (and so, in terms of closeness, very far) from ours<sup>33</sup>. But the kind of time travel he considers is not any time travel: it is the one which we usually see in Science Fiction. More specifically, he will analyse the cases depicted in two short stories by Robert A. Heinlein, ‘By his bootstraps’ and ‘–All you zombies–’. These are two of the earliest examples of causal loops via time travel in all the genre. In the first, a young man travels in the future to see a world devoid of civilization except for one individual, which later we discover to be none other than the protagonist himself, who ends up retroactively causing his arrival in the future in the first place. In the second, we see how an intersexual person grows up to become simultaneously their own father, mother, son and daughter, in a perfect predestination – or bootstrap, as for the first short story – paradox.

Trying to give a philosophical account of the time travel phenomena<sup>34</sup>, firstly Lewis discards the option of a second dimension of time in which a traveller would move to go in the past or in the future, on the grounds that this account is not consistent with how we normally conceptualize time travel in Science Fiction<sup>35</sup>. We are therefore left with a four-dimensional space time just like the one we suppose composes the fabric of our universe. Then, to explain how a traveller

31 To name a few: many papers in contemporary bioethics stem from Sci-Fi premises, for example Umbrello & Balistreri 2023 considers the ethical dimension of life aboard generation ships; an online article by Pievani (Pievani 2023) shows how short stories by Calvino and Borges can help us understand the relations between the various branches of science; a paper by Hartl and Mehlmann (Hartl & Mehlmann 1982) where vampires are used as theoretical instruments to explore optimal control models for renewable resources.

32 Cf. Lewis 1976.

33 This is so since with the current scientific evidence time travel, especially in the past, seems to be physically impossible. The only way to travel in time at a different speed from our usual second by second experience seems to be either the one described in the renowned twins’ mental experiment or through highly theoretical means, like wormholes. For details, see Feynman 1963, 77-78 and Thorne 2014, respectively.

34 Note that the framework in which Lewis moves is his modal realism, with all the pros and cons of the case. I believe this can be useful to show us how a fictional framework can interact with a philosophical one, even without taking the latter as valid.

35 Note that this can be seen as an example of what was said in the previous section on the relationship between Narrative Charting and Confirmation Bias. The fact that in some novels a single dimension of time suffices to time travel is by no means a justification to exclude other cases in the second phase of Narrative Charting. Of course, we can see this as setting a boundary on our research field, but this does not mean that multiple dimensions of time are to be altogether removed from our theoretical analysis. It should be noted, in fact, that some branches of physics are using similar hypotheses to better understand some implications of special relativity and quantum mechanics (on this, see Hawking 2001, 29-65). So, after all, maybe stories with two dimensions of time are closer to our reality than others with just one.

can go backwards in time while maintaining a linear cause-effect relationship, Lewis makes a distinction between their personal time (i.e. the time from their perspective, which flows in a linear way for them but in a convoluted way in the eyes of everybody else) and the external time (i.e. the time as we ordinarily conceptualize it, flowing tidily from the past to the future).

Having explained how one can move through time, Lewis subsequently defines their personal identity. Since temporal continuity, in terms of external time, isn't an option, it seems that he should resort to consider only the permanence of the consciousness in personal time. To this Lewis adds the causal continuity of the traveller's actions, to guarantee that the traveller who arrives is the same who departed. With this, Lewis moves to consider one of the most famous paradoxes in the history of the genre: the Grandfather Paradox.

This is one of the many paradoxes that play around the possibility of changing the past through time travel, and could be summarized as follows: what would happen if somebody went in the past and killed their grandfather before he had children? It is easy to see how the paradox unfolds: if the grandfather does not have any children, then the traveller cannot be born in the future, therefore how could they have travelled in the past to kill him in the first place? Coherently with the needs of his modal realism and with the narrative choices he found in Heinlein, Lewis solves the paradox by concluding that it is impossible for the traveller to kill their grandfather, since his presence in the traveller's personal past is not compossible with his death in external past. Thus, to maintain the logical consistency of the possible world in which time travel is possible, changing the past must be impossible<sup>36</sup>.

Still, one might reasonably ask if we should take this as the only possible solution for the paradox, or for the more general problem of changing the past through time travel. To answer this objection, we will have to briefly go back to the previous paragraph, where I defined the minimal truth conditions for Narrative Charting, i.e. coherence with respect to the two frameworks at play: the fictional one through which we get in touch with problems, and the one in which we formalize our conclusions. So, we should suppose that, being coherent with respect to both Heinlein's depiction of time travel (in which the traveller cannot modify the past, what changes is only their perception of their role in it) and Lewis' theory of possible worlds (which must be internally coherent and have to avoid logical paradoxes), the conclusions of the paper are true. More precisely, they are true with respect to the frameworks we are taking into consideration. This means that if we try to integrate Heinlein's depictions with other philosophical (or scientific) frameworks, or if we chart the concept 'time travel' starting from other kinds of narrative backgrounds<sup>37</sup> we will get to different results.

36 Unless we are talking about a branching world (i.e. a world in which any change in the past creates a new temporal line, separated by the one from which the traveller came), but in this latter case Lewis argues that we are not really changing our past, rather we are creating a new future. For further details, see Lewis 1976, 152.

37 Some examples could be *Back to the Future*, where time can be almost completely rewritten by a time travellers' actions, or *Doctor Who*, in which there are fixed points in time around

This is to be expected, both because the conclusions stem from literature and not from real world observations and because the subject at hand is highly theoretical. But then how should we account for the applicability of the knowledge we develop through Narrative Charting? For the first outcome I have mentioned (i.e. a reorganization of our ideas concerning a topic) the problem subsides, since we are not considering any new information, and so its validity will remain unchanged, although our understanding of it will not. For the second one, and so for the case at hand, while it poses a subtler challenge, it is certainly manageable. Since we have said that the conclusions are imported in a new framework, and that the primary end of literature is not research, it should follow that if they hold true (in some sense) in our world or not is a question not relative to those conclusions only. Rather, it concerns also the truthfulness of the theory in which we have imported them, since the need to be formally and argumentatively accurate lies in it, and not in the novel. Lewis' example, in this light, is very insightful. If we want to disprove his conclusions about time travel, what we will have to refute is how it works under the rules of his own modal realism, or his modal realism altogether. And, with this, we can move to conclusions.

## 6. Conclusion

In this paper I have shown one way with which scholars can get in touch with problems through stories, and I named this phenomenon Narrative Charting. Building on our memory and expanding through our imagination (according to epistemic implication) the fictional worlds where tales take place, our CES capability enables us to sketch concepts and ideas in a narrative context, from which we can then move to more formalized frameworks, where we can suitably account for them.

In this account, Science Fiction occupies somewhat a unique place, being born as it is between science and imagination, building from scientific and philosophical ideas which can then be re-introduced in these disciplines in a virtuous circle of mutual elaboration and inquiry of concepts.

Nonetheless, we have seen that a measure of caution must be taken, since stories and academical research have different purposes, at least on a primary level. If we are not careful enough, stories can also be home to the Confirmation Bias and its grave consequences. If we use Narrative Charting as a preliminary mean of inquiry and integrate it with the right academical tools, though, a world of possibilities opens itself to researchers, welcoming them in the realm of stories as companions in the exploration of new ideas.

which every other event flows freely, open to change, or even *Futurama*, in which one of the protagonists kills his original grandfather and creates a causal loop by replacing him, thus becoming his own grandfather.

## Bibliography

- Addis, Donna Rose. 2020. 'Mental Time Travel? A Neurocognitive Model of Event Simulation'. *Review of Philosophy and Psychology* 11, 233-259.
- Atwood, Margaret. 2022. *Burning Questions. Essays and Occasional Pieces (2004 to 2021)*. New York: Doubleday.
- Booker, Christopher. 2004. *The Seven Basic Plots. Why we tell stories*. London: Continuum.
- Bradbury, Ray. 2019. *Chroniques Martiennes*. Paris: Denoël.
- Campbell, Joseph. 2020. *The Hero with a Thousand Faces*. Joseph Campbell Foundation. Stillpoint Digital Press.
- Carnap, Rudolf. 1950. 'Empiricism, Semantics and Ontology'. *Revue Internationale de Philosophie* 4, n. 11, 20-40.
- Eco, Umberto. 1997. 'Dire il contrario'. In: *Menzogna e Simulazione*, edited by Massimo Bonfantini, 33-43. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- . 2020. *Lector in Fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. Milano: La Nave di Teseo.
- Feynman, Richard. 1963. *Six not-so-easy pieces*. New York: Basic Books.
- Gibson, John. 2008. 'Cognitivism and the Arts'. *Philosophy Compass* 3/4, 573-589.
- Gottschall, Jonathan. 2012. *The Storytelling Animal. How Stories Make Us Human*. New York: Mariner Books.
- Hartl, Richard & Mehlmann, Alexander. 1982. "The Transylvanian Problem of Renewable Resources". *RAIRO Recherche Opérationnelle* Vol. 16, No. 4, pp. 379-390.
- Hawking, Stephen. 2001. *The Universe in a Nutshell*. London: Bentam Press.
- Ingarden, Roman. 1973. *The Literary Work of Art*. Translated by George G. Grabowicz. Evanston: Northwestern University Press.
- Kripke, Saul. 1980. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lakoff, George, Johnson, Mark. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- LaPlante, Alice. 2007. *The Making of a Story*. New York-London: Norton & Company.
- Lewis, David. 1973. *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell.
- . 1976. 'The Paradoxes of Time Travel'. *American Philosophical Quarterly* 13, n. 2, 145-152.
- . 1978. 'Truth in Fiction'. *American Philosophical Quarterly* 15, n. 1, 37-46.
- . 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- McKee, Robert. 1997. *Story. Substance, Structure, Style, and the Principles of Screenwriting*. New York: Harper Collins.



- Nickerson, Raymond. 1998. 'Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises'. *Review of General Psychology* 2, n. 2, 175-220.
- Pievani, Telmo. 2023. 'La Scienza di Calvino e Borges'. *Doppiozero*, November 3, 2023. <https://www.doppiozero.com/la-scienza-di-calvino-e-borges>
- Poma, Andrea. 'La consulenza filosofica'. *Kykéion* 8, 37-54.
- Thorne, Kip. 2014. *The science of Interstellar*. New York-London: Norton & Company.
- Umbrello, Steven, Balistreri, Maurizio. 2023. 'Human Enhancement and Reproductive Ethics on Generation Ships'. *ARGUMENTA* 2023, 1-15.
- Vogler, Christopher. 2007. *The Writer's Journey. Mythic Structure for Writers*. Los Angeles: Michael Wiese Productions.
- Yablo, Stephen. 1993. "Is Conceivability a Guide to Possibility?". *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. 53, No. 1, 1-42.
- . 2002. "Coulda, Woulda, Shoulda". In: *Conceivability and Possibility*, edited by Tamar Szabó Gendler & John Hawthorne, pp. 441-492. Oxford: Oxford University Press.
- Zunshine, Lisa. 2006. *Why we read Fiction: Theory of Mind and the Novel*. Columbus: Ohio University Press.

## Filmography

- Doctor Who*. 2008. Season 4, Episode 1, 'Partners in Crime'. Directed by James Strong. BBC.
- Futurama*. 2001. Season 3, Episode 19, 'Roswell That Ends Well'. Directed by Rich Moore. Fox Broadcasting Company.
- Lucas, George (director). 1977. *Star Wars: Episode IV – A New Hope*. 20<sup>th</sup> Century Fox.
- Zemeckis, Robert (director). 1985. *Back to the Future*. Universal Pictures.

## Other works cited

- Collins, Suzanne. 2012. *The Hunger Games Trilogy*. Wilkinsburg: Scholastic.
- Doyle, Arthur Conan. 1981. *The Penguin Complete Sherlock Holmes*. London: Penguin Books.
- Heinlein, Robert Anson. 1959. 'By his bootstraps'. In: *The Menace from Earth*. New York: Hicksville.
- . 1959. '–All you zombies–'. In: *The Unpleasant Profession of Johnathan Haag*. New York: Hicksville.
- Kling, Marc-Uwe. 2020. *Qualityland*. New York: Grand Central Publishing.
- Kuang, Rebecca F. 2022. *Babel: Or the Necessity of Violence: An Arcane History of the Oxford Translators' Revolution*. New York: Harper Collins.

Labatut, Benjamín. 2023. *The MANIAC*. London: Penguin Press.

Lovecraft, Howard Philips. 1999. *The Call of Cthulhu and Other Weird Stories*. London: Penguin Books.

Miles, Terry. 2021. *Rabbits: A Novel*. New York: Random House Worlds.

Roberts, Adam (editor). 2014. *Biographia Literaria, by Samuel Taylor Coleridge*. Edimburgh: Edimburgh University Press.

Rowling, Joanne. 1998. *Harry Potter and the Philosopher's Stone*. London: Bloomsbury Publishing.

*Giacomo Pezzano, Stefano Gualeni*

## **How to Do Philosophy with Sci-Fiction: A Case of Hybrid Textuality**

**ABSTRACT:** *The fictional worlds of science fiction can stimulate philosophical speculation towards socio-technical scenarios and trends that are extrapolated from our physical reality. This widely accepted observation highlights but one of the ways to pursue philosophy with the aid of fiction and science fiction in particular. In this paper, we argue that fiction can in itself constitute a philosophical, academic work and need not merely represent the subject about which such work speculates. This idea questions the currently predominant, institutional paradigm which identifies philosophical works with written texts and specifically with a single kind of text: the paper-format (§1). To suggest an alternative way of doing philosophy, we analyse the structure and content of the recent, experimental science fiction book, *The Clouds*, and propose that its hybrid textuality – which leverages at once fiction, theory, and meta-commentary – offers a possible corrective to the cognitive closure and rigidity of expression encouraged by the institutionally accepted approach to philosophical work (§ 2).*

**KEYWORDS:** *Media Philosophy; Metaphilosophy; Writing; Theory-Fiction; Fiction.*

### **1. Understanding philosophical media: between professionalisation and expressive pluralism**

#### **1.1. Philosophy and literary (science) fiction**

When the possible overlaps between philosophy and literary fiction are considered from the perspective of media theory, an ambiguity emerges.

*On the one hand*, we see a particularly rich interplay instigated from both sides. In fact, we not only have traditional works of fiction with philosophical traits that were not explicitly intended to be institutional works of philosophy (e.g., R. Pirsig's *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*; M. Kundera's *The Unbearable Lightness of Being*), along with current “theory-fiction” works (e.g., R. Negarestani's *Cyclonopedia*; S. Sellars's *Applied Ballardianism*), that merge fiction and theory so thoroughly that the boundaries between speculation and

narration are dissolved<sup>1</sup>; but, we also have fiction written by figures from the canonical history of philosophy (from Voltaire's *Candide* to Sartre's *Nausea*) and – most importantly – classical philosophical works expressed through fiction (from Plato's *Republic* to Kierkegaard's *Either/Or*). The same holds for science fiction's 'backward' speculation from the future about the socio-technological present – works that oscillate along the continuum of the actually imaginable and the more metaphorical, causing us to reflect on potential transformations and to imagine responses to hypothetical challenges<sup>2</sup>. In fact, we have philosophical science fiction (e.g., U.K. Le Guin's *Earthsea* and L. Cixin's *Three-Body* series), as well as what today would count as genuine 'sci-phi' (e.g., T. Campanella's *The City of the Sun*; F. Bacon's *Atlantis*).

*On the other hand*, works of fiction are rarely considered to be philosophical, academic work<sup>3</sup>, even though the philosophical toolbox is full of 'as-if' devices (thought experiments, fictional cases, counterfactual reasoning, theoretical insights, conception extenders, intuition pumps, etc.). To recognize that some of the best science fiction tales are long versions of philosophical thought experiments, or that philosophy and science fiction often converge upon a set of shared themes and questions<sup>4</sup>, does not entail that one accepts the existence of an academic philosophy expressed *through* science fiction: to admit that science fiction can be occasionally and incidentally philosophical does not mean one has considered the possibility of a "sci-phi" intentionally written with philosophical purposes. Even defending science fiction as a unique way to grapple with intractable issues that resist rational argumentation and empirical verification<sup>5</sup> risks making it more of an alternative to academic philosophy than an academic philosophical alternative. The illustrious "sci-phi" cases from the past are more the exception than the rule, and current research practices certainly do not encourage them: the average philosopher holds that philosophy involves the linear exposition of rational argumentation and thus excludes storytelling, which is 'fuzzifying' and warrants only small doses<sup>6</sup>.

The roots of such an ambiguity – we argue – lay in the fact that philosophers are largely affected by a curious *media oblivion*: they forget to ask which are the expressive and technical media that support their own everyday practices<sup>7</sup>. In particular, philosophers too easily neglect not only the general collaborations between the philosophical mind and alphabetical writing, but also – and here more importantly – the more specific complicity between current philosophical institutional labour and *one given kind* of text. This forgetfulness risks suffocating

1 Fisher 1999, 156.

2 Hermann 2023.

3 "Philosophy in literature", contrasted straightforwardly with the most common "philosophy of literature", is described as literary works that have philosophical insights and themes or even clear philosophical ambitions, but not as something that has academic value. Cf. e.g. Barbero 2013, 15-16; Carroll and Gibson 2016, xxii; Lamarque 2009, 2-4.

4 Schneider 2016.

5 Shaviro 2021.

6 De Cruz, De Smedt and Schwitzgebel 2021, 1-8.

7 Cf. e.g. Kittler 1981; 2009; Noë 2023, 72-73, 236; Sini 2016.

philosophical freedom and originality. In the next sections, we will elucidate what we mean.

## 1.2. Media discrimination and genre trouble

According to one of the most prominent scholars in meta-philosophy, “philosophy is done almost entirely in words”: even if “an occasional diagram may help, and some say (in words!) that wordless music, dance, painting, or sculpture can express philosophical ideas”, it remains that “to discuss the value of those ideas properly we must use words,” such that “language is the essential medium of philosophy”<sup>8</sup>. This happens in the very transcendental sense that in philosophy, language is taken both as “the medium of analysis” and “the medium for reflections about the conditions of the possibility of the analysis itself”<sup>9</sup>. *In spite of that*, the ‘meta-meta-philosophical’ step is still missing: *objectified written* language is actually assumed to be the essential (meta)medium of philosophy, such that one does not even feel the need to stress it openly; but, if philosophy really is self-questioning and searches for second-order answers “in the sense that it reflects on its own conditions of being”<sup>10</sup>, then the *mediatic* conditions should also be considered. When this is done, a strong tendency towards communicative and expressive “monomodality”<sup>11</sup> emerges on the levels of ‘International Affairs’ (the relationships between different media) and of ‘Internal Politics’ (the relationships between different written texts).

On the first side, an effective *media discrimination* emerges: if institutionally recognized philosophical work is exclusively bound to the medium of the written word, then no other media provide a genuine philosophical affordance. If we follow Williamson’s premises, the ‘philosophicality’ of – let’s say – a science fiction video game (a comic strip, a film, etc.) does not lie in the game itself but in the words written about it to describe, comment, illuminate, explicate, analyse, etc.<sup>12</sup>. Assuming for now that this is incontrovertibly true<sup>13</sup>, this perspective would work both for analytic philosophers, who tend to see philosophical research as another branch of scientific research, as well as for continental ones, who treat philosophy as a particular kind of literature<sup>14</sup>. Indeed, the true divergence consists in what follows: the first believes that philosophical written words are signs that refer to

8 Williamson 2021, 103.

9 Mersch 2011, 165-166.

10 Kaeslin 2023, 21.

11 Kress and van Leeuwen 2001.

12 Cf. e.g., for cinema, Ponech 2006; Smith 2006, and for comics, Cowling and Cray 2022, 11-38.

13 Actually, we believe it is not: one of us has been designing philosophical video games for years, while the other is currently writing a philosophical graphic essay in comic form – and we are not alone, since there are a few examples in this same vein, ranging from rap music to fashion showcase. But to clarify, we also do not defend a radical “non-discursive approach to philosophy” (Hummels et al. 2022), that is, a “philosophy without texts”: a non-verbal investigation of “show, don’t tell” (Rietveld 2022).

14 Searle 2019, 252-253.

things ‘out there’; the second believes that they refer to other words that share a family resemblance in the tradition which are then re-re-re-...interpreted<sup>15</sup>. Such a difference is anything but irrelevant and entails a contention over *what kind* of written words are actually philosophical: not even those who claim that philosophy has nothing to do with literature would claim that philosophy has nothing to do with writing. Maybe they are dreaming of a fully transparent language, immune from any stylistic and formal worry; nonetheless, writing remains an unfortunate necessity.

Hence, the question is: if writing has many styles, genres, formats, etc., does this also apply to *philosophical* writing? This is where internal politics properly begins, outlining the contours of a *genre trouble*: if philosophical works coincide exclusively with written texts, do they then coincide with a *particular kind* of written text – and which one, ultimately? It has been noted that there is even something disturbing in the fact that the textual face of philosophy becomes so visible that its works can be treated as a particular literary genre, because this provides the occasion to reflect on how philosophy is concretely constructed<sup>16</sup>. In particular, the professionalisation of philosophy went along with the affirmation of the format of the paper: a short and impersonal report of limited results whose potential audience of readers is thinned almost to nothingness. In fact, papers are designed for a severely restricted readership, composed of those disembodied professional consciences who want to be informed (rather than participate in a reading experience) and to find some professional use for that result, thus taking part in the collaborative enterprise of building the edifice of philosophical knowledge: namely, writing other papers for other equally ‘angelic’ readers.

Briefly, the average practice of doing philosophy academically, the one which is considered as the only true source of reliable knowledge, follows “the four-step process” in which a philosopher develops arguments in papers, publishes them, reads reactions to those arguments, and then responds anew<sup>17</sup>. But this is not without consequences, both for the individual philosophers struggling with the “value capture” that accompanies such work<sup>18</sup> and for the discipline as a whole.

### 1.3. The perils of a philosophical cancel culture

Indeed, philosophy may run two related kinds of risk when its texts are flattened into papers: i) forgetting the unity between philosophical truth and philosophical expression, or – more generally – between philosophical contents and philosophical

15 Rorty 1978.

16 Danto 1986, 135-161.

17 Hoffmann 2015.

18 This happens when pre-given and standardised institutional criteria (e.g. succeeding in metrics such as citation rates, rankings, etc.) undermine the personal motivations for embarking on a professional career (e.g. pursuing truth, wisdom, and understanding). Cf. Nguyen 2024, 476-478.

forms; ii) overlooking (or even desiring to abandon) the extremely rich array of philosophical writings found in the tradition.

i) It is difficult to contest that philosophical truth can also be defined by the way one believes it has to be discovered, and more properly, to be written down: just think of the different conceptions of truth (as well as of language) implied by – let’s say – *Phaedrus*, *Ethica more geometrico demonstrata*, and *Der logische Aufbau der Welt*. More broadly, one should ask to what extent a philosopher’s subject and its expression can be separated: it is disorienting how a standard paper on Plato might suggest that Plato’s own writing was a footnote to himself, as if he were being coached to get his work accepted by *The Philosophical Review*<sup>19</sup>. The ideas of Plato, Spinoza, Nietzsche, Wittgenstein, etc. are uniquely tied to the form in which they were originally presented and would not be the same if they were written in today’s conventional, linear, passive, and impersonal prose, comprised of an abstract, introduction, main body, and conclusions, and likely written not just in English, but in *standard* English. Those peculiar ways of writing seem inextricably tied to their peculiar concepts (at least *ex post*), precisely because they represent the forms *of their* contents – and vice versa: “literary form is not separable from philosophical content, but is, itself, a part of content”<sup>20</sup>, and vice versa. Undermining this inextricable and profound connection between philosophical form and content also compromises how new philosophical thoughts often arise through the new forms that convey them: the major ‘turning points’ in philosophy reveal new concepts and also new texts.

Are we really sure that what is philosophically meaningful could or should only be expressed in a paper? Arguably, no philosopher would answer “yes” unequivocally; yet, the current academic standards of philosophical research seem to this very thing.

ii) In a similar vein, it would be intellectually dishonest not only to ignore the great literary variety of the history of philosophy, which contains almost all of the major genres (and even the most divergent and hybrid ones) found in Western letters, but also and more profoundly to imagine that a field of writing could be as fertile and experimental as philosophy: alongside the more standard literary forms there are innumerable other forms which present no generic identity or that constitute genres *per se*<sup>21</sup>. We identify the philosophers of the past, especially the most important ones, not merely by what they said, but also and perhaps foremost by *how* they said it. For most of the tradition, the literary genre of philosophical works was not assumed in advance; today, however, any actual and possible authorial diversity is reduced to the “striking homogeneity” of the paper-form, with the sole variant being the monograph conceived as an extended version of what began as an article. The peril of this real “hegemony” and “conformism”,

19 Danto 1986, 140.

20 Nussbaum 1990, 3.

21 D’Angelo 2012; Danto 1986, 141; Piazza 2013.

which narrows the scope of what counts as acceptable philosophical writing, is that it feeds an orthodox ‘monoculture’ of the philosophical mind whose final outcome might not only be an atmosphere of “intolerance”, but even a relapse into illiteracy: the danger is that “the skill of reading the canonical philosophers of the past” and familiarity “with the great figures of the philosophical tradition who wrote difficult and even confusing texts” will be gradually lost, making philosophy “analphabetic as a discipline”<sup>22</sup>.

This outcome even suggests a sort of ‘philosophical cancel culture’ which not only marginalises or eliminates today’s ‘deviant’ forms of writing as philosophically illegitimate, but even retroactively discredits the modes of expression used by thinkers in the *philosophical Gotha* of the tradition. It is not so rare to hear a colleague complaining – half seriously and half joking – that Plato, Aristotle, Spinoza, etc. (not to mention Hegel and Deleuze) are difficult to understand and could have written in a plain and straightforward manner. In this way, what is philosophically acceptable becomes mandatory not only in the present, but even in the past: the mainstream tends to present itself as a perennial mono-stream.

#### 1.4. Philosophers as inclusive professionals

Nothing will be gained if one reproduces the same exclusionary behaviour criticised above: we see no reason to denigrate the contemporary method of philosophical expression and to delegitimise its virtues, and we do not advocate its overturning and abandonment. Having everyone write like Heidegger is not better than having everyone write like Quine, as if there could be just one philosophical purpose, audience, language, textuality, etc.; but, pick your favourite (anti)heroes: for instance, it would be too much to say that the destiny of philosophy *as such* in the post-metaphysical age is to venture into the uncharted lands of the “hyper-novel”<sup>23</sup>. Rather, our goal is to question the claim that there can be only one *orthodox* mode of philosophical writing: we accept that every philosophical genre presents peculiar affordances or prompts, which can be more fruitful for one use and less for another, or express some contents more suitably and others less, or better reach a certain kind of reader while displeasing another, etc. Different philosophical theories and arguments lend themselves to different forms of expression, and vice versa – without one literary genre being *as such* more suitable for one philosophical concept and vice versa<sup>24</sup>.

In addition, we do not condemn professionalisation and its requirements (recognizability, communicability, evaluability, employability, etc.), and we accept that an academic philosopher today is more a specialised artisan than a multifaceted genius<sup>25</sup> – even if the division of knowledge labour should not be modelled on the hard sciences (and *which one*, besides?). Nevertheless, any

22 Stewart 2013, 1-2, 8-9.

23 Regazzoni 2018.

24 Stewart 2013, 169.

25 Marconi 2014; Rorty 1976.



process of institutionalisation needs to balance standardisation or ‘normal science’ with creativity or ‘breaking science’: philosophy should avoid methodological conformism<sup>26</sup> so that writing conventions do not become pre-scriptions that prevent new academic possibilities and perhaps even result in episodes of effective epistemic injustice<sup>27</sup>.

In order to illustrate how such an openness can be concretely performed, the next section presents and discusses a concrete attempt of doing written philosophy differently: a science-fiction novella entitled *The Clouds: An Experiment in Theory-Fiction* [TC]<sup>28</sup>.

## 2. “The Clouds”: a philosophical experiment in hybrid textuality

### 2.1. Content and structure of “The Clouds”

As previously introduced (*supra*, § 1.1), the narrative genre of science fiction has often been considered philosophically valuable as an aid to reflect on culture and as a speculative tool akin to thought experiments. This is particularly frequent in the case of science fiction in its written form (novels, novellas, and short stories) and is a trait typically related to its hallmark strategy of combining elements of the present socio-cultural situation with varying degrees of ‘novum’ (usually of the technological kind) to invite reflections on future or alternative developments<sup>29</sup>. In other words, science fiction primarily uses extrapolation to encourage certain philosophical and political imaginings.

In this section we will discuss, as a case study, the science fiction novella *TC*. It is also a philosophical text, in the sense that its narrative premises set the stage for the exploration of a handful of themes that are explicitly philosophical<sup>30</sup>. *TC* tells the story of a handful of fictional characters who are, in diverse ways, involved in a meteorological mystery. In the novella, the protagonist – a climate scientist by the name of Carla Mikkelsen – figures out that she (as well as everyone else) is living in a particular type of simulated world, one that can be edited and rolled back along its timeline by the enigmatic creators of the simulation. *TC* invites thought and speculation concerning whether we (the readers) are also unwitting inhabitants of

26 Feyerabend 1975. The “paradox of professionalism” is such that “fundamental improvements are possible only if one is prepared to proceed in a thoroughly unprofessional way” (Feyerabend 2012, 140).

27 French 2022; Molinari 2022.

28 Gualeni 2023.

29 Cf. Bould and Miéville 2009, 245; Suvin 2016, xviii; Williams 1980, 198.

30 When referring to a fictional narrative as having ‘explicitly philosophical’ themes, we do not simply mean the ideas and questions raised by the work, but require that the authors indicate that their text should be read and understood as a philosophical text. Among the philosophical themes that are explicitly part of the narrative of *TC* is an analysis of the unnatural fictional trope of ‘unhappening’ and the articulation of a theodicy for simulated universes (Gualeni 2023, 97-98).

an artificial world and, if that is the case, what our chances might be of figuring that out. However, it would be incorrect to treat this novella as a thought experiment in the strictest sense.

Thought experiments are typically understood to be short, *ad hoc* narratives deployed in the context of theory, typically to stimulate personal engagement with a certain philosophical idea<sup>31</sup>. They are often sparse and rather abstract in their formulation, and generally focus on a single theme. Unlike thought experiments, other kinds of philosophical fiction (think of fictional cases or philosophical novels) disclose detailed fictional worlds that typically tackle a variety of philosophical themes. In contrast to most other forms of theoretical fiction, thought experiments are often presented as open-ended questions. What this means is that they do not include a narrative conclusion or a definitive answer to the questions they pose. The absence of a prescribed rhetorical terminus in thought experiments aligns with what is usually recognised as their cultural function, namely, to help audiences reflect on their mental habits and on the moral principles that guide their beliefs and behaviours<sup>32</sup>.

The size of *TC* alone would disqualify the novella from being categorised as a thought experiment, and its themes and questions are also far too numerous for a thought experiment as defined above. *TC* instead resembles a classic case of philosophical fiction. This alone would not warrant the particular interest and focus we want to dedicate to this case study; however, *TC* is particularly worthy of attention because it is not simply a speculative novella, but a *bona fide* experiment in hybrid textuality. The novella is, in fact, only the first half of a larger volume that features

eight parts of fiction (the chapters of the novella),  
three parts of nonfiction (three canonical philosophical essays), and  
a philosophical meta-commentary (the afterword).

The speculative themes of *TC* are presented first as fiction (that is, woven into the narrative of the novella), and then in the more traditional form of three essays, all written by the same author. What is particularly noteworthy about these essays is that they articulate their points by frequently citing and referencing passages from the novella. Considering this strategy, one can see the fiction part of the book not only as a narrative work that was deliberately written with multiple interwoven philosophical intents, but also as a collection of fictional cases to be later discussed in more academically conventional ways. This editorial set-up makes *TC* not only an interesting case of literary fiction that has explicit philosophical content or aspirations, but also an original and performative attempt to reflect upon (and challenge) the mediatic traditions and expressive limitations that currently characterise the discipline of philosophy. *TC* is thus a hybrid philosophical work which at the same time embraces and amplifies a current literary and philosophical trend.

31 Cf. De Smedt and De Cruz 2015, 63.

32 Currie 2020, 137; Gualeni 2023, 96-98.

An example of this tendency could be recognised in recent philosophical works that experiment with multiple, concomitant textual forms, either by pursuing a combination of theory-fiction through a meta-commentary (made of footnotes and other paratextual devices) that explains and reflects upon the progress of the novel<sup>33</sup>, or by alternating between chapters that focus on literary fiction and those that present the author's insights in the more conventional form of the essay<sup>34</sup>. Another salient example is an edited collection of science-fiction stories whose fictional cases allow the editors to provide additional theoretical insights concerning the philosophical themes in the overall volume along with commentary on crucial passages from individual stories<sup>35</sup>. Unlike this last case, the three different types of text that are present in *TC* (fiction, theory and meta-commentary) are all written by the same author and all discuss the same philosophical ideas in an interconnected and self-referential fashion. In this way, *TC* is able to take advantage not only of the fiction's philosophical affordances (§ 2.2) but also of its complex hybrid textuality (§ 2.3).

## 2.2. Thinking through fiction and cognitive closure

Fictional works such as video games, movies, and science fiction novellas are representational media. Following the classical Waltonian definition of fiction<sup>36</sup>, the various elements of the fictional setting represented by these works can be said to function as 'props'. Much like their theatrical counterparts, these expressive elements guide the audience's understanding of the work and prompt it to imagine certain situations and states of affairs. In ways that are invited and 'authorised' by those props, each member of the audience individually constructs (or simulates) a narrative scenario in their imagination, drawing from their life experience and their sensitivity<sup>37</sup>. Ricoeur similarly explained that "to follow a story is to actualize it by reading it"<sup>38</sup>. In the experience of fiction, one imagines the fictional world by leveraging their subjective interpretation of the work (i.e. what is implied and authorised by its props) and by actively filling the work's conceptual and informational gaps. This is necessary because a work of fiction is inevitably lacking: regardless of the amount of information and aesthetic detail offered by the authors, fictional props will inevitably present facts, characters, and events in an incomplete manner. This is why Blanchot could observe that fictional universes are always "poor", going so far as to claim that their poverty – their incompleteness – is the very essence of fiction<sup>39</sup>.

Fiction thus requires its audience to develop a personal and active relationship with its contents.<sup>40</sup> Ideas and perspectives presented through fictional narratives are

33 Campagna 2021.

34 Bowen 2006. Cf. similarly Watts 2006.

35 De Cruz, De Smedt and Schwitzgebel 2021.

36 Walton 1990, 37-38.

37 Walton 1990, 12.

38 Ricoeur 1984, 77.

39 Blanchot 1995, 75.

40 This active involvement is particularly obvious in the case of interactive fiction, where the fiction does not simply require the active involvement of the audience to construct a make-

not only often argumentatively incomplete, but they are not meant to be taken as apophantic statements, i.e. asserting that something is in fact the case in the actual world: fictional content is by definition meant to be entertained imaginatively and not believed to be the case<sup>41</sup>. Needless to say, this expressive register – the way fiction presents ideas and communicates intellectually relevant notions – differs significantly from the established academic paper-format, to the extent that the two can be considered incompatible. A standard academic text aspires to present its arguments in a detached, objective fashion: it requires the reader to believe its claims and regards the gaps and shortcomings in its exposition as flaws rather than as opportunities to engage and stimulate its audience.

Does a subjective, incomplete rendition of ideas – within the specific context of philosophical ideas and their communication – have any value? And what advantages might such an approach offer when compared to the established alternatives of the essay, the book chapter, or the monograph?

First and foremost, we want to emphasise that fictional incompleteness clearly limits an author's possibilities for presenting fully-articulated and meticulously argued points. The 'poverty' of fiction is, however, not always an undesirable expressive quality when it comes to doing philosophy through fiction. Missing information and *non-sequiturs* in works of fiction can invite the reader to develop their own imaginative relationship with the work, as well as hypotheses concerning the fictional situation in question. This aspect, together with the inherent pleasure we derive from engaging with narrative, makes a fictional text appealing and personally relevant to the reader. With these objectives in mind, philosophers using fictional narratives can deliberately choose to harness these ambiguities and gaps to force the audience into actively speculative stances<sup>42</sup>. This is a quality of fiction that is already leveraged by thought experiments – narratives specifically designed to be characteristically 'poor' philosophical fictions<sup>43</sup>.

Secondly, we want to highlight the methodological advantages to adopting an expressive register that embraces a subjective perspective on certain philosophical themes and deliberately appeals to the audience's emotions and intuitions. As we have already outlined, fiction actualises certain situations through the active participation of its readers. A fictional narrative can be personally relevant insofar as we construct it and empathise with its character<sup>44</sup>. In that way, philosophical ideas

believe universe, but also demands that the audience acts and makes decisions within a fictional context (cf. the notion of "Self-Involving Interactive Fiction" in Robson and Meskin 2016; also see Gualeni and van de Mosselaer 2023).

41 Cf. Austin 1962; Walton 1990.

42 Gualeni and van de Mosselaer 2021.

43 It is often argued that, precisely due to their lack of detail, thought experiments lead to a mode of mental prospection where one is invited to focus on the essential features of a fictional narrative and disregard its context. Unlike speculative and philosophical fiction, thought experiments typically lack features – like contextual information and vivid descriptions – that would facilitate transportation and encourage low-level, concrete thinking (De Smedt and De Cruz 2015, 64).

44 Cf. the understanding of the notion of "transportation" proposed by Gerrig 1993.

and conundrums are not presented to us in a disembodied and abstract fashion, but rather are experienced as actualized fictional truths. They are – to a certain extent – about ourselves and our own life, however transported into different scenarios<sup>45</sup>. In that regard, Ricoeur argued that reading fiction “is a way of living in the fictitious universe of the work” and that fictional narratives “are told but also lived in *the imaginary mode*”<sup>46</sup>. The perspective according to which cognition is a situated process and comprises forms of thinking that are embedded, embodied, and enacted is, after all, not particularly controversial since the emergence of the extended mind model and the subsequent debate<sup>47</sup>. This notwithstanding, the kind of cognition expected in institutionally-sanctioned philosophical works is still the traditional one that assumes a detached and disembodied thinker, fully absorbed in abstract reasoning and whose eyes “eliminate the flesh of the world”<sup>48</sup> – i.e. the ideal writer/reader of a paper.

Unlike the formats through which philosophy is typically practised, philosophical fiction is not bound to a prescribed conclusion and downplays the ideal of “cognitive closure”: a general aversion to ambiguity and the tendency to remain impervious to additional information<sup>49</sup>. In other words, while traditional philosophical works encourage close-mindedness, philosophical fiction could offer a corrective to that ingrained tendency<sup>50</sup>. Moreover, fiction has frequently been hailed as an expressive form conducive to further developing our moral reasoning and empathy<sup>51</sup>. This does not automatically make fiction the ultimate form of expression to address ethical issues, nor limit its value to these (cf. *supra*, § 1.4). In sum, fiction undeniably possesses cognitive effects and potential uses that are valuable in terms of how we see the world, make sense of it, reflect on ourselves, and negotiate interpersonal relations.

### 2.3. The philosophical advantages of hybrid textuality

Once again, we are not arguing for the use of fiction as a preferable form of philosophical expression; rather, we are highlighting the possibility for philosophers – even the ones aiming for academic credibility – to use both registers (alone or in combination), depending on convenience, efficiency, and the particular theme or set of themes and questions under scrutiny. In other words, the author of a philosophical work need not choose between two competing approaches: as demonstrated in *TC*, philosophy can leverage both the precision of theory and the intuitive, contextual appeal of fiction as part of the same, hybrid communicative strategy. We find hybrid textuality to be additionally advantageous for the authors

45 Mathies 2021, 332-333.

46 Ricoeur 1991, 432.

47 See e.g. Menary 2010.

48 Calvino 1997, 39.

49 Djikic, Oatley and Moldoveanu 2013.

50 De Smedt and De Cruz 2015, 65.

51 Cf. Nussbaum 1990; Vidmar 2012.

of philosophical fiction, as it allows them to ‘delegate’ difficult explanations, precise references, and the dreaded ‘info dump’ to sections of the work that are separated from the narrative ones.

Confronted with a hybrid text, the audience of a philosophical work can now access the content through the form that better fits their cognitive aptitudes and stylistic preferences. Nothing stops readers from tackling all of the parts of a hybrid philosophical book and benefit from the overlaps and synergies of the various expressive forms it contains. For example, the novella *TC* foregrounds and narrates several philosophical ideas that are more fully explained in the ‘theory’ part of the book. At the same time, the theoretical essays use passages from the novella to illustrate and corroborate positions and perspectives that would otherwise remain more abstract and less accessible to the readers.

More than an amalgam of fiction and theory, *TC* leverages its three interconnected layers of fiction, theory, and meta-commentary. The author’s meta-commentary specifically reflects on how fiction and theory work together in the book. We find this last component of *TC* to be particularly salient in the context of this article because it connects the book’s form with its content: through meta-commentary, the book’s theory-fiction experiment actualises simultaneously both in narrative and in practice. In other words, *TC* marks a unique experiment in theory-fiction because it leverages theory and fiction – both fictionally and theoretically – by simultaneously producing an example of hybrid textuality and discussing features, assumptions, and implications involved in combining various expressive forms.

## Conclusions

In this paper, we have considered the possible overlaps between philosophy and fiction, particularly literary fiction and more in detail science fiction, from the perspective of media theory, claiming that the academic discipline of philosophy has become increasingly restrictive. This claim was discussed from a general and theoretical point of view as well as from a specific and more practical one.

From the theoretical point of view, we argued that philosophers tend to forget not only that their practice is traditionally mediated by writing in general, but also that academic philosophical labour is currently constrained to a particular kind of written text, namely, the canonical paper-format. We suggested that this situation defines a genuine genre discrimination that restricts philosophical freedom and originality while also breeds intolerance towards the plurality of genres that comprise the legacy of the history of philosophy. We thus advocated for an approach that is at once professional, because it does not reject institutionalisation and the division of labour in philosophy, and inclusive, since it recognises the deep connection between content and form in philosophical expression and defends the benefits of being open to more ways of writing than the classical paper-format.

From the second and more practical point of view, we discussed a recent experiment in theory-fiction entitled *The Clouds* – an original and performative attempt to reflect upon and challenge the expressive limitations that currently

characterise the institutional discipline of philosophy. After introducing the content and structure of the book, which features fiction (a philosophical sci-fi novella), non-fiction (three canonical philosophical essays) and meta-commentary (a philosophical afterword), we highlighted the specific philosophical/expressive affordances of such an experimental text and compared them to the possibilities normally offered by the institutionally-sanctioned way of expressing and communicating philosophical ideas. In particular, we have argued that what distinguishes *The Clouds* is the possibility of combining the acts of ‘explaining’ and of ‘performing’ in a unique and effective way, both at the level of written content and literary form. On the one hand, for example, topics such as fictionality and simulation are not only discussed in a more traditional way (in the non-fiction section), but also put into literary practice (in the fiction section); on the other hand, the hybridisation between theory and fiction is simultaneously made discursively explicit (in the meta-commentary section) and actualized in the fiction. We thus highlighted that *The Clouds* could offer a corrective to the general aversion to ambiguity and the tendency to remain impervious to additional information which characterise traditional philosophical works and risk inducing an effective cognitive closure.

The hybrid text of *The Clouds* is a fascinating example of a non-conventional philosophical work that inspires reflection on the many ways (often concomitant) philosophy can be pursued. But make no mistake about it: we are not hailing hybrid textuality as a synthesis of all that is good about philosophical mediation. Rather, we discussed it as an expressive possibility and a communicative strategy among many, and one whose efficiency and desirability obviously depends on its use amidst a number of contextual factors and that – to this day – remains largely undertheorized and underexplored.

## Acknowledgements

Giacomo Pezzano gratefully acknowledges financial support from the Foundation “Compagnia di San Paolo” of Turin, as well as from the European Union and the Italian Ministry of University and Research, under the “Next Generation EU” program, “M4C2 Initiative 1.2: Young Researcher – Horizon 2020, MSCA, SoE” (D188H22001970007).

## Contributions

Both co-authors contributed equally to the conceptualization of this paper. *Section 1* and *Conclusion* were written primarily by Giacomo Pezzano, while *Section 2* by Stefano Gualeni.

## Corresponding author

Correspondence to Giacomo Pezzano (giacomo.pezzano@unito.it).

## Bibliography

- Austin, John L. 1962. *How to Do Things with Words*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Barbero, Carola. 2013. *Filosofia della letteratura*. Roma: Carocci.
- Bowen, Jack. 2006. *The Dream Weaver: One Boy's Journey through the Landscape of Reality*. New York: Ace Books.
- Calvino, Italo. 1997. "Philosophy and Literature", in Italo Calvino, *The Literature Machine*, 39-49. Trans. by Patrick Creagh. London: Vintage.
- Campagna, Federico. 2021. *Prophetic Culture: Recreation for Adolescents*. London: Bloomsbury Academic.
- Bould, Mark, and China Miéville. 2009. *Red planets: Marxism and science fiction*. London: Pluto Press.
- Carroll, Noël and John Gibson. 2016. "Introduction" in *The Routledge Companion to Philosophy of Literature*, edited by Noël Carroll, John Gibson, xxi-xxiii. London-New York: Routledge.
- Cowling, Sam, and Wesley D. Cray. 2022. *Philosophy of Comics: An Introduction*, Bloomsbury, London-New Delhi-New York-Sidney: Bloomsbury.
- Currie, Gregory. 2020. *Imagining and Knowing: The Shape of Fiction*. Oxford: Oxford University Press.
- D'Angelo, Paolo, a cura di. 2012. *Forme letterarie della filosofia*. Rome: Carocci.
- Danto, Arthur C. 1986. *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. New York: Columbia University Press.
- De Cruz, Helen, Johan De Smedt, and Eric Schwitzgebel, eds. 2021. *Philosophy Through Science Fiction Stories: Exploring the Boundaries of the Possible*. London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney: Bloomsbury.
- De Smedt, Johan, and Helen De Cruz. 2015. "The Epistemic Value of Speculative Fiction". *Midwest studies in philosophy* 39: 58-77.
- Djikic, Maja, Keith Oatley, and Mihnea C. Moldoveanu. 2013. "Reading Other Minds. Effects of Literature on Empathy". *Scientific Study of Literature* 3: 28-47.
- Feyerabend, Paul K. 1975. "Let's Make More Movies" in *The Owl of Minerva: Philosophers on Philosophy*, edited by Charles J. Bontempo, S. Jack Odell, 201-210. New York: MacGraw-Hill.
- . 2012. "Philosophy Today" in *Teaching Philosophy Today*, edited by Terrell W. Bynum, Arnold Wilson, 137-145. Charlottesville: Philosophy Documentation Center.
- Fisher, Mark. 1999. *Flatline Constructs: Gothic Materialism and Cybernetic Theory-Fiction*. New York: Exmilitary Press.
- French, Amanda. 2022. *A Philosophical Approach to Perceptions of Academic Writing Practices in Higher Education: Through a Glass Darkly*. London-New York: Routledge.



- Gerrig, Richard J. 1993. *Experiencing Narrative Worlds: On the Psychological Activities of Reading*. New Haven: Yale University Press.
- Gualeni, Stefano. 2023. *The Clouds: An Experiment in Theory-Fiction*. New York: Routledge.
- Gualeni, Stefano, e van de Mosselaer, Nele. 2021. [Digital game] *Doors (the game)*. Developed with Diego Zamprogno, Rebecca Portelli, Costantino Oliva, et al. Available online at: <https://doors.gua-le-ni.com>
- . 2023. “Game Studies Through ‘Conceptual Games’: The Case of Doors”. Proceedings of the 2023 DiGRA international conference, Sevilla (Spain), June 19-24, 2023.
- Hermann, Isabella. 2023. *Science-Fiction: zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Hoffmann, Michael H.G. 2015. “Changing Philosophy Through Technology: Complexity and Computer-Supported Collaborative Argument Mapping”. *Philosophy & Technology* 28, n. 2: 167-188.
- Hummels, Caroline C.M., Sander van der Zwan, Maarten L. Smith, and Jelle Bruineberg. 2022. “Non-discursive Philosophy by Imagining New Practices through Design”. *Adaptive Behavior* 30, n. 6: 537-540.
- Kaeslin, Isabel. 2023. “Can Philosophy Be an Academic Discipline?”. *Metaphilosophy* 54, n. 1: 17-28.
- Kittler, Friedrich A. 1981. “Forgetting”. *Discourse* 3: 88-121.
- . 2009. “Towards an Ontology of the Media”. *Theory, Culture & Society* 26, nn. 2-3: 23-31.
- Kress, Gunther, and Theo van Leeuwen. 2001. *Multimodal Discourse: The Modes and Media of Contemporary Communication*. London: Arnold.
- Lamarque, Peter. 2009. *The Philosophy of Literature*. Oxford: Blackwell.
- Marconi, Diego. 2014. *Il mestiere di pensare*. Torino: Einaudi.
- Mathies, Susanne. 2020. “The Simulated Self–Fiction Reading and Narrative Identity: ‘How can I have a complete identity without a mirror?’ (William Golding, Pincher Martin)”. *Philosophia* 48, n. 1: 325-345.
- Menary, Robert, ed. 2010. *The Extended Mind*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Mersch, Dieter. 2011. “Aspects of Visual Epistemology: On the ‘Logic’ of the Iconic” in *Images in Language: Metaphors and Metamorphoses*, edited by András Benedek, Kristóf J.C. Nyíri, 161-186. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Molinari, Julia. 2022. *What Makes Writing Academic: Rethinking Theory for Practice*. London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney: Bloomsbury.
- Noë, Alva. 2023. *How Art and Philosophy Make Us What We Are*. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha C. 1990. *Love’s Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Piazza, Marco. 2013. “La scrittura dei filosofi e la filosofia degli scrittori”. *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, 210: 35-49.

- Ponech, Trevor. 2006. "The Substance of Cinema". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 64, n. 1: 187-198.
- Ragazzoni, Simone. 2018. *Iperromanzo. Filosofia come narrazione complessa*. Genova: il melangolo.
- Ricoeur, Paul. 1991. "Life: A Story in Search of a Narrator" in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, edited by Mario J. Valdès, 425-437. Toronto: University of Toronto Press.
- . 1984. *Time and Narrative Volume 1*. Trans. by Kathleen McLaughlin, David Pellauer. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Rietveld, Erik. 2022. "The Affordance of Art for Making Technologies". *Adaptive Behavior* 30, n. 6: 489-503.
- Robson, Jon, and Aaron Meskin. 2016. "Video Games as Self-Involving Interactive Fictions". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 74, n. 2: 165-177.
- Rorty, Richard. 1976. "Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture". *The Georgia Review* 30: 757-769.
- . 1978. "Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida". *New Literary History* 10, n. 1: 141-160.
- Schneider, Susan. 2016. *Science Fiction and Philosophy: From Time Travel to Superintelligence*. Oxford: Wiley.
- Searle, John. 2019. *Il mistero della realtà*. Tr. it. di Paolo Di Lucia, Lorenzo Passerini Glazel. Milano: Cortina.
- Shaviro, Steven. 2021. *Extreme Fabulations: Science Fictions of Life*. London: Goldsmiths.
- Sini, Carlo. 2016. *L'alfabeto e l'Occidente. Opere. III.1*. Milano: Jaca Book.
- Smith, Murray. 2006. "Film Art, Argument, and Ambiguity". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 64, n. 1: 33-42.
- Stewart, Jon. 2013. *The Unity of Content and Form in Philosophical Writing: The Perils of Conformity*. London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney: Bloomsbury.
- Suvin, Darko. 2016. *Metamorphoses of Science Fiction*. Bern: Peter Lang.
- Nguyen, Thi C. 2024. "Value Capture". *Journal of Ethics and Social Philosophy* 27, n. 3: 469-504.
- Vidmar, Iris. 2013. "Thought Experiments, Hypotheses, and Cognitive Dimension of Literary Fiction". *Synthesis philosophica* 28, nn. 1-2: 177-193.
- Watts, Peter. 2006. *Blindsight*. New York: Tor Books.
- Walton, Kendall. 1990. *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*. Cambridge: Harvard University Press.
- Williams, Raymond. 1980. *Problems in Materialism and Culture*. London: New Left Books.
- Williamson, Timothy. 2021. *Philosophical Method: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

## Miscellanea



*Raffaele Maria Campanile*

## **From the industrial Spirit to the bioeconomic Cyborg: perspectives for a humanism of poverty**

*ABSTRACT: The aim of this work is to show the features of the industrial and of the post-Fordist production. I will show that the first of them lets a world appear, where the distinction among humans, machines and nature is sharp. On the contrary, the second kind of production is correlated to a new configuration of the subject crossed by cultural, mechanical and natural traits: the cyborg. Starting from these assumptions I will, on the one hand, criticize the modern and traditional humanism, connected to the Fordist production, based on the presupposition of a separated human essence and of a teleological history of freedom. On the other hand, I will try to point out the main traits of a new cyborg humanism, consistent with the effects of the post-Fordism. This new humanism, critical of the new forms of capitalistic expropriation, will be identified through the concept of "Poverty".*

**KEYWORDS:** *Bioeconomy; Cyborg; Fordism; Humanism; Poverty.*

### **1. Introduction**

According to Macho, pre-industrial production was carried out by using techniques and machines (think of the plough) that operated through the intersection of mechanical elements, organic animal power and human intellectual guidance. In this production horizon, the question about the borders among man, machine and animal had less privilege than the question about their connections, their functional relationships and their respective positions in the world. In other words, a clear division among the human, the mechanical and the natural was, if not absent, at least blurred. Only with the industrial revolution and the development of self-moving machines, with the removal of most animals from living spaces in industrial metropolises, a marked distinction emerged among human, animal and machine<sup>1</sup>.

On the other hand, it seems that, in the last few decades, a new type of production is appearing, which not only reconfigures the spaces, times and features of work and wages (post-Fordism), but also the relations among organic nature, culture

<sup>1</sup> Macho 2017, 24.

and technology. If Fordism was based on the material production operated by self-moving machines, of which the worker was an accessory that had to get used to their rhythms and discipline, post-Fordism is based on immaterial production; it extracts value by commodifying the intellectual, relational and communicative capacities of bodies that are increasingly integrated with technical instruments, which appear as prostheses that make possible new activities, new risks and new forms of power. Intellectual production also creates value through the processing of data and information, transforming the world into a readable text, in which organic, inorganic, mechanical bodies and cultural products appear as codified devices that enter into relation<sup>2</sup>. One can think of bio- and nanotechnology, mechanical products of the human intellect, that are not only applied to bodies but rather transform them<sup>3</sup>.

It is possible to say of this type of bioeconomic production, in which it is life in all its dimensions that is functionalised to the production of value (and not only labour-power), what Van den Daele said of biopolitics: “it reacts to the overcoming of boundaries, to the fact that the boundary conditions of human nature, which for a long time have been considered unquestionable, because beyond our technical capabilities, become available”<sup>4</sup>. On the other hand, it should be emphasised that the term bioeconomy (in analogy to biopolitics<sup>5</sup>) does not refer to the fact that the economy tends to target a naked life, originally free from the mechanisms of valorisation; on the contrary, bioeconomy indicates a threshold of indistinction between economy and life, which, on the one hand, conditions and makes possible the processes of accumulation and, on the other, is caught up within the devices of value production. In other words, it intensifies what Marx called real subsumption<sup>6</sup>, where the organisation of life, in all its aspects, is defined on the basis of those regularities functional to the capitalist accumulation<sup>7</sup>.

Bioeconomy, however, not only crosses the boundaries between economy and life; it seems also to blur the boundaries among machine, nature and culture once again, just as in the case of pre-industrial modes of production. Donna Haraway, indeed, has captured the emergence of the traits of a cyber-self – in which the simplicity, the univocity of consciousness and the pure Ego give way to the integrated complexity of nature, culture and machine – at a time when the labour economy and the technical forms of production were being transformed<sup>8</sup>. This new configuration of productive praxis that Haraway identifies, connected to a cyborg subjectivity, anticipates many of the elements that will mark the bioeconomy. In this horizon, production leaves the factory becoming decentralised, and it is increasingly characterised by office work, where intellectual skills are required,

2 Braidotti 2013, 55.

3 Lemke 2011, 93.

4 Van den Daele 2005, 7.

5 Lemke 2011, 4.

6 Marx 1973, 584.

7 Negri 2017, 192.

8 Haraway 2016, 26.

and by care work, where relational and affective skills are required. In addition, the role of technologies is more and more central, by intervening in an increasingly expansive manner in productive and reproductive practices.

This mixture of the technical, the intellectual, the affective and, therefore, the corporeal, which capitalist processes subsume in the view of the production of value, is what allows the appearance of a cyborg subject. This new form of the Self does not project itself towards an original purity alienated in the world of technical and natural objectivity; it does not need to spiritualise the world in order to recognise itself in it, to imprint the mark of its essence on the real; it is originally a complex natural-cultural-mechanical whole<sup>9</sup>. Subjectivity does not appear, therefore, as negativity, the operativity that shapes an objectivity that, inert, waits to be modified by praxis; in other words, its historicity escapes the time of origin and end. That is, Haraway grasps the intimate relationship between post-Fordist production, cyborg subjectivity and the abandonment of historical teleology.

This trinomial is the reverse of the one which describes the relationship between industrial production, subjectivity, understood in humanistic terms, as an essence separate from machines and nature, and the historicity of liberation. These elements characterise the framework of so-called humanistic Marxism, in which man is distinguished from the animal because he produces the means for his own reproduction, being the praxis that transforms the world; but it is also distinguished from the machine which, as fixed capital, i.e., as a self-moving instrument functionalised to accumulation, imposes its own regularities on the worker, whose spirituality is, in a certain sense, underdeveloped, alienated and reified in the factory system; man, as worker, must therefore spiritualise the world, must give it a human meaning: in other words he must shape nature and define new purposes for the machines so as to make possible a world in which all bodies are also bearers of a human spirit, in which, that is, the human essence is not alienated but historically realised<sup>10</sup>.

It is undeniable that such a perspective on the relations among man, machine and animal is preserved throughout Marxian work. Although it is possible to identify epistemological breaks in the works of the German philosopher from which, in his maturity, the humanism and *l'histoire au future antérieur* find less space<sup>11</sup>, it is nonetheless true that the tripartition mentioned above is confirmed and deepened. If we assume, therefore, the distinction among man, machine and animal as the key for analysing Marxian pages, we must conclude that his young humanism, which projects a spiritualisation of an alienating world, is never abandoned.

Marx was aware that every theory that is elaborated in the brain has its roots in a determined historical world<sup>12</sup>. If we assume this, it must be said that humanism and cyborg post-humanism have – if not roots – correlations with different productive configurations. Our aim is to describe their traits and repercussions

9 Haraway 2016, 31.

10 Marx 2007, 90.

11 Althusser 2005, 27.

12 Marx 1973, 101.

on the human-machine-nature relationship, as well as on the resulting forms of temporality. In particular, we will focus on the different rhythms that mark production processes: in the Fordist case, the clock and chronometer appear as the main machineries that extrinsically and objectively impose themselves on man; in the case of the bioeconomy, the work clock is instead internalised, since production times are rhythmised by the aptitudes and capacities of bodies: this means that when intellectual production is affirmed, the external metronome, as well as the production regularities it imposes, become indistinguishable from the variable capital, that is, from the one who produces.

This new condition transfers to labour, empowering it, the intellectual capacity to organise the productive praxis and the social relations that guarantee it. This makes it possible, therefore, to hypothesise, with Hardt and Negri, a new humanism that rejects the modern, essentialist configurations that this term has assumed. Rather, it will be a matter of defining a humanism of poverty, where by this term we do not refer to a lack, but to the power of that living labour which, exceeding all quantified wealth, can only be indicated in terms of negativity and possibility; this humanism does not claim to realise an alienated Human-form, but rather to liberate the constituent power of deformed bodies, as products of the mobile interconnection of nature-culture-machine. In other words, at stake there is the liberation of cyborg bodies from their capitalist subsumption, which functionalises life to accumulation. The humanism of poverty aims, therefore, to reactivate a use-value that is irreducible to the transformation into exchange-value and property; that is, it aims at a new common-use of socially produced goods that leads to an empowerment of bodies.

## 2. The industrial Spirit

According to Borsò, Marx's discourse should be inscribed "in the *longue durée* of the Cartesian topography that separates *res cogitans* from *res extensa*"<sup>13</sup>. In fact, the German philosopher distinguishes man, as praxis and negative action, as producer of novelty, from nature, an extension devoid of historicity, or rather as a space in which eternal forms eternally reproduce themselves<sup>14</sup>. Man differs from the animal in that he produces the means for his own reproduction, which are therefore not natural forms, but historical products constructed through a project that has given form to matter<sup>15</sup>; this means that man is *res cogitans*, i.e., time, while nature is *res extensa*, passive spatiality, the ground of inert matter. Praxis is therefore the vacuum in being just as man is the negativity of nature: this "dialectical dualism"<sup>16</sup> – to adopt a formula that Kojève used for Hegel's *Phenomenology*, although elaborated through the study of Marx's *Manuscripts of*

13 Borsò 2017, 23.

14 Marx 2007, 99

15 Marx and Engels 1974, 125.

16 Jarczyk and Labarrière 1990, 132.



'44 – according to which two distinct principles are integrated, is the driving force behind the history of man, whose creativity spiritualises an extraneous world.

But this doubling of thought and extension also captures the relationship between man and machine. The latter, as an automaton, is analogous to nature, insofar it cyclically performs well-codified functions. If labour, in fact, produces novelty, also through the production of new machines, the latter only reproduce a certain production cycle; for this reason, capital, tending to indefinitely exceed its limits, needs to exploit more and more labour in order to expand. It is in fact praxis that produces both new modes of production and capital, even if through exploitation.

When, however, man is reduced to machine and nature, that is, when his creative energy is neutralised, this *res cogitans* is alienated, it is transformed into a body devoid of human meaning. This is the case of the worker, who exchanges his labour-power for a wage, so that he reproduces himself cyclically like any natural, mechanical object. The wage is, in fact, equivalent to what is necessary for the biological *reproduction* of the labour-power required for the ever-expanding *production* of capital<sup>17</sup>. From this perspective, it seems that Marx distinguishes between production and reproduction, although as two moments of the same dialectical process: the general production of value. The former refers to the creation of value through surplus labour, to the production of plus-value that is not necessary for the reproduction of bodies. Reproduction, on the contrary, refers to the production of what is necessary for the biological survival of the worker: it is the product of necessary labour. Only such labour is remunerated through the wages earned by the worker, who can reproduce himself as a body and not as a spirit. The worker therefore appears as a threshold between animal and man, not animal insofar he is labour, but not yet man because he is deprived of the human sense.

But the worker is also the threshold between man and machine; in fact, if in the pre-capitalist mode of production, the creativity, knowledge and experience of the artisan were the source of production<sup>18</sup>, in the capitalist mode of production, the knowledge incorporated in the machine defines the rhythms and the configurations of production: the worker becomes only an accessory functionalised to the mechanisms of the technical instruments<sup>19</sup>. A sort of dialectical reversal of subject and object takes place: the subject, labour, is objectivised, organised according to the functions of the machine, while the latter, the object, becomes the subject of productive praxis. The worker, therefore, is not a machine, since he is negative activity, but neither is he properly man, since his spirituality is mechanised. In the industrial system, it is in the machine that all the past production and knowledge is condensed, so that it can dictate the rules of the current production processes; on the contrary, labour-power is de-historicised, it is productive capacity directed by technological developments. In fact, it is the machine that is fixed capital, the

17 Marx 2007, 19.

18 Marx 1973, 497.

19 Marx 1973, 690.

place where past production is fixed and crystallised; labour is variable capital, which must be constantly reacquired, which is, therefore, always new and devoid of history, pure labour-power<sup>20</sup>.

According to this theoretical framework, therefore, there is a clear separation among the animal, the human and the machine, and the confusion of these terms is what degrades man by alienating him. For this reason, man, in the figure of the worker, must reactivate his own productive and creative praxis in order to renew and reshape the world. The aim is to overturn the relationship between subject and object, that is, to spiritualise and humanise the real – which in its capitalist configurations is imposed as an external fate to the worker – making it functional to the development of everyone’s human sense: at stake, through the spiritualisation of the world, there is the humanisation of the workers’ bodies. Such analyses made possible the elaboration of Lukàcs’ orthodox Marxism, who interpreted the subsumption of the worker to the capitalist production in terms of reification and objectification<sup>21</sup>; such a condition could therefore only be overcome through a conscious action, capable of reactivating historical time, and, therefore, through a spiritualisation of the worker’s body, leading to the realisation of its human essence.

These are the traits that characterise Marxian humanism, which has been described as a “failed patricide”<sup>22</sup>: in fact, it repeats the idealistic theoretical devices thematised by Hegel. In *The Phenomenology of Spirit*, man, interpreted as consciousness – as separateness with respect to every datum, that is, as the power of negativity, “the most astonishing and the greatest of all the powers [...] absolute power”<sup>23</sup>, and therefore as the negation of natural being – appears as that transcendental identity that operates in time, forming the world and spiritualising it through labour. It is true that from the perspective of Absolute Knowledge, as Vitiello notes, even history – as a process of identification of subject-object, reason and matter – is removed, being rather understood as the temporal image of an absolute identity eternally past and therefore eternally present: the Idea, the absolute and a-historical rational unity of subject and object<sup>24</sup>. On the other hand, despite these onto-theo-logical results, which re-propose in secularised forms the extra-temporal divine order and which Marx himself criticised<sup>25</sup>, the phenomenological and pedagogical process of formation of both the philosopher and humanity, described by Hegel, which leads from natural consciousness – which opposes subject and object – to absolute consciousness – which recognises the identity of subject and object – is perfectly consistent with Marxian positive humanism.

20 Marx 1973, 678.

21 Lukàcs 1971, 83.

22 Finelli 2016, 14.

23 Hegel 2018, 20.

24 Vitiello 1992, 36.

25 Marx 2007, 125.

As Lukàcs noticed, what Hegel lacked was to have considered the reconciliation of man and world only from an ideal point of view, thematising in the Absolute Knowledge the identity of reason and history. At stake there was therefore the historical realisation of this unity through a project to which Marx gave voice<sup>26</sup>. However, just as in Hegel's phenomenological framework, according to Marx's humanism, man is the principle of the progressive rationalisation of reality. In this perspective, both authors share the faith in man's dialectical relationship with spatial being, that is, the faith in the praxis as the principle of mediation of two separate terms, historical consciousness and the objective world, and, therefore, the faith in the teleology of reason as the principle of spiritualisation of the real.

We can guess that this is the Spirit of Industry, that is, the image of the world that emerges when the industrial system defines the spaces and times of life. It is, in fact, built on a series of boundaries and binomials: it is given a privileged space of production, the factory, as a system of machines, separated from the space of life. Similarly, it is set a clear division between manual and intellectual labour, the former belonging to the worker who performs mechanical tasks and the latter belonging at first to the industrialist and the capitalist, although it is progressively delegated to other employees who organise the productive practice. Through this delegation, the figure of the Fordist and Taylorist manager emerges: his task is to define, through a continuous observation of the workers, the movements that the individual workers must perform in order to obtain a maximum output with a minimum of effort. This allows not only to exclude those unproductive movements of the workers' bodies, but also to transform the multiplicity of workers into a machine driven by a single rationality imposed extrinsically by the scientific management<sup>27</sup>. It, therefore, deepens and intensifies the features of the industrial production described by Marx; this strategy can be understood as a tactic necessary in order to produce a relative surplus-value, i.e., as a logic that leads to the extraction of more value through a rationalisation of praxis<sup>28</sup>.

Gramsci, facing this production strategy, stated that the goal of Fordist and Taylorist scientific management was to produce a new type of worker, resembling a trained gorilla, who develops the mechanical possibilities of his body, excluding any element of spirituality<sup>29</sup>. He was therefore transformed into an element of a technical gear, into a machine, and for this reason degraded to a trained animal. Socialisation within the factory is therefore presented as an external fate, as a heteronomous imposition, and the symbol of this exteriority, that dominates the productive relations, is the machine as fixed capital, as an instrument of accumulation that dictates the rules and the rhythms of the productive praxis of the workers' bodies, mere accessories of a technical-industrial apparatus.

In our view, however, the image that best reveals the boundary between the human and the inhuman is the chronometer. Foucault stated that the *enjeu* of

26 Lukàcs 1975, 537.

27 Taylor 2020, 28.

28 Marx 1990, 429.

29 Gramsci 2014, Q. 22, 2146.

Fordism is the sequestration of time, that is, the reduction of the rhythm of life to the rhythm of the machine clock<sup>30</sup>. The temporality, which regulates practices within the factory, is objective, external to the rhythms of bodies; it determines in detail the different moments of the working day by assigning them defined tasks: in other words, it transforms the body into a predictable machine that follows a script defined by the rhythms imposed by the chronometer of industrialists and managers. The Marxian theory of value is also built on this same objective and external temporality: exchange value is defined, in fact, on the basis of the average amount of time required to produce a certain commodity<sup>31</sup>. This requires, therefore, a uniform unit of time measurement that can calculate how long it takes to manufacture a certain object. But this can be applied only to the material production, i.e., when the rhythm of production is objectively marked by the machine and chronometers.

Fordism and industrial production in general, therefore, separate living time and working time, as well as the spaces of work and life, and workers' bodies from the human intellect. It is therefore these boundaries that give rise to a Human-form described in terms of separateness from mechanical and natural objectivity, that is, as a consciousness that must spiritualise the world in order to grant a human sense even to those bodies that oscillate between life and work. We therefore find again the trinomial of industrial production, humanistic subjectivity and the history of freedom.

### 3. The bioeconomic Cyborg

Bioeconomy, or cognitive capitalism, in which intellectual and relational skills are functionalised in the view of accumulation, has led to an overcoming of the binomials that characterised industrial production. In other words, the boundaries, material and immaterial, of production become blurred. If the privileged place of Fordist production was the factory, in the case of cognitive capitalism it is impossible to identify a confined space from which value is extracted. Not only because consumption also tends to become immediately productive of value, as noted by Fumagalli, in the case of immaterial and intellectual goods that can be purchased online<sup>32</sup>. This is all the more true to the extent that the management of data and its control take on an ever-increasing centrality in the production of value. This is the case of platform capitalism, which, as Srnicek states, presents itself as a new model of value extraction following the decline of industrial production. It turns to a new material, data, which records the activities and traces that each person leaves behind when surfing the web<sup>33</sup>. Value-producing work therefore leaves the factory and identifies with life itself and its spaces.

30 Foucault 2015, 230.

31 Marx 1990, 293.

32 Fumagalli 2011, 113.

33 Srnicek 2017, 29.

Consequently, this relocation of production defines a new configuration of labour, which is no longer characterised in terms of quantifiable *force* exchanged for a certain amount of time. On the contrary, capital is valorised through intellectual and relational skills, skills rooted in bodies, which are reproduced and enhanced at every moment of the day. When at stake there is the production of codes, languages, affects, relationships, it is the whole of life, and the bodies that support it, that is put to work: the boundary between production and reproduction thus also disappears. These are the traits that characterise biopolitical production<sup>34</sup>. In other words, the boundary between the place of work and the place of life is dissolved, it is the life space in its totality that is productive of attitudes, ideas, information: the metropolis is, therefore, the horizon of work.

But if this is true for the spaces of production, it is all the more true for temporality. If in the industrial system production was marked by an external chronometer capable of regulating and quantifying labour, in the case of the bioeconomy there is no objective measure, i.e., external to bodies, capable of imposing itself on praxis: it is the cognitive and affective capacities of workers that dictate the rhythms of production. This leads, therefore, to the crisis of the quantitative theory of value outlined by Marx, according to which time is the measure of value. In fact, when the objective chronometer of labour ceases to exist, the rhythms of production become incalculable and, therefore, value can no longer be determined in terms of the time required to produce a certain commodity<sup>35</sup>.

To summarise, the objective machine that calculated working time is internalised by bodies, so that the distinction between life and work tends to be blurred. This is not only in the sense that the rhythms of life tend to invade the rhythms of work and vice versa, but above all because it is life in itself that is productive of value: the reproduction of this life, with the intellectual development and the deepening of relational and affective skills, is what enables the production of value.

If in the case of Fordist production the worker was reduced to a machine-body, in the case of the bioeconomy the worker must be able to develop creative and communicative skills; the spirit that was considered extraneous to the workers' body is now incorporated into them. In their reconstruction of the genesis of cognitive capitalism, Vercellone and Giuliani have, in fact, shown how the latter emerged as a result of the democratisation of education, i.e., through the generalisation, internalisation and empowerment of the bodies' intellectual capacities<sup>36</sup>. In man, therefore, the boundary between *res cogitans* and *res extensa* tends to become increasingly blurred, just as the separateness of consciousness appears in less and less clear forms.

In addition, the diffusion of machines in everyday life tends to reduce the distance between the human body and the mechanical one; not only because the latter increasingly appears as a prosthesis – that is, as an internalised tool that opens up new potentialities, new dangers and new forms of power to the body – but

34 Hardt and Negri 2000, 22.

35 Vercellone and Dughera 2019, 34.

36 Vercellone and Giuliani 2019, 13.

also because the machine begins to take on more and more human features, as in the case of AI. In particular, the development of bio- and nanotechnology – products of intellectual work – has transformed the body into an organism that is available to be modified by technology: biological and non-biological organisms therefore present themselves as codified devices that can translate into each other, integrating and modifying themselves in complex forms, thus blowing up the boundaries that guaranteed the identification and differentiation of animal, spiritual and mechanical elements.

In other words, all essentialism disappears while, on the contrary, a plane of immanence without a centre seems to open up, a world in which cultural, technical and biological elements articulate themselves, mutually determining each other in alternative measures and forms. We can probably say that the imposition of the bioeconomy does not only imply a new way of extracting value; rather, it defines a new way of inhabiting the world in which the real is presented as a natural-cultural-mechanical complex and the subject as a cyborg. As Braidotti puts it,

contemporary bio-genetic capitalism generates a global form of reactive mutual inter-dependence of all living organisms, including non-humans [...] a global sense of inter-connection between the human and non-human environment [...] The post-human recomposition of human interactions that I propose [...] is an affirmative bond that locates the subject in the flow of relations with multiple others.<sup>37</sup>

But also capitalist power relations change when production becomes immaterial. In particular, labour is greatly enhanced by cognitive development; it assumes the capacity to coordinate and regulate production processes that were previously the monopoly of the industrialist or manager. That is, the distinction between intellectual and manual labour typical of Fordist production, which legitimised the role of the capitalist and his profits in the production process, disappears. This is confirmed by the progressive identification of fixed and variable capital; if in the case of Fordist production, the machine dictated the rhythms of production – because it was the fixation of a prior production processes, while variable capital was an abstract force that was disciplined to the rhythms of the machine – in post-Fordist production, the result of accumulated knowledge is knowledge itself, that can regulate production practices: fixed capital is the body of workers, i.e., variable capital, which from generation to generation is strengthened by inheriting past labour. Hence, labour assumes an extremely greater autonomy as it incorporates intellectual and managerial skills. From this perspective, therefore, capitalist extraction, the profit of capital that used to be justified on the basis of the organisational intervention of the industrialist, increasingly appears as rent, as a distributive process that transforms collectively produced value into property<sup>38</sup>.

37 Braidotti 2013, 50.

38 Vercellone and Dughera 2019, 40.

Moreover, alongside the transformation of capital into rent, the incorporation of reason into productive bodies, the overcoming of the distinction between intellectual and manual labour, makes possible the emergence of a new antagonistic subjectivity that opposes the mechanisms of value extraction that invade life. By subjectivity, on the other hand, we do not mean here a separate consciousness, but a complex cyborg identity, traversed by natural, cultural and mechanized elements, whose autonomy is given by the internalisation of strategic aptitudes previously excluded from workers' bodies. In the case of industrial production, in fact, the machine-body of the workers was to a certain extent always heteronomous, not only because it was forced to follow the dictates of the technical apparatus, but also because each constituent attitude was mediated by an external agent, the intellectual, who, as Traverso notes, came from the bourgeois class although he detached himself from it by joining the proletariat, to which he offered a comprehension of the world in order to construct a class consciousness, a synthesis of popular needs and strategic rationality<sup>39</sup>.

On the contrary, through the development of immaterial production and the intellectual qualities of those bodies that produce value, a potentially antagonistic subjectivity does not need to receive a strategy of action from the outside; it is, on the contrary, autonomous, definable in the terms of that collective intellectuality, "the general intellect"<sup>40</sup>, which Marx had glimpsed, but which can materialise and act historically only in a phase in which the productive bodies re-appropriate the knowledge necessary to organise the world autonomously. This subjectivity can, therefore, emerge and be constituted as a political subject through the shared practices of those cyborg bodies – empowered by rational aptitudes and by the possibilities offered by technology – whose *vis viva* is that constituent power that allows to rewrite social regularities. It should be added that also the role of the professional intellectual also takes on a different configuration: rather than directing and educating, as Hardt and Negri note following Foucault, he only provides the intellectual tools that political agents can use to define the aims and the strategies of their praxis<sup>41</sup>.

Bioeconomy therefore overturns the humanism of the Fordist spirit and its teleology, based on the separation of consciousness from the machine and nature; on the other hand, however, it gives rise to a cyborg Self that, through the blurring of *res cogitans* and *res extensa*, allows for an empowerment of labour and, therefore, of life, of that constituent *vis viva* capable of autonomously redefining social regularities; that is, capable of producing a self-government in which the goal of cyborg bodies is their own indefinite empowerment. On this basis it is, therefore, possible to imagine a new humanism, a cyborg humanism based on the life-form of poverty.

39 Traverso 2021, 229.

40 Marx 1973, 706.

41 Hardt and Negri 2017, 12; Foucault 1980, 62.

#### 4. For a humanism of poverty

In our view, it is possible to identify the features of a new humanism that rejects the separation of the subject, whose expansive power is teleologically directed towards the spiritualization of the world. At stake there is the elaboration of a humanism, whose aim is the liberation of a cyborg life, whose possibilities are expanded through bioeconomic development. In other words, it is necessary to liberate the constituent and creative power of labour from the capitalist subsumption that functionalizes life to accumulation, leaving it in a state of perpetual precariousness<sup>42</sup>. According to Hardt and Negri, in fact,

Donna Haraway [...] insists on breaking down the barriers we pose among the human, the animal and the machine [...] Antihumanism, then, conceived as a refusal of any transcendence, should in no way be confused with a negation of the *vis viva* [...] Once we recognize our posthuman bodies and minds, once we see ourselves for the simians and cyborg we are, we then need to explore the *vis viva*, the creative powers that animate us as they do all of nature and actualize our potentiality.<sup>43</sup>

It is, on the contrary, the capitalist production that mortifies the *vis viva*, transforming living labour and operational capacities into merchandise, dead and quantified labour, abstracted and separated from the bodies of the producers; a new humanism, therefore, must move towards the empowerment of life, that is, towards the self-empowerment of that complex self – the cyborg – composed of natural, cultural and mechanical elements. For Hardt and Negri, it is possible to delineate this new humanism by building it on the pivot of poverty<sup>44</sup>. This perspective also makes it possible to identify, within Marxian work, elements that subtract the German philosopher from the spiritualist conception that runs through the pages that deal with the relationship among man, machine and animal<sup>45</sup>.

Marx, in fact, had described living labour, i.e., the productive capacities of bodies, in terms of absolute poverty, as power exceeding all measure and therefore lacking limit and determination; the German philosopher had therefore thematized that *vis viva* – which cannot be reduced within the limits of a separate consciousness that alienates itself in the forms of extension – that constituent and creative power identified with the corporeity of the worker (a corporeity that is less and less unilaterally natural and increasingly technicalised). On the contrary, says Marx, wealth accumulated and separated from labour, capital, insofar it is quantified and determined is limited, unproductive<sup>46</sup>. The poverty of labour, therefore, rather than indicating a lack, indicates a possibility and a boundless power that allows – if set free from the processes of accumulation, extraction and concentration of wealth – to indefinitely empower cyborg bodies. Therefore, between capital and

42 Fumagalli 2011, 201.

43 Hardt and Negri 2000, 91.

44 Hardt and Negri 2000, 174; Hardt and Negri 2009, 39.

45 Negri 1979, 160.

46 Marx 1973, 295.



labour there is a sort of incommensurability and irreducible antagonism: the former exists only in its extractive power and is, therefore, heteronomous, while labour – although *subjected* within the mechanisms of production – is that autonomous and self-determining *subjectivity*<sup>47</sup>.

It is therefore to the Franciscan tradition that, perhaps, we must return for this new humanism. Agamben has attempted this path by describing the traits of a form-of-life defined in the terms of *Altissima Povertà*. This form goes beyond the distinction of rule and life, being rather a constituent act, a configuration that life gives itself and through which a community constitutes itself. Poverty is its essential trait that points to a way of thinking of life as something that can never be reduced to property<sup>48</sup>. It reactivates a form of use of goods and bodies, a use distinct from property, that is, from the transformation of the former into exchangeable commodities. To put it in Marxian terms, at stake there is the reactivation of a use value, subordinated in capitalist production to exchange value, which is an abstraction, a quantity separated from the quality of the products of labour and of productive bodies. Such an abstraction and quantification of the world is the ultimate foundation of capitalist accumulation, which appears from the beginning as a huge collection of commodities<sup>49</sup>.

In fact, a product does not immediately appear in the form of a commodity; in order to be a commodity a product must be evaluated by an exchange value, by a measure that allows an equivalence and a proportion with other commodities. Such a measure leads to an ideal splitting and to a “double existence”<sup>50</sup> of goods, which is achieved by abstracting the substantial qualities of any product and thus considering it as a mere defined quantity. Exchange value is, in fact, that phantasmatic presence that overlaps bodies by transforming them into commodities that can be appropriated. Within the capitalist mode of production, this is applied not only to the products of labour, but also to the living labour, which, only insofar it is degraded to a quantified commodity, can produce plus-value, i.e., that surplus expropriated from the *vis viva* of bodies. Against the subordination of use-value to exchange-value, that capitalist production has imposed, it is a matter of elaborating some forms of life capable of reactivating the use-value of human products and of bodies in particular.

In other words, in opposition to the processes of commodification and appropriation that seem to involve every sphere of life, there is at stake the definition of a new use of human products, a common use in which everything created by human cooperation, through the integration with the machine and nature, is made universally accessible and, therefore, a common good for the indefinite empowerment of cyborg bodies. In particular, however, this involves the reactivation of the use-value of bodies, i.e., of that creative power that autonomously and, therefore, antagonistically can abolish the real state of things

47 Nigro 2023, 65.

48 Agamben 2011, 10.

49 Marx 1990, 126.

50 Marx 1973, 145.

by reappropriating that common *vis viva* – which belongs to the sociality – expropriated by the valorisation mechanisms of the capitalist mode of production.

To conclude, a cyborg humanism can be thought in the terms of humanism of poverty, which, in accordance with Hardt and Negri's perspectives, can be built on the pivot of the "Common"<sup>51</sup>. This humanism is, in fact, capable of imagining, on the one hand, a boundless life that goes beyond the limits of *res cogitans* and, on the other, a way of life that is not reduced to property or dispossession.

## Bibliography

- Agamben, Giorgio. 2011. *Altissima povertà*. Vicenza: Beat.
- Althusser, Louis. 2005. *Pour Marx*. Paris: La Découverte.
- Borsò, Vittoria. 2017. "Con Marx e oltre Marx: Percorsi della produttività" in *Karl Marx e la crisi*, edited by Mauro Ponzi, 13-32. Macerata: Quodlibet.
- Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman*. Cambridge: Polity.
- Finelli, Roberto. 2016. *A failed Parricide*. Trans. Peter D. Thomas. Leiden: Brill.
- Foucault, Michel. 1980. "Body/Power" in *Power/Knowledge*. Trans. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, Kate Soper. New York: Pantheon Books.
- . 2015. *The Punitive Society*. Trans. Graham Burchell. Houndmills, Palgrave Macmillan.
- Fumagalli, Andrea. 2011. *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*. Roma: Carrocci.
- Gramsci, Antonio. 2014. *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi.
- Haraway, Donna. 2016. *A Cyborg Manifesto*. Minneapolis: Minnesota University Press. ProQuest Ebrary.
- Hardt, Michael and Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2009. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2017. *Assembly*. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich. 2018. *The Phenomenology of Spirit*. Trans. Terry Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jarczyk, Gwendoline, and Pierre-Jean Labarrière. 1990. "Alexandre Kojève et Tranc-Duc-Thao. Correspondance inédite". *Genèses*, 2: 131-137.
- Lemke, Thomas. 2011. *Biopolitics*. Trans. Eric Frederick Trump. New York: New York University Press.
- Lukàcs, Georg. 1971. *History and Class Consciousness*. Trans. Rodney Livingstone. Cambridge: The MIT Press.
- . 1975. *The Young Hegel*. Trans. Rodney Livingstone. London: Merlin Press.

51 Hardt and Negri 2009, VIII.

- Macho, Thomas. 2017. "Animali, Umani, macchine. Per un umanesimo inclusivo". Trans. Valerio Timpanaro and Antonio Lucci. *Lo sguardo*, 24: 13-26.
- Marx, Karl. 1973. *Grundrisse. Introduction to the Critique of Political Economy*. Trans. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.
- . 1990. *Capital. Vol. I*. Trans. B. Fowkes. London: Penguin Books.
- . 2007. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Trans. Martin Milligan. Mineola: Dover Publications.
- Marx, Karl, and Frederick Engels. 1974. *The German Ideology. Part One*. Trans. Christopher Arthur. London: Lawrence & Wishart.
- Negri, Antonio. 1979. *Marx oltre Marx*. Milano: Feltrinelli.
- . 2017. "Marx after Foucault" in *Marx and Foucault*, Antonio Negri, 188-198. Trans. Ed Emery. Cambridge: Polity.
- Nigro, Roberto. 2023. *Antonio Negri*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Srnicek, Nick. 2017. *Platform Capitalism*. Cambridge: Polity.
- Taylor, Frederick. 2020. *The Principle of Scientific Management*. River Denys: Ocean of Mind.
- Van den Daele, Wolfgang. 2005. "Einleitung: Soziologische Aufklärung zur Biopolitik". *Leviathan*, 23: 7-41.
- Traverso, Enzo. 2021. *Revolution*. London: Verso.
- Vercellone, Carlo, and Stefano Dughera. 2019. "Metamorphosis of the theory of value and becoming-rent of profit" in *Cognitive Capitalism, Welfare and Labour*, edited by Andrea Fumagalli, Alfonso Giuliani, Stefano Lucarelli and Carlo Vercellone, 33-60. London: Routledge.
- Vercellone, Carlo and Alfonso Giuliani. 2019. "An introduction to cognitive capitalism: a Marxist approach" in *Cognitive Capitalism, Welfare and Labour*, edited by Andrea Fumagalli, Alfonso Giuliani, Stefano Lucarelli and Carlo Vercellone, 10-32. London: Routledge.
- Vitiello, Vincenzo. 1992. *Topologia del moderno*. Genova: Marietti.



*Maria Antonia Rancadore*

## **Gilbert Ryle and Plato's theory of forms**

**ABSTRACT:** *This essay is dedicated to the interpretation that Gilbert Ryle gave to Plato's theory of forms. Despite having distinguished himself as an exponent of analytic philosophy and Ordinary Language Philosophy in the context of the University of Oxford, Ryle qualified as a philologist by reading the vast production of Plato's dialogues. Among Ryle's most significant essays are those referring to the dialogues of Plato's maturity (Theaetetus, Sophist, Parmenides), where the ancient Athenian philosopher expounded his conception of the art of dialectics. Then Ryle highlighted the relationship between the theory of forms and the theory of being, on the basis of an original rereading of the concept of idea, i.e. of form, separated from the traditional ontologism attributed to both Parmenides and Plato.*

**KEYWORDS:** *Analytic Philosophy; Theory of Forms; Art of Dialectics; Rational Animal; Philosophy and Philology.*

### **Premise**

During the contemporary age, Cambridge and Oxford have made notable contributions to the history of philosophy, compared with the theoretical and practical themes developed during the classical age. In this sense, we must remember the context of neo-positivism and mathematical logic, on the one hand (at Trinity College, Cambridge), and of analytical philosophy and Ordinary Language Philosophy, on the other hand (at the University of Oxford). George Edward Moore, Bertrand Russell and Alfred North Whitehead worked in Cambridge, with the aim of opposing the principles of the neo-idealism that had established itself in Great Britain during the second half of the nineteenth century; in this case one thinks of the work (*The Secret of Hegel*) by James Hutchison Stirling, published in 1865. For the development of neo-positivism, Moore's essay "The Refutation of Idealism", which appeared in the journal *Mind* in 1903, and Russell's book on *The Principles of Mathematics*, published in the same year, are very significant works. So 1903 can be taken as a year of the break between idealism and anti-idealism, with different characteristics from those determined in 1831 immediately after Hegel's death in the 19th century; to some extent, even as regards the history of philosophy, we must believe in the recurrent historical cycles harking back to Vico.

At the beginning of the 20th century, in addition to Moore's essay and Russell's work, mention should be made of the substantial text of *Principia mathematica* published by Russell and Whitehead in three volumes in the years 1910, 1912 and 1913. Whitehead also distinguished himself with the drafting of *Process and Reality*, which saw the light in 1929, the same year in which the Vienna Circle and the Berlin Circle gave substance to the project of scientific philosophy with the manifesto on *Die wissenschaftliche Konzeption der Welt*.

With Whitehead's production we are in the first decades of the twentieth century, that is, in the years in which, on the European continent, logical empiricism was consolidating, thanks to the Vienna Circle (led by Moritz Schlick), the Berlin Circle (headed by Hans Reichenbach) and the Lov-Warsaw School (headed by Kazimierz Twardowski). Instead, the current of analytical philosophy was generated in Oxford, with a series of authors who contributed to enriching the context of European culture in the 20<sup>th</sup> century; the reference names are above all those of Gilbert Ryle, Alfred Jules Ayer and John Langshaw Austin. Furthermore, the representatives of the University of Oxford distinguished themselves together with those of the University of Cambridge, promoting so-called "Oxford-Cambridge Philosophy", destined to constitute a rich and complex piece of the precious mosaic of twentieth-century philosophy. In this context, Ludwig Wittgenstein's *Tractatus logico-philosophicus*, published in 1921, played a decisive role in the development of Analytic Philosophy, not only in Europe, but also in the United States of America, with Charles William Morris, Willard Van Orman Quine and Noam Chomsky. If we look from this angle of analytic philosophy, it should be noted that Gilbert Ryle was strongly influenced by both Wittgenstein's work and Russell's production; as a young man he was also fascinated by Husserl, a theorist of transcendental phenomenology. As part of this current of thought, Ryle also had an opportunity to interact with Alexius Meinong, Franz Brentano, Bernhard Bolzano and Gottlob Frege. Therefore it is necessary to underline the relevance, in addition to Husserl's transcendental phenomenology, of Heidegger's fundamental ontology and of analytical philosophy, recognized in Wittgenstein as the author of both the *Tractatus logico-philosophicus* and the *Philosophische Untersuchungen* and *The Big Typescript*, works in which we can find the peculiar logic of the Austrian philosopher, related to the philosophy of language.

During the first decades of the 20<sup>th</sup> century, Great Britain played a non-marginal role in the development of new currents of thought, which even today at the beginning of the 21<sup>st</sup> century we cannot ignore. A leading author appears to be Gilbert Ryle, whose training in classical philology must be recognized; this allowed him to compare contemporary thought with Hellenic thought, led by Plato and Aristotle. In the case of Aristotle, Ryle's attention was dedicated to works of a logical nature (including above all *Categories*, *Topics* and *On Interpretation*); in the case of Plato, to the dialectical dialogues, including above all *Parmenides*, *Theaetetus* and *Sophist*. As can be seen from the pages of his *Autobiographical*,<sup>1</sup>

1 Cf. Ryle 1970, 1-15.

Gilbert Ryle was lucky enough to be born and grow up in a cultured family, if only we refer to the interests of his father, a general practitioner, but a lover of philosophy and astronomy. His father Reginald John (married to Catherine Scott) bequeathed a vast library to his ten children, which contributed above all to the education of Gilbert, who was born in Brighton on 19 August 1900 and died in Whitby on 6 October 1976. Gilbert first studied at Brighton College School, and then enrolled in 1919 at Queen's College, Oxford with the aim of studying classical languages and literatures. He graduated in 1924, and soon after was appointed reader of philosophy at Christ Church College, Oxford; the following year he was appointed a tutor. He remained in Oxford until 1968, the year of his retirement. After the interlude of the Second World War, during which he was recruited by military intelligence for his knowledge of languages, he was appointed Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy and fellow at Magdalen College, Oxford. It was in Oxford that he wrote and published his main work in 1949, *The Concept of Mind*, with which the author highlighted his theory relating to the philosophy of mind.

We know that Wittgenstein, having studied at Cambridge, above all with Russell, developed the salient themes of the *Tractatus logico-philosophicus* during the years around 1910; at the end of the First World War he completed his text in the German version (*Logisch-philosophische Abhandlung*), published in 1921 in *Annalen der Naturphilosophie* edited by Friedrich Wilhelm Ostwald and then, the following year, with the title *Tractatus logico-philosophicus*. The translation was done by Cecyl Kay Ogden with the collaboration of Frank Plumpton Ramsey; Russell's introduction is proof of the impact that the *Tractatus logico-philosophicus* had both in Great Britain and in Europe (especially within the Vienna Circle). This explains Ryle's interest in Wittgenstein, as he was no stranger to analytical philosophy, which was developing on a European and international level. Among other things, Ryle had the objective of overcoming so-called Cartesian dualism, centred on the distinction between *res cogitans* and *res extensa*; hence in his main work (*The Concept of Mind*) he coined the expression "the Ghost in the Machine"<sup>2</sup>, to indicate what he defines in negative terms as "official theory", meaning the "ghost" of the mind giving life to the "machine" of the body: "I hope to prove that it is entirely false, and false not in detail but in principle. It is not merely an assemblage of particular mistakes. It is one big mistake and a mistake of a special kind. It is, namely, a category-mistake"<sup>3</sup>. In this sense, he underlined the need to recover the value of introspection, so dear to the philosophy of mind, closely related to psychology. In this regard, we should not forget that, in 1649, René Descartes had published *Les passions de l'âme* implying and suggesting a more correct interpretation of his psychology.

The interest in the philosophy of mind and in analytical philosophy denotes the particular attention paid by Ryle to the current of empiricism, which

2 Ryle 2000, 17.

3 Ryle 2000, 17.

arose in Great Britain in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries with the non-marginal contributions of John Locke, George Berkeley and David Hume. This explains Ryle's exploration not only of the phenomenology of Edmund Husserl, but also of the epistemology of Karl Popper and Rudolf Carnap, on the basis of his peculiar conception of analytical philosophy. However, as well as being an eminent representative of contemporary philosophy, Ryle distinguished himself as a scholar of ancient philosophy, with particular attention paid to Plato's theory of ideas, which he defined as the theory of forms. The interest in Plato drove Ryle to retrace the entire chronological and thematic segment of the theory of forms, which leads from the youthful dialogues to the mature ones. Ryle's monograph on the Athenian philosopher dates back to the years of his full maturity: the book *Plato's Progress*<sup>4</sup> was published in 1966, preceded, however, by a series of essays published starting from 1939. In this connection, the following should be remembered: the one which appeared in 1939 in the journal *Mind* on *Parmenides*<sup>5</sup> and the review<sup>6</sup> of the monograph by Francis Macdonald Cornford dedicated to Plato and Parmenides. Furthermore, other essays on the ancient Athenian philosopher are worth mentioning: in 1960 one on the theory of knowledge and meaning<sup>7</sup> expounded in *Theaetetus*; in 1965 those on the astronomer Timaeus of Locri<sup>8</sup> and on dialectics<sup>9</sup> cultivated within the Academy; and in 1967 the item "Plato" inserted in *The Encyclopaedia of Philosophy*<sup>10</sup>. In 1968 Ryle participated in the third Symposium Aristotelicum held in Oxford with a paper on the concept of dialectics<sup>11</sup> in Plato's Academy. The publication in 1971 of the two volumes of *Collected Papers*<sup>12</sup> denotes that the author represented a sure reference point for contemporary culture, also because his essays highlight a marked interest in classical culture. In the context of his research activity, the presidency of the Aristotelian Society (from 1945 to 1946) and the editing of the journal *Mind* (from 1947 to 1971) should not be overlooked. Therefore, the rich and complex training of an author who, during the 20th century, was able to combine philosophy with philology should be underlined. The attention paid by Ryle to Plato's production must be considered adequately, if the comparison with the ancient Greek thinkers is considered more than appropriate; specifically for the contents of the art of dialectics and the theory of forms, for which we are indebted to Plato and therefore to Ryle.

4 Cf. Ryle 1966b.

5 Cf. Ryle 1939a.

6 Cf. Ryle 1939b.

7 Cf. Ryle 1960.

8 Cf. Ryle 1965c.

9 Cf. Ryle 1965a.

10 Cf. Ryle 1967.

11 Cf. Ryle 1968.

12 Cf. Ryle 1971a; 1971b.



## 1. Philosophy and art of dialectics

Taking into consideration Ryle's best-known work (*The Concept of Mind*), it is necessary to focus on the concepts of I and myself, placed at the basis of the intellectual activity carried out by man; therefore the theory of knowledge must be correlated not only with the humanistic disciplines but also with the natural disciplines. Ryle believes that specific "behavioural" theories, focused on the mind-body relationship, can help explain the nature of the human person; in this case, however, we must distance ourselves from the "methodological behaviourism" promoted by both Burrhus Frederic Skinner and John Watson. Therefore Ryle proposes to consider the human subject as a "rational animal". If for Aristotle, as we read in *Politics* (I, 2, 1253 a 8), man is essentially a "sociable animal" (ζῷον πολιτικόν), for Ryle man must also be considered as a "rational animal", interpreting the term "logos" (λόγος), not only as "word" but also as "thought". In this regard he underlines that it is appropriate to note that, again in *Politics* (I, 2, 1253 a 10), Aristotle also defines man as an "animal endowed with speech" (ζῷον λόγον ἔχον). The literal translation "animal endowed with speech" must be extended, meaning that man is an "animal endowed with reason", that is, "man is a rational being", as Ryle asserts in his essay *A Rational Animal*, published in 1962, referring to the teaching carried out by Plato within the Academy. "The human nature – Ryle maintains – that we have so far demarcated from sub-human nature seems to be a one-sidedly Academic human nature"<sup>13</sup>. Logos is the pure faculty through which men think (produce thoughts) and communicate with each other in a more evolved rational dimension than that of animals. Therefore, according to Ryle, man must be defined, not only as ζῷον πολιτικόν, but also as ζῷον λογικόν, keeping in mind that the final goal of history must be considered "as an advancer of knowledge, no matter whether this be knowledge of nature, mathematical knowledge or knowledge of human ways and human callings"<sup>14</sup>.

If we scroll through the index of the history of philosophy of the classical age, we can note that the term "logos" turns out to be a decidedly problematic and complex keyword; the human being, as a "rational animal", is equipped not only with "sensation" (αἴσθησις), but also with "logos" (λόγος). It is no coincidence that, in the context of Stoicism and therefore of Zeno of Citium, "logos" is defined "hegemonic" (ἡγεμονικόν). According to Heraclitus, the noun "logos" (λόγος) is related to the verb "collect" (levgein), to be interpreted as "to speak", or "to express one's thoughts". The fragments of Heraclitus lead to Parmenides' poem and therefore to the distinction between "opinion" (δόξα) and "truth" (ἀλήθεια), which we find is central to Plato's doctrine. In this regard, it should not be overlooked that, at the opening of *Metaphysics* (I, 1, 980 to 20), Aristotle writes: "All men by nature desire to know"<sup>15</sup>. This sentence (from the first book of *Metaphysics*) implies reference to another work by Aristotle; specifically *On*

13 Ryle 1962, 5.

14 Ryle 1962, 24.

15 Aristotle 1924, 14.

*the Soul* (I, 1, 402 a 1), which opens with a statement very similar to that of *Metaphysics*: “We regard all knowledge as beautiful and valuable, but one kind more so than another, either in virtue of its accuracy, or because it relates to higher and more wonderful things”<sup>16</sup>. At the beginning of *On the Soul*, Aristotle uses the term εἶδησις as a synonym of γνῶσις, to be translated as “knowledge” or “to know”; instead, at the beginning of *Metaphysics*, he uses the verb εἰδέναι (infinitive of εἶδον, aorist of the verb ὁράω); the fact of “having seen” allows the human being to acquire knowledge based not only on logos but also on sensation, and specifically on sight, so in Greek we translate with the present indicative “I know” the logical perfect οἶδα which descends from the root (F) ἰδ, and from which the Latin verb “videre” is formed. Therefore Ryle would not be wrong in finding a linguistic dimension in Plato’s theory of forms, which can be traced back to the theory of meaning, at the basis of analytic philosophy. Ryle himself recognizes Aristotle to be the first to develop formal and propositional logic, which we find in the context of Stoicism and early twentieth-century philosophy. Comparing logic and philosophy, Ryle writes: “How then, it remains to be asked, is the philosopher a client of the Formal Logician?”<sup>17</sup>. He answers this question in the following terms: “it is rather like what geometry is to the cartographer”<sup>18</sup>. That is, logic turns out to be the instrument for representing reality, which philosophy cannot do without.

According to this interpretation, the close relationship between logic and philosophy allows us to examine the theory of forms, interpreted with the tools of language analysis. In this way, we can reread both Plato’s *Cratylus* and his *Theaetetus*. In the dialogue entitled to the pupil of Heraclitus, Plato not only shows interest in the theory of becoming, but also and above all in the origin and function of language. This interest is not strange, since Plato himself, after the death of Socrates, followed the teachings of Cratylus. Therefore, precisely in *Cratylus*, the interlocutors of the character Socrates are Cratylus himself and Hermogenes (a Greek philosopher who lived during the 5<sup>th</sup>-4<sup>th</sup> century BC). According to Cratylus, language, with the names that constitute it, derives from the intimate nature of human beings; instead, according to Hermogenes, language is a convention, as maintained by Democritus. In *Cratylus*, Plato reiterates the function of “dialoguing” (διαλέγεσθαι), with the aim of supporting the legitimacy of dialectics in relation to rhetoric. Through the character Socrates, Plato emphasizes that the problem of language is not constituted by the specification of its origin; names have a specific meaning not so much “by nature” (φύσει) or “by convention” (νόμῳ), but for the linguistic and semantic, and therefore social, use that men make of them in the system of relationships they have with their peers. Language must therefore be seen as a tool of communication between human beings, who use true or false “discourses” (λόγοι), which in turn consist of true or false “names” (ὀνόματα). This means that every single man can perceive good

16 Aristotle 1957, 9.

17 Ryle 1966a, 123.

18 Ryle 1966a, 123.

or beautiful things, but not the good in itself or the beautiful in itself; every single man grasps the phenomena (to put it according to Kantian criticism), since he can only think of ideas (the forms of things).

In this regard, the central problem of Plato's theory of forms emerges, headed by the "chorismos" (χωρισμός) between forms and sensible things. The dialectical dialogues would deny that Plato believed and supported the existence of abstract forms distinct and separate from sensible things. Therefore, wanting to highlight the illegitimacy of the ontologism of ideas, Ryle believes that a certain chronological and thematic continuity could be established between *Theaetetus* and *Sophist* but also between *Cratylus* and *Theaetetus*; he hypothesizes that the dialogue entitled to the Athenian mathematician (*Theaetetus*), who lived during the 5<sup>th</sup>-4<sup>th</sup> century BC, was probably conceived and written with the aim of supporting the content of the dialogue entitled to the pupil of Heraclitus (*Cratylus*), who, in turn, was Plato's teacher. Therefore, the attention paid to the function of language implies an inevitable comparison between the aforementioned dialogues by Plato and some of Aristotle's early works (*Categories*, *Topics* and *On Interpretation*). In this regard, Ryle writes: "There are signs that both Plato and Aristotle are here drawing on, and also contributing to an Academic pool of methodological ideas and idioms; a pool to which, among others, Speusippus is also contributing, for example the notions of *genus*, *species* and *differentia*"<sup>19</sup>. On the basis of this statement by Ryle, we are led to reflect on the logical themes posed by Aristotle in *Categories* and *Topics* – firstly on the concept of universal, which the Stagirite would have developed in contrast to the concept of idea. In Part 9 of the first book of *Topics*, Aristotle focuses on the ten categories (Essence, Quantity, Quality, Relation, Place, Time, Position, State, Activity, Passivity), which can be predicated of any given and specific universal. It is no coincidence that in the ninth chapter of the fifth book of *Metaphysics*, in the tenth chapter of *Categories* and in the seventh book of *Topics*, Aristotle takes up the principle of identity, which is the basis of all logic. The principle of identity on the level of logic is related to the concept of universal, which in turn leads to the concepts of genus and species; but on the level of metaphysics the concept of universal, in turn, implies the concept of essence, which allows us to glimpse the problem of definition in an ontological dimension. Therefore we could deduce that Aristotle did not solve the problem posed by Plato with the development of the theory of ideas, which can be found in all of his production.

In a youthful dialogue, *Meno* (77 a), by Plato, through the character Socrates who dialogues with the character Meno, the keyword "universal" (κατὰ ὅλου) is presented, not yet conceived in the contracted form of *καθόλου*, which we find in Aristotle. In his youthful dialogues, Plato would not have conceived ideas in a transcendent dimension but in an immanent dimension. Ideas or, if we prefer, forms are words whose semantic value serves to indicate individual sensible things. By carefully reading *Meno*, we could infer an original form of nominalism, whereby the term "form" indicates the multiplicity of sensible things, without the

19 Ryle 1966b, 277.

form existing in itself as an immaterial entity. The term “form” (εἶδος) is therefore used as a synonym for “idea” (ιδέα), “genre” (γένος) and “essence” (οὐσία) in an immanentist dimension, recognized by Ryle himself. Following the interpretation suggested by the Oxonian scholar, instead of using the keyword “nominalism”, we could resort to the keyword “semantics”. This keyword comes from the Greek term *shvma*, according to the lesson that comes from the logic developed by the Stoics. The term *shvma* stands for “sign”, or is a term that includes and relates to the multiplicity of things. The problem was proposed again during the Middle Ages, starting from Porphyry’s *Isagoge*, down to the contemporary age, headed by the theory of denoting<sup>20</sup> found in the logical atomism of Bertrand Russell.

In summary, by examining the part relating to the art of dialectics, we understand why *Theaetetus* should be placed in close relation with *Sophist*, and these two dialogues with *Parmenides*; this leads to the fact that Ryle points out that “the nature of knowledge”, expounded in *Theaetetus*, is to be related to “the theory of the Greatest Kinds”, expounded in *Sophist*. The suggested succession is that *Parmenides* precedes *Theaetetus* and *Sophist*. As regards the content of *Theaetetus*, it must be highlighted that the discussion between Socrates, Theaetetus and Theodore does not end with the recognition of rationalism which also relies on sensation. In the initial part of *Sophist*, Socrates, Theodore and Theaetetus meet again to continue the discussion on the problem of knowledge; Theodore and Theaetetus are mathematicians, but with the two of them there appears the “stranger of Elea”, qualified as a philosopher who is part of the School represented by Parmenides and Zeno. The stranger of Elea anticipates the character Parmenides, to whom Plato titles the dialogue in which the founder of the Eleatic school acts as the main character and young Socrates as a secondary character. Therefore some interpreters of Plato believe that *Parmenides* was probably written after *Sophist*, although Parmenides is referenced at the beginning of *Sophist* itself with the presence of the stranger of Elea. Among other things, in *Theaetetus* (183 e) it is underlined that Socrates declares to Theodore that he met Parmenides when he was very young and the founder of the Eleatic school was elderly and philosophically profound. On the basis of this testimony, *Parmenides* should be placed before *Theaetetus* and *Sophist*. However, whatever chronological succession one wishes to attribute to *Parmenides*, *Theaetetus* and *Sophist*, on the thematic level the three dialogues must be read together, starting from the problem of being, placed among the Greatest Kinds of *Sophist* and taken up by the founder of the Eleatic school in the second part of *Parmenides*. Therefore *Theaetetus* is significant for the problem of knowledge, and *Sophist* and *Parmenides* for the art of dialectics, centred on the keyword “being”.

Against any form of ontologism of ideas, *Parmenides* (but also *Sophist*) highlights Plato’s intention to elaborate and expound epistemological relativism based on the concept of being. In this sense, we are especially helped by *Parmenides* (130 e – 132 b) where the “third man argument” ( τρίτος ἄνθρωπος ) is stated to deny

20 Cf. Russell 1905.

the fact that Plato supported the existence of ideas as separate and distinct forms from sensitive things. Therefore there would be no justification for resorting to the third man argument in Aristotle (in *Metaphysics* and in *Sophistical Refutations*), as an implicit criticism of Plato's theory of ideas. Plato himself expounds the third man argument, not only in *Parmenides* but also in *Timaeus* (31 a) and in the tenth book of *Republic* (597 c). The paradox of the *regressus in infinitum*, or *ad libitum*, derives from the false relationship of things with ideas centred on the principles of "metexis" (μέθεξις) and "mimesis" (μίμησις), which Plato criticizes in the first part of *Parmenides* through the figure of the founder of the Eleatic school, who addresses a young Socrates, inexperienced in philosophy and the art of dialectics. On this point, we should not overlook the complexity of the third man argument<sup>21</sup>, dating back to the Megarian School, taken up, according to Alexander from Aphrodisias, by the Sophist Polixenus<sup>22</sup>. In *Parmenides* (132 a – 133 a) the argument is used by the founder of the Eleatic school against young Socrates, who had expressed his belief in the ontologism of ideas. Indeed, in banal terms, young Socrates had come to the conclusion that ideas are "thoughts of nothing" (νόημα δὲ οὐδενός), moving from the hypothesis of ontologism to that of nominalism. At the end of the first part of the dialogue, Parmenides objects to young Socrates that on the level of philosophy we cannot forego ideas; the problem, posed and developed in the second part of the dialogue, consists in assuming the basic thesis of Eleaticism. Therefore Parmenides himself works out his arguments to his new interlocutor (young Aristotle), chosen in the second part of the dialogue, in order to demonstrate the legitimacy of the dialectical art. However, while keeping in mind the centrality of *Parmenides*, especially for the arguments developed by the founder of the Eleatic school in the second part of the dialogue, it is necessary to reiterate the thematic segment that leads from *Theaetetus* to *Sophist* and from the latter to *Parmenides*. Indeed, whatever the chronological order of composition of the three dialogues, we believe we can share the thesis of those who claim to read and analyze the three dialectical dialogues in the following succession: *Theaetetus*, *Sophist*, *Parmenides*. Therefore, wanting to proceed with a specific interpretation of the theory of forms, the year of composition of each of the three dialogues matters little. Therefore, the sequence that we feel we respect in interpreting the aforementioned three dialogues in terms of the art of dialectics is fundamental. In this way, *Parmenides* would not represent a crisis of Platonism, but rather a confirmation of a theory of ideas, or a theory of forms, never considered in the youthful dialogues themselves as immaterial entities separate from sensible things. There is thus recognized the legitimacy of the individual icons (copies) that differ from each other, but within a whole that unites them through the concept of class, Bertrand Russell was to say in *The Principles of Mathematics* in the wake of the transfinite number theory of Georg Cantor<sup>23</sup>.

21 Cf. Lugarini 1954.

22 Cf. Baeumker 1879.

23 Cf. Cantor 1895; 1897.

Bearing in mind the thematic segment constituted by *Theaetetus*, *Sophist* and *Parmenides*, it should be underlined that, in the first of these three dialectical dialogues, the character Socrates is compared with Theodore (a follower of Socrates of the Elis School) and with Theaetetus (a mathematician and a student of Plato's), with the aim of contesting the epistemological relativism of Protagoras. Socrates objects to Theaetetus (a supporter of Protagoras' epistemological relativism) that knowledge cannot be understood as a peculiar form of "sensation" (αἴσθησις); the principles of "science" (ἐπιστήμη) possess a universal dimension, which contrasts with the criteria of "opinion" (δόξα). So that "science" must be seen not only as εἰρησθημῆ, but also as ἀληθεία, and consequently Theaetetus, at the end of the dialogue, can assert that knowledge cannot be understood only on the basis of δόξα but also of λόγοι, since only in this way can it be reiterated that knowledge coincides with the "right opinion combined with rational explanation" (δόξα ἀληθῆς μετὰ λόγου, *Theaetetus* 208 c). The art of dialectics suggests rethinking the content of *Phaedrus* and *Republic*; it is no coincidence that Ryle underlines that the art of dialectics, conceived in its highest expression as true philosophy, is expounded in the dialogues that Plato wrote at the height of his maturity, probably when he was seventy years old. Indeed, *Theaetetus* looks forward to the happy season of dialectical dialogues, as we read not only in *Sophist*, but also and above all in *Parmenides*. It is no coincidence that the first volume of the *Collected Papers* (which Ryle had published in 1971) has the subtitle *Critical Essays* and opens with an essay on Plato's *Parmenides*, published in 1939 in the journal *Mind*. As regards Plato's theory of forms, Ryle notes the complexity of Plato's dialogue entitled to the founder of the school of Elea. "For the construction of the required logical apparatus could not be taken in hand until after the inevitability of the sorts of antinomies which the dialogue exhibits had been realised"<sup>24</sup>. On the basis of this assertion, it should be underlined that Ryle paid attention to Plato's *Parmenides*, not only in the 1939 essay, but also in the volume *Plato's Progress* published in 1966. In this volume, Ryle observes that the second part of the dialogue goes beyond the theory of forms and represents a dialectical exercise: "The issues discussed in Part II are good or at least ingenious teasers for any philosopher, whether he accepts or, like Aristotle, rejects the Theory of Forms"<sup>25</sup>. Analyzing *Parmenides*, it should not be overlooked that Ryle's essay (*Plato's Parmenides*), originally published in 1939 in the journal *Mind*, before being republished in 1971 in the first volume (*Critical Essays*) of *Collected Papers*, was included in 1965 in the collective volume<sup>26</sup> of *Studies in Plato's Metaphysics* edited by Reginald Edward Allen. In this volume we find, in addition to the 1939 essay on *Parmenides*, a short but significant *Afterword* dated 1963, with which Ryle denotes a certain detachment from the content of the second part of the dialogue. In this *Afterword* he remarks: "We can conjecture that the second part of the dialogue does contain (between the lines) the answer to the problem of the first part; but we cannot say that Plato was aware of it"<sup>27</sup>.

24 Ryle 1971a, p. 1.

25 Ryle 1966b, 288.

26 Cf. Allen 1965, 104-140.

27 Allen 1965, 140.



## 2. The role of the founder of the Eleatic school of philosophy

Rereading *Parmenides*, Ryle does not accept, but rather rejects, the metaphysical interpretation of the theory of forms, centred on *Republic*. He suggests that the art of dialectics should be placed in relation to the analysis of language, which can be deduced from the content of *Cratylus* and *Theaetetus*. However, before reaching *Parmenides* and the other dialogues of his full maturity (*Theaetetus*, *Sophist*, *Statesman*, *Philebus*), according to Ryle it is necessary to focus on the eristic character that marks Plato's youthful dialogues, where Socrates plays the role of the main character. "Plato's eristic dialogues are: the *Laches*, *Lysis*, *Charmides*, *Euthyphro*, *Hippias Major*, *Hippias Minor*, *Ion*, [*Alcibiades I and II*], *Protagoras*, *Euthydemus*, *Gorgias* and *Meno*"<sup>28</sup>. To these dialogues Ryle adds the first book of *Republic* (*Thrasymachus*), to reiterate that all the youthful dialogues, called Socratic or aporetic, are characterized by the method of "refutation" (ἐλεγχος). It is no coincidence that one of the works, constituting the whole of Aristotle's *Organon*, bears the title *Sophistical Refutations*. In this text Aristotle exposes the concept of "refutation" (ἐλεγχος), the meaning of which is linked to identification of fallacious arguments, i.e. paradoxes or sophisms, which we find at the basis of the work of Zeno of Elea. However, according to Aristotle, refutation turns out to be the dialectical contradiction founded with true propositions, reiterated with dialectical syllogisms. So dialectics, as can already be found in Plato's dialogues, for Aristotle is to be contrasted with the eristic of the Sophists. Dialectics is therefore based on the method of dialogue, with the aim of comparing the different opinions expressed by the individual interlocutors; dialectics must be correlated to science, that is, to analytics, which for Aristotle is logic par excellence. In this way we understand why the text *Sophistical Refutations* is placed in the appendix to *Topics*, where Aristotle, in addition to recognizing the positive function of dialectics, objects that "sophistical refutations" are to be compared with paralogisms, i.e. with false reasoning, both from the point of view of form and from the point of view of content.

Returning to Plato's production, according to Ryle it must be stressed that the transition from eristic to philosophy is witnessed by the writing of the dialogues of his full maturity, as well as by *Phaedo*, *Phaedrus*, *Symposium* and *Cratylus*, and by the dialectical dialogues (*Parmenides*, *Theaetetus*, *Sophist*, *Statesman*, *Philebus*). Coming to the writing of the last dialogues (*Timaeus*, *Critias*, *Laws*), we inevitably see that Plato concluded his long existence "qui uno et octogesimo anno scribens est mortuus", as Cicero observes (in *De senectute*, 5). In summary, as regards *Republic*, Ryle objects that this dialogue cannot be placed in a central position within Platonic doctrine. Ethics and politics are not the fundamental components of Plato's philosophy, which must be reread in the light of the working out of the art of dialectics, expounded in the dialogues of his maturity, above all *Parmenides*, *Theaetetus* and *Sophist*. Among these three dialectical dialogues, Ryle pays most

attention to *Parmenides*, not only for the content, but also for the form. First, he argues that the two parts of the dialogue, named after the founder of the Eleatic school, were most likely composed at different times. He underlines that the first part of *Parmenides* constitutes an unpublished fragment written in 362-361 BC in the form of *oratio obliqua*, while the second part was probably written in 350 BC in the form of *oratio recta*. Rereading the dialogue, as it was handed down to us, the first part appears to be an account of the meeting that took place between Parmenides, Zeno and young Socrates in Athens, on the occasion of the Great Panathenaea organized in June 450 BC. The hypothetical meeting between the two representatives of the school of Elea and young Socrates is narrated by Cephalus, who asks Glaucon and Adeimantus to be taken to Antiphon, so that he can tell him about this meeting. Antiphon learned of this meeting from Pitodorus, who had hosted the two philosophers from distant Elea in his house, in the presence of young Socrates and young Aristotle (one of the Thirty tyrants). Cephalus is not a famous person, and of him we only know that he comes from Clazomene; Adeimantus and Glaucon are Plato's brothers, while Antiphon is his half-brother (being the son of Perictione, whose second husband was Pyrilampus, Plato's father); furthermore Pitodorus is presented as a student of Zeno. The names of these characters appear only in the *oratio obliqua*, that is, only at the beginning of the first part of the dialogue. In fact, the second part of the dialogue (i.e. the *oratio recta*) consists of a real monologue by Parmenides, before which young Aristotle remains silent. The second part of the dialogue turns out to be a test of high-profile and problematic dialectics, which throughout the history of thought has been the subject of different and sometimes conflicting interpretations.

However, before starting to examine the second part of *Parmenides*, as it is right to do, it is necessary to focus on the first part of the dialogue, at least to have an overall vision of the entire text. In the *oratio obliqua*, as observed above, the character Socrates is presented in the guise of a young man with little experience in the art of dialectics and therefore in philosophy. At the beginning of the dialogue, Socrates talks with Zeno about the positive value of the dialectical method; so that the pupil of the founder of the Eleatic school, who in *Phaedrus* (261 d) is remembered as the "Eleatic Palamedes", in *Parmenides* (126 d) is recognized to be a philosopher worthy of all attention. Zeno's "text" (to; suggravmma) is mentioned, divided into various "discourses" (λόγοι), designed to codify the dialectical method so much appreciated by Plato. In this initial glimpse of the first part of the dialogue, the role of the main character seems to be attributed to Zeno, who converses with young Socrates, while Parmenides is inside the house of Pitodorus to be welcomed with all the honours befitting a prominent character. In this regard, it should be underlined that, according to the testimony of Diogenes Laërtius (*Lives of Eminent Philosophers* VIII, 57) and Sextus Empiricus (*Against the Mathematicians* VII, 7), Zeno is credited with being the inventor of the dialectical method, taken up and developed by Plato. Continuing to read the first part of *Parmenides*, we find that young Socrates, after having spoken with Zeno, dialogues with Parmenides on the way to interpret the theory of forms. This leads to Parmenides' objections to young Socrates on the ontologism of the theory of



forms, erroneously based on the principles of mimesis and methexis. At the end of the confrontation between Parmenides (an expert philosopher) and Socrates (both young and inexperienced), it becomes clear that Plato is represented by Parmenides. Therefore, in the second part of the dialogue, Parmenides no longer dialogues with Socrates, but with another interlocutor (young Aristotle), who allows him to work out his arguments without meaningless interruptions; at this point the dialogue can be seen as a real monologue.

The starting point of the second part of the dialogue is the basic thesis of the founder of the Eleatic school: “to; ga;r aujto; noei`n ejstivn te kai; ei`nai” (because the same thing is there for thinking and for being); indeed, according to the testimony of Clement of Alexandria (*Miscellanies* VI, 2, 23), Parmenides<sup>29</sup> wanted to argue that the act of thinking is relative only to being, or to what is; the act of thinking cannot consist in thinking nothingness, but only in what is. This hypothesis is assumed by Plato by introducing the concept of “non-being” (μη̄ ὄν), considered not as the negation of the one, that is, of “what is” (τὸ ὄν), but rather as the opposite of what is. In this sense, *Parmenides* should be read before *Theaetetus* and *Sophist*. In *Sophist* the five Greatest Kinds are expounded, starting from the concept of being. Overall, the five “Greatest Kinds” (μεγίστα γένη) imply, in addition to “that which is” (τὸ ὄν), the “identical” (τὸ αὐτόν), the “other” (τὸ ἕτερον), “quiet” (ἡ στάσις) and “movement” (ἡ κίνησις). The listing of the five Greatest Kinds in *Sophist* leads to the exposition of the second part of *Parmenides*, carried out on the basis of the dialectical method. The themes treated in *Theaetetus*, *Sophist* and *Parmenides* suggest reading these three dialogues in close connection, keeping in mind with adequate attention the content of the second part of the dialogue entitled to the head of the school of Elea.

The second part of *Parmenides* appears to have been written as a manual for the students of the Academy oriented towards the art of dialectics, as is mentioned by the head of the school of Elea towards young Socrates, inexperienced in the art of dialectics (*Parmenides*, 137a). Indeed, in this second part of the dialogue, Parmenides points out that the arguments he would have developed on the problem of being and the one are not addressed to the many (οἱ πολλοί). Therefore the dialogue, entitled to the founder of the Eleatic school, would be the testimony of the fact that Plato was never a prisoner of himself, having developed a theory of forms continuously subjected to revisions, also following his travels in Magna Graecia, and his having assimilated both the Eleatic doctrine and the Pythagorean doctrine. Unlike what Aristotle argued with logic, seen as analytics, and with philosophy, seen as metaphysics, Plato developed a model of philosophy as the art of dialectics identified with the theory of forms. The presence of a young Socrates facing up to the head of the school of Elea would denote Plato's intention to criticise his students for failing to understand the logical value of his doctrine. Hence *Parmenides* would not represent a crisis of Platonism, but rather would express the desire on the part of the Athenian philosopher to reiterate a correct

interpretation of the theory of forms already conceived starting from his youthful dialogues. If we read *Hippias Major*, we find the central theme of “what is it” (τί ἐστὶ), that is, of the entire Platonic production; therefore we must deal with the keywords “idea” (ιδέα), “form” (εἶδος), “essence” (οὐσία), and “genre” (γένος). The concept, developed by Plato through the character Socrates, involves the problem of definition; therefore, every time we ask ourselves or say that something is beautiful, good, true, we problematize the central theme of definition, as it was formulated by Russell at the beginning of the twentieth century. It is no coincidence that Russell, two years after the publication of *The Principles of Mathematics*, wrote the essay with the emblematic title (*On Denoting*), with which he meant to stress that the theme of denotation has a value on the level of logic and of mathematics, but also in the theory of knowledge.

Focusing on the second part of *Parmenides*, Ryle asserts that the discussion between the founder of the school of Elea and young Aristotle represents an “exercise” (γυμνασία), carried out according to the principles of the Eleatic school. Therefore Parmenides’ “monologue” begins by assuming the thesis “If the One is”, from which eight hypotheses derive. Parmenides’ arguments are taken up and divided into four main theses, with the aim of specifying the character of the art of dialectics through the relationship of two theses, one opposed to the other. The scheme proposed by Ryle is the following:

A1 (M1)	137c	N1 (M1)	160b
A1 (M2)	142b	N1 (M2)	163b
A2 (M1)	157b	N2 (M1)	164b
A2 (M2)	159b	N2 (M2)	165e

This arrangement of the eight hypotheses, expounded in the second part of *Parmenides*, allows us to deduce that from the first pair of opposites, indicated by Ryle with the symbolism A1 (M1) and A1 (M2), it is assumed that “If the One is”, nothing can be said about it (137 c – 142 b), or that, “If the One is not”, all can be said about it (142 b – 157 b).

The second pair of opposites, indicated with the symbols A2 (M1) and A2 (M2), also originates from the thesis on the “Unity of being”, but in relation to the many; for which it is objected that, “If the One is”, everything can be said of the many (157 b – 159 b), or that, “If the One is not”, nothing can be said of the many (159 b – 160 b).

The third pair of opposites, indicated with the symbols N1 (M1) and N1 (M2), originates from the thesis “If the One is not”. Therefore the argument is as follows: “If the One is not”, everything can be said of it (160 b – 163 b), or that, “If the One is not”, nothing can be said of it (163 b – 164 b).

The fourth pair of opposites, indicated with the symbols N2 (M1) and N2 (M2), originates again from the thesis “If the One is not”. Therefore the argument is the following: “If the One is not”, everything can be said of what is different from the one (164 b – 165 e), or that, “If the One is not”, nothing can be said about what is different from the one (165 e – 166 c).

A reflection on these eight hypotheses implies that, starting from the thesis “If the One is” and following the dialectical method, everything can be affirmed or denied of both the one and the many, just as everything can be affirmed or denied of both the one and of the many, starting from the thesis “If the One is not”. In summary, the scheme, which is obtained in more explicit terms from reading the second part of *Parmenides*, is the following:

1. If the One is, nothing can be said about it (137 c – 142 b);
2. If the One is, all can be said about it (142 b – 157 b);
3. If the One is, everything can be said about others (i.e. the many) (157 b – 159 b);
4. If the One is, nothing can be said about the others (i.e. the many) (159 b – 160 b);
5. If the One is not, everything can be said about it (160 b – 163 b);
6. If the One is not, nothing can be said of it (163 b – 164 b);
7. If the One is not, everything can be said about what is different from the one (164 b – 165 e);
8. If the One is not, nothing can be said of what is different from the one (165 e – 166 c).

Ryle must be given credit for having highlighted the positive value of “dialoguing” (dialevesqai), already present in Book VII of *Republic*; therefore the dialectical procedure, expounded in *Parmenides*, represents the most mature phase of the theory of forms, also related to *Theaetetus* and *Sophist*. On the basis of this consideration, Ryle compares Plato, as well as with Aristotle, with Kant, Russell, Wittgenstein and Carnap. “But his questions and his arguments in this dialogue should be classified by us as belonging to the same sphere to which belong, for example, Aristotle’s theory of Categories, Kant’s separation of formal from non-formal concepts, Russell’s theory of types, and Wittgenstein’s and Carnap’s theories of logical syntax”<sup>30</sup>. Specifically, the theory of forms is correlated with the theory of categories of the Stagirite philosopher and with the transcendental logic of the philosopher of Königsberg. By following the key to reading Plato’s dialogues, and in particular the dialectical dialogues, suggested by Ryle, the presumed and age-old problem of chorismos between ideas and things disappears. Ideas, which not by chance Ryle prefers to define forms, are not immaterial entities separated from material things; it can be asserted that to every multiplicity of material things there corresponds a word, defined as form, without thereby inferring that the form exists in itself. The forms would therefore be words that we use to indicate this or that kind of thing; only things exist, each of which does not appear to be an icon of the corresponding form. Otherwise we should accept the theory of the innatism of ideas, which the soul transfers into the body when it is “condemned” to be incarnated by the hyperuranion in a specific body to atone for the punishment committed during its existence. In this way we should recognize a certain relationship between the art of dialectics and the theory of metempsychosis, that is, between logic and rational psychology.

30 Ryle, 1971a, 37.

Reading *Parmenides*, as a premise to *Theaetetus* and *Sophist*, we must note the value and legitimacy of dialectics, imparted by Plato to the students of the Academy to guarantee the highest possible training process. The foundation of the Academy took place in 387 BC a year after the journey made by Plato to Magna Graecia, with the aim of meeting the Pythagorean Archytas in Tarentum, and Dionysius the Elder, tyrant of Syracuse. Immediately after returning to Athens, Plato purchased land in the area dedicated to Academus. Precisely in 387 BC, having reached the age of forty, Plato decided to dedicate himself to open teaching to students, overcoming the scheme of the ancient schools of the Pre-Socratics, in particular of the Pythagoreans and the Eleatics. The turning point in Plato's life, which occurred with the foundation of the Academy, coincided with the process of maturation of his thought centred on Zeno's dialectical method and Parmenides' theory. The subjects taught within the Academy were aimed at the study of the humanistic and scientific fields; in addition to philosophy, mathematics and astronomy were taught. "Paideia" (παιδεία) was supported on the basis of dialectics, compared with rhetoric, cultivated by Isocrates, who in 390 BC had founded another political training school.

Plato's goal was different from that of the Sophists and Isocrates himself; high culture did not presuppose the strength of the word, but the strength of reason, based on the art of dialectics. Therefore *Parmenides* must be considered as evidence of Plato's desire to offer a logical demonstration on the specific level of dialectics. The head of the school of Elea suggested to Plato that he assume, as a basic thesis, the concept of the one, to be examined with the dialectical method developed by his student Zeno. It is no coincidence that, at the end of the first part of *Parmenides* (137 b), Plato presents the founder of the school of Elea willing, after some reluctance, to demonstrate the art of dialectics. Parmenides and Zeno are therefore the referents of the mature Plato, who addresses the "students" of the Academy inviting them not to neglect philosophy and with it dialectics. The warning addressed by the main character of the dialogue (who precisely represents Plato's position) to young Socrates, who represents those who had failed and were unable to understand the complex articulation of dialectics, is therefore significant. Therefore Parmenides decides to neglect young Socrates, who had demonstrated that he did not understand "the power of reasoning" (135 c); he chooses young Aristotle, who appears, so to speak, less presumptuous than young Socrates. Young Aristotle will allow Parmenides to carry out his dialectical arguments without hindrance; it is an expedient to reiterate, on the part of the author of the dialogue, that his students had not understood in breadth and in depth what dialectics is.

At this point we can ask ourselves whether the arguments presented in the second part of *Parmenides* lead to definitive conclusions. From a careful reading of the texts dedicated by Ryle to Plato, it can be deduced that the Oxonian philosopher intended to examine the Athenian philosopher's theory of forms, assuming that he did not accept the ontologism of ideas.

## Final thoughts

The attention paid by Ryle to Plato and his peculiar way of interpreting the theory of forms suggests underlining that the production of the ancient Athenian philosopher over time has constituted a solid doctrine, which the history of Western thought has faced up to, while generating different interpretations that sometimes contradict each other. Therefore, the way of reading the doctrine of the founder of the Academy starting from Middle Platonism represented by Eudorus of Alexandria (who lived during the second half of the 1<sup>st</sup> century BC) and by Apuleius of Madauros (who lived during the 2<sup>nd</sup> century AD) does not appear strange. In succession we should remember the historical and theoretical value of Neo-Platonism represented by the following: the School of Alexandria from Ammonius Saccas to Hypatia and Stephanus; the School of Rome from Plotinus to Porphyry; the Syrian School from Iamblichus to Dessippos; the School of Pergamum from Aedesius to Julian the Apostate; the School of Athens from Plutarch to Proclus; and again, in the Christian age, the School of Rome from Cornelius Labeo to Severinus Boethius. As part of this return to Platonic doctrine, particular attention was paid to Parmenides<sup>31</sup>, no longer read in a logical and dialectical key, but rather in an ontological and theological key. In this sense, it is interesting to read the first hypothesis, "If the One is" (εἰ ἓν ἔστιν), developed by Plutarch of the School of Athens who lived in the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> centuries; evidently we are in the second part of *Parmenides* and in the first hypothesis, expounded by the founder of the Eleatic school to his silent interlocutor (young Aristotle). Damascius, another representative of the School of Athens who lived during the fifth century, in the wake of Proclus' teaching, underlined that the One can be neither known nor defined; the One, in itself "ineffable" (ἀπόρητον), is taken from the assertion of the first hypothesis "If one is, nothing can be said about it" expounded by the head of Elea in the *Parmenides* (137c-142a). In this regard, historical memory leads us to recall the arguments of Basil of Caesarea (the Cappadocian Father, who lived during the 4<sup>th</sup> century), who, in addition to Parmenides' concept of the unity of being, takes up the concept of "thinking on thinking" (νόησις νοήσεως) expounded by Aristotle in the twelfth book of *Metaphysics* (XII, 9, 1074 30).

By assuming the Platonic doctrine, centred on the theory of forms, we could rewrite a peculiar and original history of Western thought, down to the contemporary age. The return to Kant's critical philosophy, and with it Plato's theory of ideas at the Baden School and the Marburg School, dates back to the second half of the 19<sup>th</sup> century. At the University of Heidelberg, above all, Wilhelm Windelband and Heinrich Rickert carried out their rereading of Kant's criticism on the basis of the concept of "value", according to which Plato's ideas, correlated with Kant's moral principles, would also have an ethical value. By contrast, within the Marburg School, Hermann Cohen and Paul Natorp interpreted Kantian categories and Platonic ideas as logical functions of thought. Natorp's monograph

31 Cf. Barbanti and Romano 2002.

(*Platos Ideenlehre*), which appeared in 1903, suggests reading *Parmenides* as confirmation of the logical-methodological interpretation of ideas, which Plato seems already to have worked out in his youthful dialogues. The interpretation offered by Natorp suggests remembering the third hypothesis which, in the second part of *Parmenides*, is focused on the correlation between the first and second hypotheses. In this part of the dialogue it is seen that, if the One is, everything about it can be affirmed and denied simultaneously (155 e-157 b); this hypothesis is made possible on the basis of the dialectical method, which Plato matures by developing the concept of “Instant” (ἐξαίφνης), taken up by Hegel himself. Indeed, as can be read both in *Science of Logic* and in *Lectures on the History of Philosophy*, for the German idealist the concept of “Instant” is to be compared with the concept of “Werden”, in which there are two opposing theses, relating to the concepts of “being” and “non-being”. Therefore Plato, taking up Zeno’s third aporia on movement, underlines through the mouth of the character Parmenides that “this curious nature which we call the moment lying between rest and motion, not being in any time; and into this and out of this what is in motion changes into rest, and what is at rest into motion” (*Parmenides*, 156 d – e).

In Ryle’s arguments we do not find adequate attention paid to the so-called third hypothesis of *Parmenides*, which among other things is to be correlated with the five “Greatest Kinds” (μέγιστα γένη): “Being” (ὄν), “Sameness” (αὐτόν), “Otherness” (ἕτερον), “Rest” (στάσις) and “Motion” (κίνησις). The duality of “Sameness” and “Otherness” represents the theory of the opposites of dialectics, which from Plato goes down to Hegel in all the problematic nature that derives from Zeno’s aporias on movement. Evidently this type of interpretation, which rests on the centrality of *Parmenides* within Plato’s production, is not the only one that we can find on a historiographical level. For example, Paul Natorp’s logical-methodological interpretation<sup>32</sup>, which we find very convincing, must be compared with that of Auguste Diès, for whom the dialogues of Plato’s maturity (*Parmenides*, *Theaetetus* and *Sophist*) denote the metaphysical dimension<sup>33</sup> of the theory of ideas, as found in the subtitle of *Parmenides*<sup>34</sup> (περὶ ἰδεῶν, *On Ideas*). We therefore understand that Francis Macdonald Cornford examined *Theaetetus* and *Sophist* in relation to the problem of knowledge<sup>35</sup> and *Parmenides* in relation to the complex theory of ideas<sup>36</sup> related to the doctrine of the founder of the school of Elea. As regards *Parmenides* (with particular reference to the second part of the dialogue), the concept of unity remains central, taken in its dimension, not only theoretical and logical, but also practical and ethical, as can be found in *Philebus*, placed in relation to *Republic*. Specifically, *Philebus* completes the happy season of dialectical dialogues on the level of ethics and the concept of one defined between the limit and the illimitable, given that the concept of unity becomes

32 Cf. Natorp 1903.

33 Cf. Diès 1972.

34 Cf. Apelt 1879, 51-54.

35 Cf. Cornford 1935.

36 Cf. Cornford 1939.

the foundation of ideas-numbers in relation to what is *bonum, ens, verum* and *unum*, as is emphasised by David Ross<sup>37</sup> in his monograph dedicated to Plato's theory of ideas. Therefore we should not stop at reading *Parmenides*, *Theaetetus* and *Sophist*, but continue the analysis of Platonic doctrine with the last dialogues, from *Philebus* down to *Critias*, *Timaeus* and *Laws*. Specifically, we should keep in mind the author's biography alongside his production, especially when we are in the presence of a philosopher with a problematic level like Plato<sup>38</sup>.

By examining Plato's theory of forms, as suggested by Gilbert Ryle, we find confirmation of the foundation of the Athenian philosopher's production, such as to represent a wide-ranging current of thought within European and international culture. Whichever interpretation one wishes to adhere to, certainly Platonic doctrine over time has taken on the character of a current of thought, to the point of recognizing that it is a precious piece of the rich mosaic of humanistic culture. The charm of the theory of ideas (i.e. of forms) derives from the fact that Plato did not dedicate a specific work to this central part of his thought; however, he dealt with it throughout his entire production. From the youthful dialogues to those of his maturity and old age, the theory of ideas is the backdrop to the theoretical philosophy and practical philosophy of his speculative model. Within Plato's production, the dialogue dedicated to the founder of the school of Elea stands out and looms up; of all the dialogues, *Parmenides* remains the most problematic and the most original. Therefore we can recognize our debt to Gilbert Ryle, a careful reader of Plato's doctrine of forms, headed by the dialectical dialogues (*Parmenides*, *Theaetetus* and *Sophist*), above all *Parmenides*. In this way the keyword "ontology" takes on a new guise, if it is correlated with a philosophy seen as the art of dialectics in all the problematic nature of the act of thinking.

## References

- Allen, Reginald Edward, ed. 1965. *Studies in Plato's Metaphysics*. Vol. 2. London and New York: Routledge.
- Apelt, Otto. 1879. *Untersuchungen über den Parmenides des Plato*, Weimar: Hof-Buchdruckerei.
- Aristotle. 1924. *Metaphysics*, edited by W. D. Ross. Vol. I. Oxford: Clarendon.  
———. 1957. *On the Soul*, translated by W. S. Hett. London: Harvard University Press.
- Baeumker, Clemens. 1879, "Über den Sophystes Polixenos", *Rheinisches Museum XXXIV*: 64-83.
- Barbanti, Maria and Romano, Francesco, ed. 2002. *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione, Atti del III Colloquio Internazionale di Ricerca sul Neoplatonismo, Università degli Studi di Catania, 31 maggio – 2 giugno 2001*. CUECM: Catania.
- Cantor, Georg. 1895; 1897. "Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre", *Mathematische Annalen* 46: 481-512; 49: 207-246.

37 Cf. Ross 1951.

38 Cf. Taylor 1949.

- Cornford, Francis Macdonald. 1935. *Plato's Theory of Knowledge*, London: Routledge.  
 ———. 1939. *Plato and Parmenides*, New York: The Liberal Arts Press.
- Diès, Auguste. 1972. *Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire*, Paris: Les Belles Lettres.
- Lugarini, Leo. 1954. "L'argomento del 'terzo uomo' e la critica di Aristotele a Platone", *Acme* VII: 3-72.
- Natorp, Paul. *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Verlag der Dürr'schen Buchhandlung: Leipzig.
- Parmenides of Elea. 1984. *Fragments*, a text and translation with an introduction by David Gallopp. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Ross, William David. 1951. *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon Press.
- Russell, Bertrand. 1905. "On Denoting", *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, 14, n. 56, 479-493.
- Ryle, Gilbert. 1939a. "Plato's Parmenides", *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy* XLVIII: 129-151; also in Allen, Reginald Edward (edited by). 1965. *Studies in Plato's Metaphysics*, 104-140. Vol. 2. London and New York: Routledge. Then published in Ryle, Gilbert. 1971. *Collected Papers*. Vol. I (*Critical Essays*), 1-46. London and New York: Routledge.
- . 1939b. "Review of F.M. Cornford: 'Plato and Parmenides'", *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy* XLVIII: 536-543. Then published in Ryle, Gilbert. 1971. *Collected Papers*, Vol. I (*Critical Essays*), 47-56. London and New York: Routledge.
- . 1960. "Letters and Syllables in Plato", *The Philosophical Review* LXIX: 431-451. Then published in Ryle, Gilbert. 1971. *Collected Papers*, Vol. I (*Critical Essays*), 57-75. London and New York: Routledge.
- . 1962. *A Rational Animal*, University of London: The Athlone Press.
- . 1965a. "Dialectic in the Academy" in *New Essays on Plato and Aristotle*, edited by R. Bambrough, 36-98. London: Routledge and Kegan Paul. Then published with the title *The Academy and Dialectic*, in Ryle, Gilbert. 1971. *Collected Papers*, Vol. I (*Critical Essays*), 94-121. London and New York: Routledge.
- . 1965b. "Plato's Parmenides, Afterword" in in Allen, Reginald Edward (edited by). 1965. *Studies in Plato's Metaphysics*, 138-140. Vol. 2. London and New York: Routledge.
- . 1965c. "The 'Timaeus Locrus'", *Phronesis* X: 174-190. Then published in Ryle, Gilbert. 1971. *Collected Papers*, Vol. I (*Critical Essays*), 76-93. London and New York: Routledge.
- . 1966a. *Dilemmas*. Cambridge: University Press.
- . 1966b. *Plato's Progress*. Cambridge: University Press.
- . 1967. "Plato" in *The Encyclopaedia of Philosophy*, 314-333. Vol. VI, London and New York: Macmillan and Free Press.
- . 1968. "Dialectic in Academy" in *Aristotle on dialectic: the Topics*, edited by Gwilym Ellis Lane Owen, *Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, 69-79. Oxford: Clarendon Press. Then published in Ryle, Gilbert. 1971. *Collected Papers*, Vol. I (*Critical Essays*), 122-131. London and New York: Routledge.
- . 1970. "Autobiographical" in O.P. Wood and G. Pitcher (edited by), *Ryle*, 1-15. London: Macmillan.
- . 1971a. *Collected Papers*, Vol. 1 (*Critical Essays*). London and New York: Routledge.
- . 1971b. *Collected Papers*, Vol. 2 (*Collected Essays 1929-1968*). London and New York: Routledge.
- . 2000. *The Concept of Mind*. London: Penguin Books.
- Taylor, Alfred Edward. 1949. *Plato. The Man and his Work*. London: Methuen & Co.



*Maria Laura Giacobello*

## **L'alleanza dei saperi nella biologia umanistica di Van Rensselaer Potter**

**ABSTRACT:** *Van Potter's humanistic biology is an exemplary case of the alliance of knowledge, consistent with the idea of the complexity theorist Edgar Morin, who calls for a paradigmatic revolution in thought. It is now necessary to take a complex and interdisciplinary focus capable of grasping the fundamental and global current problems and bridging scientific and humanistic disciplines. A different epistemological basis for ethics must be attempted, starting from the awareness of the real condition of the human being, as deeply rooted in the ecosystem, in order to mature a biological wisdom capable of stemming the effects of dangerous knowledge. Bioethics, therefore, aims to combine biological facts and human values.*

**KEYWORDS:** *Van Potter; Edgar Morin; Bioethics; Complexity; Interdisciplinarity.*

*Un'intelligenza incapace di comprendere il contesto e il complesso planetario rende ciechi, incoscienti e irresponsabili.<sup>1</sup>*

### **Pensare i problemi prioritari della nostra epoca: dall'iperspecialismo alla conoscenza pertinente**

La biologia umanistica di Van Rensselaer Potter costituisce un caso esemplare di come l'alleanza fra saperi possa efficacemente dischiudere nuove vie di accesso al significato, in accordo con le riflessioni sviluppate da Edgar Morin su questo tema. Tra i più emblematici protagonisti della svolta metodologica dal riduzionismo alla complessità<sup>2</sup>, Morin, in effetti, ha tradotto la sfida della complessità<sup>3</sup> in una vera e propria battaglia contro lo specialismo. Dal canto suo, Potter è alla ricerca di un *nuovo tipo di etica* che, a suo parere, potrebbe essere qualificata *etica*

1 Morin 2000, 7.

2 Sul percorso dal riduzionismo alla complessità cf. Prigogine e Stengers 1999; Capra 2004; Capra 2006; Capra 2008; Gembillo 2008; Giordano 2021; Bocchi e Ceruti 2007; De Toni e Comello 2005; De Toni e Comello 2007.

3 Cf. Morin 2011.

*interdisciplinare*, “definendo come interdisciplinare la speciale unione tra scienze e materie umanistiche”: il termine “viene tuttavia rifiutato, perché il significato non è del tutto auto-evidente”<sup>4</sup>.

Per comprendere pienamente l’orizzonte teorico nel quale si iscrive la proposta di Potter, vale la pena tratteggiare rapidamente i termini della rivoluzione cognitiva<sup>5</sup> promossa da Morin nell’ambito della teoria della complessità. Evocando l’immagine della rete, in sostituzione di quella dell’edificio, nella metafora della conoscenza<sup>6</sup>, il pensiero *complesso* si configura come il luogo teorico privilegiato per resistere alla barbarie del riduzionismo, che insegna a separare le parti dal tutto, disarticolando i saperi fino alla deriva dell’iper-specialismo disciplinare<sup>7</sup>.

Si tratta, in sintesi, di problematizzare le conseguenze estreme veicolate dall’affermazione incondizionata, nella cultura occidentale, del paradigma di semplificazione, con il suo modello di ragione astratto<sup>8</sup>, che favorisce “la separazione a scapito dell’interconnessione, l’analisi a scapito della sintesi”<sup>9</sup> e introduce una mentalità portata a parcellizzare le conoscenze. L’esito del percorso intrapreso sulla via dell’epistemologia meccanicistica, ancora dominante, è stato quell’atteggiamento mentale che ha portato al divorzio fra le due culture<sup>10</sup>, scientifica e umanistica e, accordando la sua preferenza alla divisione piuttosto che alla congiunzione<sup>11</sup>, ha progressivamente condotto all’istituzione delle rigide barriere disciplinari e alla nuova patologia del sapere: *l’ignoranza dell’intelligenza cieca*<sup>12</sup>.

4 Potter 2000, 42.

5 La realizzazione di un’efficace riforma di tipo paradigmatico del pensiero e dell’insegnamento è il progetto a cui Morin dedica gran parte del suo impegno. L’attenzione che tributa ai temi dell’educazione si è concretizzata in quella che egli stesso definisce la “trilogia pedagogica”: cf. Morin 1999; Morin 2000; Morin 2001a; per un’ulteriore tappa del suo progetto di riforma cf. Morin 2015a.

6 Cf. Capra 2006, 51.

7 Cf. Giordano 2006, 133-174.

8 Il paradigma della scienza classica affonda le sue radici in epoca moderna, quando i primi architetti della meccanica classica avviano quel percorso che, passando per l’affermazione del metodo di analisi cartesiano, si compie con la rivoluzione scientifica newtoniana-galileiana. Il riferimento è in particolare al *Discorso sul metodo* di Cartesio. Cf. Descartes 2009. Su questi temi si veda Husserl 2008.

9 Morin 2000, 19.

10 Nel XX secolo l’opposizione tra scienze della natura e scienze dello spirito, nata come problema di “fondazione” epistemologica, si specifica nella distinzione tra le “due culture”, accentuando le differenze non solo di statuto epistemologico, ma anche di modalità di comunicazione. Cf. Snow 1964.

11 Mentre Cartesio creava “il metodo del pensiero analitico, che consiste nel dividere in pezzi i fenomeni complessi per comprendere il comportamento del tutto a partire dalle proprietà delle sue parti”, a sua volta, Galileo bandiva “la qualità dalla scienza, restringendo quest’ultima allo studio dei fenomeni che potevano essere misurati e quantificati”; la grandiosa sintesi della meccanica newtoniana consolidava, poi, il dogmatismo meccanicistico, che codifica la metodologia riduzionista astraente, con l’ordine esplicito di ridurre il complesso al semplice. Cf. Capra 2006, 29-30.

12 Cf. Morin 1993, 5.

Pertanto, spiega in breve Morin,

noi viviamo sotto il dominio dei principi di disgiunzione, di riduzione e di astrazione, il cui insieme costituisce ciò che io chiamo “il paradigma di semplificazione”. Cartesio ha formulato questo paradigma principe dell'Occidente disgiungendo il soggetto pensante (*ego cogitans*) dalla cosa stessa (*res extensa*), ovvero la filosofia e la scienza, e ponendo come principio di verità le idee “chiare e distinte”, ovvero il pensiero disgiuntivo stesso. Questo paradigma, che controlla l'avventura del pensiero occidentale dal XVII secolo, ha indubbiamente consentito gli enormi progressi della conoscenza scientifica e della riflessione filosofica; le sue nocive conseguenze estreme incominciano a rilevarsi solo nel XX secolo.<sup>13</sup>

Ed è, in effetti, proprio la straordinaria accelerazione dei cambiamenti introdotti dall'incalzare del progresso tecno-scientifico cui assistiamo nell'epoca dell'Antropocene<sup>14</sup>, a tradire infine l'inadeguatezza dell'immagine meccanicistica del mondo, in quanto totalmente astratta ed estranea alle reali dinamiche dell'esistenza. La trama della vita resta invisibile allo sguardo ristretto del pensiero calcolante e strumentale, che procede individuando cesure laddove la realtà manifesta continuità: questa *scuola del lutto*<sup>15</sup>, che oscura la vita reale nel buio dell'inesauribile compartimentazione disciplinare, adotta una logica dicotomica che ratifica la tradizionale contrapposizione fra soggetto e oggetto, uomo e ambiente, sancendo un atteggiamento manipolatorio nei confronti della natura reificata. Così, il paradigma gnoseologico meccanicistico isola l'essere umano dal contesto, compromettendo la consapevolezza della sua appartenenza al più vasto ecosistema e del posto che occupa all'interno dello stesso.

Man mano che i problemi incombenti diventano sempre più articolati, trasversali, globali, planetari, il metodo riduzionista, che insegna a decontestualizzare, scomporre e disperdere i saperi, si rivela in tutta la sua insufficienza cognitiva<sup>16</sup>. Infatti, mentre “i lumi della Ragione sembrano respingere miti e tenebre nei

13 Morin 1993, 7.

14 Questo è il termine con cui la comunità scientifica discute dell'epoca attuale, ovvero l'era geologica contraddistinta dalla preponderanza dell'impatto globale dell'attività umana sull'ecosistema terrestre, in cui l'uomo rimodella la Terra e i suoi sistemi. Sul dibattito sulle origini dell'Antropocene all'interno della comunità scientifica internazionale, cf. Lewis e Maslin 2019.

15 Cf. Morin, 2001b, 7 ss. Morin definisce *scuola del lutto* l'organizzazione attuale della conoscenza, che insegna la semplificazione, la frammentazione e la specializzazione delle conoscenze: ciò comporta la rinuncia alla vera conoscenza, quella pertinente alla situazione, che insegna, innanzitutto, a contestualizzare e a globalizzare.

16 Secondo Benedetto Croce, “una scuola, che fosse semplice cultura delle attitudini individuali, sarebbe addestramento e non educazione, fabbrica di utensili, non vivaio di attività spirituali e creatrici. Il vero specialismo è l'universalismo, e il vero universalismo lo specialismo: l'universale non opera se non specificandosi, ma la specificazione non è davvero tale se non contiene in sé l'universalità. Scissi i due termini, che sono per natura indivisibili, si ha o lo sterile generalizzare o lo stupido particolareggiare, e in quest'ultimo verso hanno peccato i tempi nostri, come altri tempi nel verso opposto”. Croce 1996, 173-174.

bassifondi dello spirito [...] ovunque, errore, ignoranza, cecità, progrediscono di pari passo con le nostre conoscenze”<sup>17</sup>.

Per Morin, in definitiva, la conoscenza specializzata costituisce una forma particolare di astrazione, poiché “as-trae” un oggetto dal suo contesto, per inserirlo in un settore disciplinare le cui frontiere “spezzano arbitrariamente la sistematicità (la relazione di una parte con il tutto) e la multidimensionalità dei fenomeni”<sup>18</sup>. L’esito dell’exasperata compartimentazione delle conoscenze è una pericolosa *infermità cognitiva*<sup>19</sup>, a causa della quale “i grandi problemi umani scompaiono a vantaggio dei problemi tecnici particolari”<sup>20</sup>: l’incapacità di organizzare il sapere genera l’atrofia della disposizione mentale a contestualizzare e globalizzare e ci consegna alla verità di un’intelligenza miope che frantuma il complesso del mondo in frammenti isolati, fraziona i problemi e smembra l’umano. Bisogna, allora, “promuovere una conoscenza capace di cogliere i problemi globali e fondamentali per inscrivere in essi le conoscenze parziali e locali”<sup>21</sup>: il XX secolo ha infatti prodotto un’eccezionale insensibilità verso i temi complessi.

In uno dei suoi testi più noti dedicati alla riforma paradigmatica dell’insegnamento e del pensiero, Edgar Morin, citando Montaigne<sup>22</sup>, spiega la differenza fra “una testa ben piena”, nella quale il sapere va ammuccchiandosi senza alcun criterio di organizzazione capace di conferirgli un significato, e “una testa ben fatta”, cioè dotata, in generale, di un’attitudine a trattare i problemi mediante principi organizzatori, che permettano di collegare i saperi e di dar loro senso. Ovvero, una testa ben fatta è una testa “atta a organizzare le conoscenze così da evitare la loro sterile accumulazione”<sup>23</sup>. Si tratta, allora, per Morin, di riattivare e valorizzare quella che considera la nostra propensione a organizzare la conoscenza e i saperi, poiché “le conoscenze frammentate servono solo per utilizzazioni tecniche”<sup>24</sup>: non possono coniugarsi tra di loro e alimentare un pensiero idoneo ad apprendere la reale condizione umana, il suo profondo radicamento nella Terra, per affrontare le grandi sfide del nostro tempo. Così, mentre “sempre di più, la gigantesca proliferazione di conoscenza sfugge al controllo umano”, noi oggi “non riusciamo a integrare le nostre conoscenze per indirizzare le nostre vite”<sup>25</sup>.

Nel medesimo perimetro concettuale descritto da Morin, Van Rensselaer Potter matura l’esigenza di riflettere sullo stato della conoscenza umana nell’era della civiltà tecnologica, incapace di esprimere un pensiero che sappia cogliere il

17 Morin 1993, 5.

18 Morin 2001a, 41-42.

19 Cf. Morin 2001a, 35.

20 Morin 2001a, 43.

21 Morin 2001a, 12.

22 Si fa qui riferimento alle celebri parole con le quali Michel de Montaigne, nel capitolo XXVI del libro I dei *Saggi*, intitolato *Dell’educazione dei Fanciulli*, consiglia a Diane de Foix, Contessa di Gurson, di avvalersi, per la formazione del futuro figlio, di un precettore dalla testa ben fatta, piuttosto che ben piena. Cf. Montaigne 2014, 219-220.

23 Morin 2000, 18.

24 Morin 2000, 9.

25 Morin 2000, 9.

contesto, il globale e l'essenziale, idoneo a identificare i problemi fondamentali dell'umanità nella loro portata planetaria. Il suo scopo, pertanto, è quello di istituire una *conoscenza della conoscenza* che, abbattendo il mito della neutralità etica della scienza<sup>26</sup>, possa armonizzare lo sviluppo dei vari rami del sapere, per restituirci una *scienza della sopravvivenza* volta a preservare la specie umana nel futuro e a migliorare la qualità della vita dell'intero ecosistema<sup>27</sup>, ovvero una *scienza con coscienza*<sup>28</sup>. Così, l'oncologo e biochimico statunitense di origine olandese, negli anni Settanta del XX secolo, fonda un settore di studi interdisciplinare chiamato bioetica<sup>29</sup>, con un'evidente vocazione globale, grazie a quella che egli stesso definisce un'intuizione improvvisa<sup>30</sup>. All'inizio del primo capitolo di *Bioetica ponte verso il futuro*, Potter dunque esordisce:

L'umanità ha urgentemente bisogno di una nuova saggezza che dia “la conoscenza di come usare la conoscenza” per la sopravvivenza dell'uomo e per il miglioramento della qualità della vita. Questo concetto di saggezza come guida per l'azione – la conoscenza di come usare la conoscenza per il bene sociale – potrebbe esser chiamato *Scienza della sopravvivenza*, sicuramente il prerequisito per il miglioramento della qualità di vita. Sono dell'idea che la scienza della sopravvivenza debba essere fondata sulla scienza della biologia ed allargata oltre i tradizionali limiti per includere gli elementi più essenziali delle scienze sociali ed umanistiche con enfasi sulla filosofia in senso stretto, intesa come “amore per la saggezza”. Una scienza della sopravvivenza deve essere più che una sola scienza, ed io pertanto propongo il termine *bioetica* per enfatizzare i due elementi più importanti per conquistare la nuova saggezza, di cui abbiamo tanto disperato bisogno: la conoscenza biologica e i valori umani.<sup>31</sup>

Potter è evidentemente animato dal sentimento della necessità di conseguire una visione più ampia, per superare lo sguardo mutilante del pensiero Moderno, che oscura la vita reale perdendone il senso nel labirinto delle conoscenze settoriali. In definitiva, l'ontologia della Modernità occidentale<sup>32</sup>, che postula la scissione fra un essere umano – *soggetto* – e un mondo – *oggetto* – da conoscere e manipolare con la padronanza della ragione matematica, ha decretato la progressiva riduzione del campo di senso della realtà. Così, nell'epoca in cui sembra aver realizzato il

26 Cf. Cotroneo 2012, 9-10.

27 Sulla necessità di elaborare un'etica volta preservare l'umana sopravvivenza ripensando il concetto di responsabilità, cf. Cuozzo 2020.

28 Cf. Morin 1988a.

29 La reale identità dell'idea di bioetica è stata in parte compromessa dal riduzionismo cui è andato rapidamente incontro il neologismo, che ha marginalizzato il *focus* della prospettiva globale, incentrata sulla promozione di una migliore qualità della vita nell'intero ecosistema, a vantaggio della prevalente considerazione dell'ambito dei problemi della salute e della medicina umana. Sulla controversa origine della bioetica cf. Russo 1995, 7-99. Per una prospettiva *complessa* della bioetica, cf. Paolozzi 2009.

30 Cf. Potter 1975; Whitehouse 2001.

31 Potter 2000, 39. In realtà il termine bioetica viene usato da Potter per la prima volta nell'articolo *Bioethics: The science of survival*, che diventerà poi anche il primo dei tredici capitoli del celebre libro del 1971: cf. Potter 1970.

32 Cf. Benasayag e Cohen 2022, 18.

sogno del totale asservimento della natura<sup>33</sup>, la specie umana rischia piuttosto di soccombere, vittima della sua corsa maldestra verso l'estinzione, accelerata da una incauta interferenza nell'evoluzione della vita<sup>34</sup>. Secondo Potter gli esseri umani potrebbero, invece, rivelarsi gli unici finora in grado di intendere e orientare i meccanismi dell'adattamento, cioè comprendere ed evitare ciò che egli definisce il *fatal flaw* dell'evoluzione: il meccanismo biologico che porta una specie che abbia raggiunto un elevato grado di adattamento all'ambiente all'incapacità di formulare previsioni a lungo termine, esponendola al rischio di una rapida estinzione, come si è già verificato in passato<sup>35</sup>.

Alienandosi dal contesto cui appartiene, immaginandosi dominatore piuttosto che concittadino nella natura<sup>36</sup>, l'essere umano ha tuttavia determinato, adesso, uno stato di emergenza che impone all'etica di confrontarsi, innanzitutto, con l'incertezza incombente sulla possibilità stessa di un futuro: la minaccia di disintegrare l'eco-organizzazione, veicolata dal potere insito nella sua conoscenza, si trasforma infatti nel pericolo principale per la sua sopravvivenza.

E, in effetti, la bioetica globale intercetta proprio quell'esigenza impellente di interdisciplinarietà alimentata dall'insufficienza cognitiva decretata dall'imperversare dello specialismo dei saperi: i problemi emergenti dalla crescente complessificazione della realtà esigono un metodo capace di valorizzare il potere delle connessioni, all'insegna di quella che Morin ha definito la *decima epistemologica o transdisciplinare*<sup>37</sup>, con lo scopo di ripristinare il collegamento tra le diverse conoscenze. Secondo Potter, infatti, l'approccio specialistico è costitutivamente inidoneo a comprendere che vi sono problemi che attualmente prevalgono su tutti gli altri, quando pensiamo alla "scienza e al futuro dell'uomo", quelli che lo scienziato definisce i *problemi prioritari del nostro tempo*<sup>38</sup>:

Questi problemi si chiamano popolazione, pace, inquinamento, povertà, politica e progresso. Dobbiamo renderci conto che per via di vari cambiamenti globali, i primi cinque punti possono essere una questione di sopravvivenza, e che la sopravvivenza sia necessaria per il progresso. Di fatto, noi abbiamo fatto proprio l'opposto. Abbia-

33 Su come l'essere umano, diventando l'iper-parassita del mondo, vada incrementando, al contempo, la sua dipendenza dallo stesso, non potendo in alcun modo sottrarsi alle leggi dell'ecologia, cf. Morin 1988a, 100 ss.

34 Cf. Pessina 1999.

35 Cf. Potter 1988, 7; Potter 1990.

36 Cf. Leopold 1949.

37 Si tratterebbe di istituire in tutte le Università "una decima epistemologica o transdisciplinare, che preleverebbe il 10% del tempo dei corsi per un insegnamento comune che verta sui presupposti dei differenti saperi e sulle possibilità di farli comunicare [...]. La decima consentirebbe di elaborare i dispositivi che permettano la comunicazione tra le scienze antroposociali e le scienze della natura". Morin 2000, 87-88.

38 Su questo tema, si vedano le considerazioni di Henk ten Have, tra i massimi esperti mondiali della bioetica globale, che in un testo del 2016 valorizza specificamente la prospettiva introdotta da Van Potter: secondo ten Have i problemi prioritari del nostro tempo possono dunque riassumersi in quelle che definisce le *sei P* di Potter. Cf. ten Have 2020, 28.

mo messo a fuoco la nostra attenzione sul “progresso” in termini di beni materiali e conquiste tecnologiche come se fossero dei fini in se stessi.<sup>39</sup>

Pertanto, secondo lo scienziato, è tempo adesso di percorrere a ritroso il cammino che ha portato alla atrofizzazione della comprensione e alla perdita della visione a lungo termine. Con queste parole Potter annuncia la sua intenzione di incamminarsi sul *ponte verso il futuro*, a partire dalle più alte vette della specializzazione scientifica:

Io cominciai come chimico, poi scelsi biochimica, poi biochimica del cancro, poi biochimica di un tipo di cancro, ed attualmente mi interesso di particolari aspetti di quella biochimica. Soltanto recentemente – negli ultimi 10 anni – ho avuto il tempo di guardarmi intorno e di rendermi conto che vi sono problemi più importanti della ricerca sul cancro, e che, se le migliori menti del mondo non si impegnano, non avrà importanza se la vita media dell'uomo raggiungerà i 68, o 78 o 58 anni.<sup>40</sup>

Professore di oncologia presso il *McArdle Laboratory for Cancer Research* dell'Università del Wisconsin, a Madison, e studioso di fama internazionale, Van Potter si è impegnato per tutta la sua carriera scientifica nella ricerca sul cancro, ma proprio il quotidiano confronto con la sofferenza e la malattia genera in lui la consapevolezza che l'obiettivo di debellare il cancro è una prospettiva ancora molto lontana dall'orizzonte dell'uomo, malgrado gli straordinari progressi della medicina occidentale. In qualità di oncologo, matura, quindi, una grande frustrazione per l'imperversare del flagello di questa malattia. Nonostante la gratificante carriera e la diffusa stima guadagnata come ricercatore nel campo oncologico<sup>41</sup>, Potter non si accontenta, dunque, di esaurire la sua esperienza esistenziale nell'ambito esclusivo della ricerca medica, ma, attento alle suggestioni provenienti da ogni settore della conoscenza della realtà, sceglie di spingersi oltre, travalicando la comoda autoreferenzialità e la neutralità etica proclamata dalla scienza tradizionalmente accreditata. La sua esperienza personale lo convince fermamente della necessità di uscire dal laboratorio, per *guardarsi intorno* e affrontare la complessità dei fatti della vita, in quanto intessuti nella trama dell'esistenza globale<sup>42</sup>. In tal modo riesce a cogliere la connessione fra il male dell'uomo e il male della terra, fra lo sviluppo del cancro e gli squilibri dell'ecosistema. Mentre, da una parte, una scienza delirante si affanna a inseguire il sogno dell'immortalità, perfezionando tecniche sempre più sofisticate per perpetrare la vita di singoli individui privilegiati, dall'altra parte l'ottusa accelerazione dei progressi tecno-scientifici travolge la salute del pianeta tutto, violando una natura considerata mera risorsa spendibile a piacimento.

39 Potter 2000, 183.

40 Potter 2000, 182.

41 Il suo significativo apporto nella ricerca sul cancro si specifica nello studio degli agenti che bloccano specifici metabolismi. A tal proposito, James Trosko fa riferimento all'importante contributo offerto da Van Potter “nella comprensione della natura del processo cancerogeno, sia nel senso tradizionale, sia in un nuovo senso olistico”: cf. Trosko 2002, 86. Cf. Potter 1978.

42 Cf. Potter 2000, 213; Gensabella Furnari 2000a.

Peraltro, l'ambito della ricerca sul cancro costituisce, a parere di Potter, un'esemplare testimonianza dell'esigenza di interdisciplinarietà e di collaborazione tra i diversi rami del sapere, tanto che difficilmente qualcuno che operi in un tale settore possa meramente qualificarsi un oncologo:

La bioetica dell'umiltà con responsabilità è più che mai appropriata nell'esperienza di vita dell'oncologo, perché una moltitudine di discipline si fa carico del problema del cancro. *L'American Association for Cancer Research* è in effetti una federazione libera di specialisti che condividono un problema interdisciplinare di dimensioni epiche. L'oncologia è il termine più ampio possibile che possiamo utilizzare per riferirci complessivamente a ciò che facciamo, ma in realtà nessuno di noi è un oncologo; l'oncologia è uno dei problemi più interdisciplinari in ambito scolastico o medico.<sup>43</sup>

L'adozione di uno sguardo sistemico<sup>44</sup>, come quello proposto da Potter, ci restituisce un'immagine della realtà che corrisponde al principio ecologico dell'interconnessione di ogni cosa<sup>45</sup>: dalla necessità di contestualizzare ogni problema discende quindi l'esigenza di riposizionare le questioni relative ai singoli individui nel più ampio orizzonte di significato abbracciato dall'interesse della specie umana, la cui condizione va ricontestualizzata nell'ottica del benessere dell'ecosistema. Nella visione globale, insomma, interviene una riconfigurazione strategica dei diversi interessi.

Potter si trova ad accogliere, allora, proprio quella sollecitazione di cui recentemente si è fatto latore Morin, che invita a *ecologizzare* le discipline, promuovendo un pensiero capace di considerare ogni conoscenza in una relazione di inseparabilità con il suo ambiente, per "tener conto di tutto ciò che vi è di contestuale, ivi comprese le condizioni culturali e sociali"<sup>46</sup>.

### **Dall'asimmetria fra saggezza e conoscenza al ponte fra le due culture**

La riduzione del complesso al semplice, con la compartimentazione disciplinare, genera, da un lato, la *regressione della conoscenza*: così, i grandi problemi esistenziali si dissolvono nella insignificanza dei problemi tecnici, mentre l'insieme delle discipline si traduce in un *puzzle inintelligibile*<sup>47</sup>; dall'altro lato, tende anche a sancire l'irresponsabilità verso tutto ciò che esula dallo stretto dominio di competenza specialistica, poiché "l'indebolimento della percezione del globale conduce all'indebolimento della responsabilità (in quanto ciascuno tende a essere

43 Potter 1975, 2304.

44 L'approccio sistemico alla conoscenza, introdotto dal biologo teorico Ludwig von Bertalanffy intorno alla metà del XX secolo, rompendo l'isolamento astratto dei fenomeni, consegna le parti al tutto e l'uomo alla Terra. Cf. Bertalanffy 2010.

45 Secondo Morin l'ecologia è la *prima scienza nuova*, in quanto costitutivamente sistemica, poiché insegna a pensare la relazione. Cf. E. Morin 1988b, 126; Valera 2015.

46 Morin 2000, 123.

47 Cf. Morin 2001a, 43.



responsabile solo del suo compito specializzato), nonché all'indebolimento della solidarietà (in quanto ciascuno non sente più il legame con i concittadini)<sup>48</sup>. Non soltanto, quindi, lo specialismo, compromettendo la visione di insieme, impedisce alle menti intrappolate nell'angustia delle singole discipline di "apprendere le solidarietà che uniscono le conoscenze tra di loro"<sup>49</sup>, ma offusca anche la coscienza della responsabilità, in quanto "l'incapacità di vedere il tutto, di legarsi al tutto, desolidarizza e irresponsabilizza"<sup>50</sup>.

Il riduzionismo del paradigma scientifico classico, pertanto, corrode l'etica alle sue fonti, ovvero la solidarietà e la responsabilità<sup>51</sup>, che risultano frantumate da un approccio volto a decontestualizzare e astrarre. In definitiva, l'atomizzazione del sapere emargina l'individuo in un settore compartimentato, circoscrivendone la responsabilità.

Diversamente dal pensiero moderno, che si è fondato sulla disgiunzione fra giudizi di fatto e giudizi di valore, il pensiero della complessità esige piuttosto "la sinergia delle due coscienze: la coscienza intellettuale e la coscienza morale"<sup>52</sup>. È dunque necessario attivare "la comunicazione tra conoscenza ed etica", poiché se, da una parte, "il principio di coscienza (intellettuale) deve illuminare il principio di coscienza (morale)"<sup>53</sup> – in quanto l'etica ha bisogno di pensare bene la situazione, non può fare a meno del lavoro propriamente intellettuale – a sua volta, e reciprocamente, anche "l'intelligenza è un'illuminazione che ha bisogno di essere illuminata dalla morale"<sup>54</sup>, per non cedere al delirio del razionalismo puro<sup>55</sup>.

Come evidenza bene l'analisi di Morin, dalla dispersione dei saperi introdotta dall'approccio riduzionista consegue, dunque, anche la specifica disarticolazione fra scienza ed etica<sup>56</sup>. Si tratta di una tematica altrettanto centrale nella elaborazione del pensiero di Van Potter, che enfatizza proprio la necessità che la saggezza, rimasta indietro rispetto al progresso tecno-scientifico, riacquisti lo stesso ritmo della conoscenza. E, in effetti, la separazione delle due culture si rivela fatale per entrambe: mentre priva la scienza di una guida pratica – rendendola pericolosa, in quanto sapere tecnico e frammentario che non riflette sui problemi generali e globali e diventa incapace di pensarsi<sup>57</sup> –, sottrae ogni contenuto all'etica, condannandola all'autoreferenzialità, in quanto generica riflessione sulla conoscenza e sugli interrogativi fondamentali della vita.

È peraltro il metodo stesso della conoscenza oggettiva che, separando il soggetto conoscente dall'oggetto conosciuto, emancipa il sapere dall'etica e promuove

48 Morin 2001a, 40-41. Cf. anche Morin 2005, 49 ss.

49 Morin 2005, 63.

50 Morin 2005, 51.

51 Cf. Morin 2015, 75.

52 Morin 2005, 200. Cf. Gembillo, Anselmo e Giordano 2008, 105 ss.

53 Morin 2005, 65.

54 Morin 2005, 55.

55 Sulla circolarità fra conoscenza e azione, cf. Giordano 2008.

56 Cf. Giacobello 2013.

57 Cf. Morin 2000, 10.

l'imperativo del "conoscere per conoscere"<sup>58</sup>. L'eclissi del soggetto, infatti, significa la *scomparsa* dell'uomo dal contesto<sup>59</sup>, che equivale alla cancellazione dell'opzione di conferire un senso agli eventi e di assumersi la responsabilità delle loro conseguenze. Tutto ciò determina *l'accecamento etico delle scienze*<sup>60</sup>, ovvero, come afferma Edmund Husserl, la *macchia della coscienza di sé* implicita nell'oggettivismo scientifico<sup>61</sup>.

L'etica del *conoscere per conoscere*, alla quale obbedisce la scienza moderna, è dunque cieca nei confronti delle gravi conseguenze insite nei formidabili strumenti di morte e di manipolazione introdotti dai progressi scientifici. Così, il sovrasviluppo della razionalità strumentale rischia di essere messo al servizio dei fini più immorali: "Più i problemi diventano multidimensionali, più si è incapaci di pensare la loro multidimensionalità; più progredisce la crisi, più progredisce l'incapacità di pensare la crisi; più i problemi diventano planetari, più diventano impensati. Incapace di pensare il contesto e il planetario, l'intelligenza cieca rende incoscienti e irresponsabili"<sup>62</sup>.

L'esigenza di risvegliare quel sentimento di responsabilità, di cui parla Morin, sopito dal pensiero rassicurante della neutralità etica di una scienza svincolata dal contesto della vita, è, in generale, il nucleo della riflessione bioetica: l'analisi di Potter, in particolare, si incardina proprio sull'emergenza derivante dall'avvento di una *conoscenza pericolosa*<sup>63</sup> in quanto priva di un orientamento morale. Da qui l'urgenza di affidarsi a un sapere capace di riallineare conoscenza ed etica, per opporsi all'imperativo della conoscenza fine a sé stessa.

Per questa via, Van Potter si fa in effetti interprete del disagio che attraversa già da tempo il successo dell'uomo tecnologico, alla ricerca di una possibile redenzione per il peccato rivelato dal volto oscuro della conoscenza nella recente storia dell'umanità<sup>64</sup>. Ed è l'evidente asimmetria intervenuta tra il rapido incalzare del progresso scientifico-tecnologico e l'inadeguata espansione della saggezza umana che rende centrale, nella bioetica, il tema della conoscenza *pericolosa*, in quanto ingovernabile: "Una conoscenza che si è accumulata più velocemente di quanto la saggezza riuscisse a gestire; in altre parole, una conoscenza che ha prodotto un temporaneo squilibrio lasciando indietro altri rami della conoscenza"<sup>65</sup>.

58 Morin 2005, 59.

59 Scrive Morin: "La scienza non può pensare la responsabilità: perché ci sia responsabilità è necessario che ci sia un soggetto cosciente; ora, la visione scientifica classica (deterministica e riduzionistica) elimina la coscienza, elimina il soggetto, elimina la libertà; *ergo*, la nozione di soggetto cosciente e la nozione di responsabilità non possono essere idee scientifiche". Morin 2005, 62.

60 Cf. Morin 2005, p. 63.

61 Scrive Edmund Husserl: "Tutti questi problemi derivano dall'ingenuità per cui la scienza obiettiva ritiene che ciò che essa chiama mondo obiettivo sia l'universo di tutto ciò che è, senza badare al fatto che la soggettività che produce la scienza non può venir conosciuta da nessuna scienza obiettiva". Husserl 2008, 353.

62 Morin 2001a, 43.

63 Cf. Potter 2000, 105-106.

64 Cf. Valera 2016.

65 Potter 2000, 112.

Nell'età della tecnica, infatti, l'uomo si trova ad affrontare sempre più frequentemente scenari imprevisi, decretati dalla sua incapacità di immaginare gli effetti dei prodotti di una tecnologia che sfugge al suo controllo. La questione della conoscenza pericolosa affonda poi le radici molto indietro nel tempo, poiché, come osserva Potter, "di fatto, il concetto di conoscenza pericolosa è da sempre con noi, e l'opinione pubblica ha sempre avuto una ambivalenza istintiva verso la scienza. Da quando Adamo ed Eva furono espulsi dal Paradiso per aver mangiato dall'albero della conoscenza, l'immagine popolare della scienza è stata men che santa"<sup>66</sup>.

Tuttavia, è quando la sete di conoscenza degenera in perdita totale del senso della misura che subentra il problema *del dominio del dominio della natura*. Secondo Morin, se "il limite all'etica della conoscenza era invisibile *a priori* e l'abbiamo superato senza saperlo: si tratta della frontiera oltre la quale la conoscenza apporta in sé la morte generalizzata", oggi, tuttavia, "l'albero della conoscenza scientifica rischia di crollare sotto il peso dei propri frutti, schiacciando Adamo, Eva e il malcapitato serpente"<sup>67</sup>.

Dunque, il conclamarsi di una incolmabile sproporzione fra le potenzialità del nostro sapere predittivo e quelle dell'azione tecnologica produce, infine, l'irrompere di un problema etico di straordinarie dimensioni, già implicito nel progetto baconiano di dominio della natura: a questo fa riferimento Potter quando parla del pericolo di una conoscenza ingestibile.

In definitiva, nell'era del trionfo della razionalità calcolante, l'uomo si sorprende in grave debito di saggezza: tale insufficienza etica<sup>68</sup> genera il malessere diffuso della nostra società, *ammalata di scienza, povera di saggezza*<sup>69</sup>.

Attraverso la costituzione epistemologica di un nuovo sapere pratico, che possa dar voce al riconoscimento dell'inevitabile articolazione tra i due rami della conoscenza, Potter si propone dunque di riattivare la coscienza critica della civiltà tecnologica. In *Bioetica ponte verso il futuro* possiamo a tal proposito leggere:

La conoscenza di come controllare la vita è conoscenza pericolosa, poiché è difficile da controllare, e tale conoscenza non è semplicemente dietro l'angolo, è qui. La conoscenza pericolosa non può mai essere rimessa dentro i laboratori da cui è venuta. La conoscenza pericolosa è uno dei principali problemi della società, e l'unica soluzione alla conoscenza pericolosa è una maggiore conoscenza. Dal disordine di rami non ugualmente sviluppati di conoscenza dobbiamo raggiungere una nuova forma di equilibrio.<sup>70</sup>

66 Potter 2000, 115.

67 Morin 1988a, 51.

68 La razionalità strumentale veicolata dalla Rivoluzione Scientifica lascia in eredità lo svuotamento di contenuto delle tradizionali categorie nei singoli ambiti disciplinari, all'insegna di quel processo di *disincantamento* magistralmente preso in analisi da Max Weber in molti suoi testi: cf. Weber 1989; Weber 2006.

69 Cf. Gensabella Furnari 2000b, 11.

70 Potter 2000, 99.

Ecco allora perché, secondo Potter, è urgente che l'uomo si doti di una nuova saggezza, che possa trovare radicamento in una conoscenza di come usare la conoscenza. Per ribellarsi alla tentazione derivante dalla promessa di potere insita nel frutto proibito del sapere bisogna muovere alla ricerca di una scienza della sopravvivenza, che non può che essere il frutto della declinazione di più discipline insieme, con specifica enfasi sulla biologia e sulla filosofia. In definitiva, a fronte del pericolo per la sopravvivenza stessa dell'uomo, alimentato da una conoscenza compartimentata e cieca nei confronti del globale, Potter si vede infine costretto a tentare una diversa fondazione epistemologica dell'etica, affinché possa assumere la configurazione di una *saggezza biologica*<sup>71</sup>.

La nuova consapevolezza etica, secondo Potter, si sviluppa proprio a partire dalle conoscenze biologiche. Si tratta infatti di riconoscere una moralità intrinseca alla scienza, considerata come pratica volta a incidere sulla qualità della vita in generale, piuttosto che mero esercizio di conoscenza. Lo scienziato, dunque, dovrebbe essere dotato di una speciale sensibilità, una sorta di immaginazione morale che gli consenta di prospettarsi le possibili conseguenze nefaste della sua attività di ricerca.

Nel saggio *Humilty with responsibility*, Potter delinea chiaramente l'orizzonte teorico dal quale affiora il progetto della bioetica globale, incentrato sul suo innovativo concetto di saggezza:

Sin dall'inizio, ho considerato la parola bioetica come il nome per una nuova disciplina destinata a combinare insieme scienza e filosofia. Per essere più precisi, essa costituirebbe un approccio cibernetico<sup>72</sup> all'infinita ricerca di saggezza dell'umanità, ciò che io ho definito la conoscenza di come usare la conoscenza per la sopravvivenza umana e per il miglioramento della condizione umana [...] Ci sono molti parallelismi o analogie tra evoluzione biologica e evoluzione culturale. La disciplina della bioetica deve cercare di sviluppare negli individui la comprensione e l'apprezzamento di entrambi i rami della conoscenza.<sup>73</sup>

71 Per il concetto di *biological wisdom*, Potter si dichiara debitore del biologo britannico Conrad Hal Waddington (Evesham 1905 – Edimburgo 1975), infatti afferma: “Quando ho coniato la parola ‘bioetica’, nel 1970, sono stato influenzato da C. H. Waddington [...] un uomo preoccupato della necessità di sviluppare una teoria etica alla luce della conoscenza biologica, un proposito analogo al mio”. Potter 1988, 2.

72 L'importanza di un approccio cibernetico risiede, per Potter, nella necessità di intendere la complessa interrelazione emergente nei sistemi naturali, prefigurando anche sottili parallelismi tra sistemi biologici e culturali, che esigono un metodo di conoscenza interdisciplinare. Fondata dal matematico statunitense Norbert Wiener, la cibernetica riconosce un ruolo epistemologico al concetto di *retroazione* posto alla base di ogni logica della causalità circolare – ovvero il movimento che permea la realtà a tutti i suoi livelli, in cui l'effetto retroagisce sulla causa –, la cui osservazione consente di intendere la globalità del mondo vivente quale emergenza continua, prodotta dall'incessante interazione fra le parti. Comunicando all'interno di un circuito che riproduce uno schema a rete, le parti scambiano informazioni tra di loro: realizzano così processi di correzione del comportamento, attuando un vero e proprio meccanismo di autoregolazione e di auto-organizzazione, che permette al sistema di perpetuarsi nella relazione con il contesto. Cf. Wiener 1948; Wiener 1997.

73 Potter 1975, 2297.

Avviandosi alla conquista del possesso delle basi biochimiche della vita, che consente infine di manipolare i processi vitali, l'essere umano sta evidentemente forgiando una spada bilama, che può da un momento all'altro provocare degli effetti collaterali non previsti.

Considerato che la conoscenza, accumulandosi “più velocemente di quanto la saggezza riuscisse a gestire”<sup>74</sup>, si è fatta pericolosamente ingovernabile, la bioetica si propone allora di esercitare uno sguardo vigile e costante sulla conoscenza, praticando una nuova moralità capace di porre le basi di una scienza della sopravvivenza, per raggiungere la quale occorre attraversare il ponte tra scienza ed etica, per evadere dall'orbita dell'autoreferenzialità e farsi infine *compagni dell'etica*, senza imporre limiti arbitrari alla scienza<sup>75</sup>.

A partire dalla considerazione che “i valori etici non possono essere separati dai fatti biologici”<sup>76</sup>, la riflessione etica deve sapersi specificare in quel concetto di *saggezza biologica*, che, in quanto tale, può attivarsi solo mediante una via interdisciplinare, basata sull'interrelazione fra istanza conoscitiva e istanza morale, scienze biologiche e discipline umanistiche: il destino del mondo è quindi consegnato all'integrazione fra sapere biologico e sapere etico.

Ecco perché l'impegno di Potter è la costruzione di un ponte verso il futuro che sia anche un *ponte fra le due culture*:

Il proposito di questo libro è di contribuire al futuro della specie umana, promuovendo la formazione di una nuova disciplina, la disciplina della *bioetica*. Se vi sono “due culture” che non sembrano in grado di parlarsi – la scienza e le discipline classiche – e se ciò fa parte del motivo per cui il futuro sembra in dubbio, allora potremmo forse costruire un “ponte verso il futuro” ponendo la disciplina della Bioetica come ponte fra le due culture.<sup>77</sup>

## **Pensare la condizione umana: verso una biologia umanistica**

In Potter, come in Morin, la chiave d'accesso a una conoscenza più consapevole risiede, in definitiva, nella disponibilità a coniugare i saperi dispersi dall'attitudine riduzionista, per riaggregarli attorno alla nozione fondamentale di identità umana: la preliminare consapevolezza della complessità della condizione umana, dunque, sta a fondamento dell'armonizzazione dei saperi. Pertanto, la prima conoscenza

74 Potter 2000, 112.

75 Scrive Salvino Leone: “In realtà non tutto il conoscere è utile all'uomo e la metafora di Adamo è estremamente indicativa di cosa debba intendersi con questo. Non si vuole porre nessun freno alla ricerca, alla investigazione, ma farsi compagni dell'etica e capire, alla luce dei principi morali, quali vie debba imboccare la stessa ricerca. Se si considera, peraltro, che questa non è fatta solo di puro pensiero da parte di un ricercatore solitario, ma di investimenti economici, di utilizzo di risorse umane, di sperimentazione sull'animale e sull'uomo, si vede bene come qualunque progresso conoscitivo abbia già in sé delle implicazioni etiche assolutamente ineludibili”. Leone 2002, 106.

76 Potter 2000, 33.

77 Potter 2000, 33.

da assumere è quella dell'essere umano, in quanto profondamente radicato in un più ampio ecosistema, dalla preservazione del cui equilibrio dipende anche la sopravvivenza umana, e a cui ciascun individuo attinge per alimentare la propria autonomia.

In tal senso, la bioetica crea proprio le coordinate teoriche ideali per accogliere la nozione complessa di condizione umana delineata da Morin: unità al tempo stesso fisica, biologica, psicologica, culturale, sociale e storica, essa risulta *completamente disintegrata dall'attuale assetto delle conoscenze e dell'insegnamento*<sup>78</sup>, che la disarticola in un quadro incomprensibile, che dissimula il contesto e le interazioni da cui ha origine ogni significato.

Così, l'origine del problema che innesca la riflessione della *conoscenza sulla conoscenza* contiene anche la sua soluzione: la difficoltà di comprendere i problemi fondamentali della condizione umana, infatti, deriva dalla mancata conoscenza, innanzitutto, della condizione umana stessa.

Solo a partire dall'integrazione delle conoscenze è infatti possibile maturare uno sguardo complesso, capace di cogliere l'identità umana come *unitas multiplex*<sup>79</sup> e, reciprocamente, proprio a partire dalla consapevolezza della complessità dell'identità umana è concepibile una riorganizzazione della conoscenza, per tradurla in "sapienza per la propria vita"<sup>80</sup>, e per imparare ad abitare la terra. Occorre preliminarmente apprendere la *condizione umana*, cogliere la sua stessa essenza, attraverso un percorso di riconversione della conoscenza e dell'insegnamento ai principi che sovrintendono alla vita stessa, coerenti con una razionalità evolutiva e storica, capace di intendere i significati emergenti dall'incessante intreccio della rete della vita. Come dice ancora Edgar Morin, "conoscere l'umano non significa separarlo dall'Universo, ma situarvelo"<sup>81</sup>.

A tal proposito, osserva Potter stesso:

Noi abbiamo un grande bisogno di un'etica della terra, un'etica della flora e della fauna, un'etica della popolazione, un'etica del consumo, un'etica urbana, un'etica internazionale, un'etica geriatrica, e così via. Tutti questi problemi richiedono azioni che siano basate su valori e fatti biologici. Tutti essi chiamano in causa la bioetica, e la sopravvivenza dell'ecosistema totale è la prova d'esame del sistema dei valori".<sup>82</sup>

L'obiettivo di una conoscenza realmente interdisciplinare, dunque, può essere raggiunto solo mediante un metodo d'indagine capace di affrontare l'effettiva complessità dell'identità umana. Secondo Potter, occorre allora partire dalla considerazione della condizione di essere biologico dell'uomo, in cui è iscritto l'evento della conoscenza<sup>83</sup>, intesa come riorganizzazione significativa di dati

78 Cf. Morin 2001a, 12.

79 Cf. Morin 2001b, 119 ss.; Morin 2001a, 56.

80 Morin 2000, 45.

81 Morin 2000, 34.

82 Potter 2000, 33.

83 È la medesima prospettiva nella quale i neurofisiologi cileni Humberto Maturana e Francisco Varela considerano la vita quale strategia di autoproduzione e autoperpetuazione, nella quale

appresi dal contesto. La conoscenza, infatti, non è mai fine a sé stessa per l'uomo, ma piuttosto il suo peculiare strumento di *adattamento* all'ambiente<sup>84</sup>.

Nella logica sistemica che governa la vita, *l'adattamento si configura come la principale forma di apprendimento*<sup>85</sup>: è una risposta attiva e adattativa dell'organismo ai vincoli posti dall'ambiente<sup>86</sup>, mediante la quale promuoviamo la nostra stessa esistenza. Come osserva Potter, noi “viviamo perché ci adattiamo e viviamo soltanto se ci adattiamo”<sup>87</sup>. L'adattamento è quindi quella forma di conoscenza attraverso la quale l'uomo riesce a sopravvivere interagendo con l'ambiente. Così, apprendere e vivere finiscono per coincidere, e la sopravvivenza diventa la meta della saggezza: una *saggezza biologica*, volta a guidare l'azione umana verso il suo scopo intrinseco, la perpetuazione dell'esistenza e il miglioramento della sua qualità di vita.

Nel fenomeno dell'adattamento possiamo rintracciare, pertanto, la cifra dell'intero percorso evolutivo dell'uomo, attraverso il quale si esplica e si rinnova il meccanismo della sopravvivenza, che non è un'astratta formulazione teorica, ma il programma interno a ogni essere vivente, l'intima necessità inscritta nel codice genetico di ogni entità biologica. Così, puntualizza ancora Potter,

l'idea di sopravvivenza non è un concetto filosofico inventato dagli esperti di etica. Il ponte tra la conoscenza di ciò che “è” e la saggia considerazione di ciò che “dovrebbe essere” è il programma integrato in ogni entità biologica che la induce a battersi per la sopravvivenza oltre la generazione in vita. Il meccanismo di sopravvivenza si basa sulla capacità di una specie di adattarsi al proprio ambiente. [...] Noi dobbiamo vivere in modo tale da evitare il destino della maggior parte delle altre specie.<sup>88</sup>

Decifrare la trama della vita significa, allora, comprendere che il fondamento dell'esistenza biologica risiede proprio nel processo di adattamento che, grazie all'eccezionale livello di evoluzione raggiunto dall'essere umano, rappresenta per lui anche il presupposto dell'evoluzione culturale. Così, nell'adattarsi all'ambiente,

è iscritto il processo cognitivo, attraverso cui, nella qualità specifica dell'apprendimento, la macchina autopoietica mantiene e rinnova la vita. Per questo motivo è, secondo loro, possibile affermare che *vivere è conoscere* e *conoscere è agire*. Cf. Maturana e Varela 1985; Maturana e Varela 1999. Per un'analisi del pensiero di Humberto Maturana, anche dal punto di vista delle implicazioni filosofiche, cf. Nucara 2014.

84 Cf. Giacobello 2019, cap. 2, par. 3, *Adattamento e conoscenza: l'uomo come continua tensione morale*.

85 La centralità del tema dell'adattamento, in Potter, ne rivela la piena contiguità con la teoria di Santiago di Maturana e Varela. Cf. *supra*, nota 83.

86 Cf. Ceruti 2009, 159.

87 Potter 2000, 156. Van Potter esamina il fenomeno dell'adattamento da tre punti di vista: fisiologico (quello che ogni giorno si verifica in ciascun individuo attraverso la rimodulazione di processi ormonali e cellulari, che possono parzialmente essere guidati dal soggetto stesso (per esempio quando corre, o si alza in piedi, o si adatta al freddo o al caldo); evolutivo (che interviene su intere popolazioni, nel corso di più generazioni, e implica una vera e propria mutazione del materiale genetico, che l'uomo non può in alcun modo pilotare), e culturale (che riguarda sia gli individui sia le popolazioni, e concerne la componente psicologica e comportamentale dei cambiamenti fisiologici e cellulari).

88 Potter 1988, 5-7. Cf. altresì Russo e Potter 1995, 148.

l'uomo impara a rielaborare le informazioni che acquisisce, ristrutturando il suo mondo attraverso la conoscenza e ri-situandosi di volta in volta nel contesto<sup>89</sup>. La storia del particolare itinerario di evoluzione biologica dell'essere umano è custodita nel suo cammino di interazione con l'ambiente che, attraverso la reciproca introduzione e restituzione di input, lo porta a sviluppare concetti astratti, fino all'organizzazione di un orizzonte di senso.

Alla luce di tali considerazioni, la ricerca della *saggezza biologica*, alla base della *scienza della sopravvivenza* che intende fondare Potter, non può che passare per una via interdisciplinare, basata sull'interrelazione fra istanza conoscitiva e istanza etica, scienze biologiche e valori umani.-

Nell'inevitabile circolarità che si instaura fra conoscenza e azione nell'organizzazione della vita<sup>90</sup>, infatti, ogni risposta espressa dal comportamento degli organismi viventi è necessariamente il risultato di un giudizio di valore, di carattere etico, che decreta il futuro orientamento dell'agire stesso dell'uomo. Per questo motivo, di fronte alla palese inadeguatezza di una ragione morale estrinseca alla coscienza intellettuale, il sentiero da percorrere per incamminarsi sul ponte verso il futuro è quello tracciato da una nuova consapevolezza etica, che si sviluppa invece a partire dalle scienze biologiche.

Il mito della neutralità etica della scienza si è in effetti rivelato, per l'uomo, un inganno fatale che, mentre gli regala l'illusione di una libertà fallace, lo relega nel baratro dell'assenza di significato, privandolo della sua identità originaria. Se, invece, nell'orizzonte di senso dell'essere umano i valori etici non possono essere separati dai dati biologici, è solo interrogando i fatti reali che l'uomo può esaudire la sua richiesta di significato ed è nel perimetro delineato da questo incessante dialogo che si dischiude lo spazio ideale della riflessione etica.

Proprio perché l'interpretazione costante dei fatti, mediante l'impegno della conoscenza, risponde per l'uomo all'esigenza di migliorare le proprie condizioni di adattamento all'ambiente, diventa impensabile interrompere il dialogo tra valori umani e fatti biologici. L'adattamento è infatti l'esito del continuo confronto con l'esperienza derivante dalla condizione di esseri intessuti nella trama globale, che genera giudizi di valore idonei a indirizzare il comportamento della specie umana verso il benessere dell'intero ecosistema, ai fini della sua stessa sopravvivenza.

Non resta, allora, che scardinare le ordinarie categorie gnoseologiche che tendono a disarticolare l'essere umano fino a dissolverne il significato, per elaborare un approccio conoscitivo autenticamente interdisciplinare, mediante quella che Potter definisce una *biologia umanistica*: "Se la nostra meta consiste nella sopravvivenza e nel miglioramento della qualità della vita per la specie umana,

89 In breve, all'apice dell'organizzazione della vita, guadagna la capacità di migliorare il suo grado di adattamento all'ambiente anche con l'utilizzo di strumenti che non appartengono al suo corpo, dal bastone fino alle macchine più sofisticate: ciò lo porta a differenziarsi dalle altre specie viventi, fino alla costruzione di una propria identità culturale, attraverso fenomeni come la tecnologia, la scienza, l'economia. Cf. Giacobello 2012, cap. II; Georgescu-Roegen 2003.

90 Sul rapporto di coevoluzione creativa del mondo fra ambiente e specie, cf. Benasayag 2016.



in sintonia con le potenzialità già esistenti, dobbiamo essere in grado di portare avanti una biologia umanistica che sia veramente interdisciplinare”<sup>91</sup>.

## Bibliografia

- Benasayag, Miguel. 2016. *Il cervello aumentato. L'uomo diminuito*. Tr. it. Riccardo Mazzeo. Trento: Erickson.
- Benasayag, Miguel, e Teodoro Cohen. 2022. *Del dialogo nella complessità*. Lecce: Pensamultimedia.
- Bertalanffy von, Ludwig. 2010. *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni*. Tr. it. Enrico Bellone. Milano: Mondadori.
- Bocchi, Gianluca, e Mauro Ceruti, a cura di. 2007. *La sfida della complessità*. Milano: Mondadori.
- Capra, Fritjof. 2004. *La scienza della vita. Le connessioni nascoste fra la natura e gli esseri viventi*. Tr. it. Daniele Didero. Milano: BUR.
- . 2006. *La rete della vita*. Tr. it. Carlo Capararo. Milano: BUR.
- . 2008. *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura*. Tr. it. Libero Sosio. Milano: Feltrinelli.
- Ceruti, Mauro. 2009. *Il vincolo e la possibilità*, Milano: Raffaello Cortina.
- Cotroneo, Girolamo. 2012. *Le idee del tempo. L'etica. La bioetica. I diritti. La pace*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Croce, Benedetto. 1996. *Filosofia della pratica. Economica ed etica*. Napoli: Bibliopolis.
- Cuozzo, Gianluca. 2020. *Etica dei resti*. Brescia: Morcelliana.
- De Toni, Alberto Felice e Luca Comello. 2005. *Prede o ragni. Uomini e organizzazioni nella ragnatela della complessità*. Torino: UTET.
- . 2007. *Viaggio nella complessità*. Venezia: Marsilio.
- Descartes, Renè. 2009. *Discorso sul metodo*. Tr. it. Maria Garin. Roma-Bari: Laterza.
- Gembillo, Giuseppe, Anselmo, Annamaria, e Giuseppe Giordano. 2008. *Complessità e formazione*. Roma: ENEA.
- Gembillo, Giuseppe. 2008. *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della ragione da Aristotele a Morin*. Firenze: Le Lettere.
- Gensabella Furnari, Marianna. 2000a. “Lo scienziato e la domanda di saggezza” in Potter, Van Rensselaer. *Bioetica ponte verso il futuro*, 9-22. Tr. it. Roberto Ricciardi. Messina: Sicania
- . 2000b. “Lo scienziato e la domanda di saggezza: il ponte verso il futuro di Van Rensselaer Potter” in *Tra autonomia e responsabilità*, Marianna Gensabella Furnari, a cura di, 17-29. Soveria Mannelli: Rubbettino.

- Georgescu-Roegen, Nicholas. 2003. *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*. Tr. it. Giovanni Ferrara degli Uberti, Pier Luigi Cecioni, Leo Maletti, Giovanna Ricoveri, Milly Messori, e Mauro Bonaiuti. Torino: Bollati-Boringhieri.
- Giacobello, Maria Laura. 2012. *L'economia della complessità di Nicholas Georgescu-Roegen*. Firenze: Le Lettere.
- . 2013. *Per un'etica "complessa"*. Roma: Aracne.
- . 2019. *Van Potter: la bioetica tra saggezza e conoscenza. In dialogo con la filosofia*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Giordano, Giuseppe. 2006. "La polemica contro lo specialismo. Tappe di un percorso verso la complessità da Ortega a Morin" in *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Giordano Giuseppe, 33-174. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- . 2008. *Economia, etica, complessità. Mutamenti della ragione economica*. Firenze: Le Lettere.
- . 2021. *Complessità. Interazioni e diramazioni*. Messina: Armando Siciliano.
- Husserl, Edmund. 2008. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Tr. it. Enrico Filippini. Milano: Il Saggiatore.
- Leone, Salvino. 2002. "Il ponte di Potter verso il futuro". *Itinerarium* 10, n. 20: 101-107.
- Leopold, Aldo. 1949. *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press.
- Lewis, Simon L., e Mark A. Maslin. 2019. *Il pianeta umano: come abbiamo creato l'Antropocene*. Tr. it. Simonetta Frediani. Torino: Giulio Einaudi.
- Maturana, Humberto e Francisco Varela. 1985. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*. Tr. it. Antonio Stragapede. Venezia: Marsilio.
- . 1999. *L'albero della conoscenza*. Tr. it. Giulio Melone. Milano: Garzanti.
- Montaigne de, Michel. 2014. *Saggi*. Tr. it. Fausta Garavini. Torino: Bompiani.
- Morin, Edgar. 1988a. *Scienza con coscienza*. Tr. it. Pietro Quattrocchi. Milano: Franco Angeli.
- . 1988b. *Il pensiero ecologico*. Tr. it. Gianluca Bocchi. Firenze: Hopelfulmonster.
- . 1993. *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità*. Tr. it. Monica Corbani. Milano: Sperling & Kupfer.
- . 1999, a cura di. *Relier les connaissances*, Paris: Seuil.
- . 2000. *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*. Tr. it. Susanna Lazzari. Milano: Raffaello Cortina.
- . 2001a. *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*. Tr. it. Susanna Lazzari. Milano: Cortina Editore, Milano.
- . 2001b. *Il metodo 1. La natura della natura*. Tr. it. Gianluca Bocchi e Alessandro Serra. Milano: Raffaello Cortina.
- . 2005. *Il metodo 6. Etica*. Tr. it. Susanna Lazzari. Milano: Raffaello Cortina.
- . 2009. "Prefazione: la vita del Metodo" in *Il soggetto ecologico di Edgar Morin. Verso una società-mondo*, Manghi, Sergio, a cura di, 7-21. Gardolo (TN): Erikson.
- . 2011. *La sfida della complessità*. Tr. it. Annamaria Anselmo. Firenze: Le Lettere.
- . 2015a. *Insegnare a vivere, manifesto per cambiare l'educazione*. Tr. it. Mauro Ceruti. Milano: Raffaello Cortina.
- . 2015b. *Etica e identità umana*. Tr. it. Giulia Tabacco. Milano: Egea.
- Nucara, Letizia. 2014. *La filosofia di Humberto Maturana*, Firenze: Le Lettere.

- Paolozzi, Ernesto. 2009. *La bioetica. Per decidere della nostra vita*. Milano: Christian Marinotti.
- Pessina, Adriano. 1999. *Bioetica. L'uomo sperimentale*. Milano: Mondadori.
- Potter, Van Rensselaer. 1970. "Bioethics: The science of survival". *Perspectives in Biology and Medicine*, 14, n. 1: 127-153 (tr. it. Francesco Bellino. 2002. *Bioetica. La scienza della sopravvivenza*. Bari: Levante).
- . 1975. "Humility with responsibility – A bioethic for Oncologists: Presidential Address". *Cancer Research* 35: 2297-2306.
- . 1978. "Phenotypic diversity in experimental hepatomas: the concept of partially blocked ontogeny. The 10th Walter Hubert Lecture". *British Journal of Cancer* 38, n. 1: 1-23.
- . 1988. *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*. East Lansing: Michigan State University Press.
- . 1990. "Getting to the Year 3000: Can global bioethics overcome evolution's fatal flaw?". *Perspectives in Biology and Medicine* 34, n. 1: 89-97.
- . 2000. *Bioetica ponte verso il futuro*. Tr. it. Roberto Ricciardi. Messina: Sicania.
- Prigogine, Ilya, e Isabelle Stengers. 1999. *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*. Tr. it. Pier Daniele Napolitani. Torino: Einaudi.
- Russo, Giovanni. 1995. "Storia della bioetica dalle origini ad oggi" in *Storia della bioetica. Le origini, il significato, le istituzioni*, Russo Giovanni, a cura di, 7-99. Roma: Armando.
- Russo, Giovanni, e Van Rensselaer Potter. 1995. "L'idea originaria di bioetica" in *Storia della bioetica. Le origini, il significato, le istituzioni*, Russo Giovanni, a cura di, 135-155. Roma: Armando.
- Snow, Charles Percy. 1964. *Le due culture*. Tr. it. Adriano Carugo. Milano: Feltrinelli.
- ten Have, Henk. 2020. *Bioetica globale. Un'introduzione*. Tr. it. Lucia Mariani e Renzo Pegoraro. Padova: Piccin.
- Trosko, James E. 2002. "Testimony. Van Rensselaer Potter. A measure of the man, scientist, scholar". *Itinerarium* 10, n. 20: 85-89.
- Valera, Luca, a cura di. 2015. *Arne Naess. Introduzione all'ecologia*. Pisa: ETS.
- . 2016. "La bioetica di Potter: la ricerca della saggezza all'origine della bioetica e dell'etica ambientale". *Medicina e Morale* 65, n. 6: 719-731.
- Weber, Max. 1989. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Tr. it. Piero Burrelli. Firenze: Sansoni.
- . 2006. *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*. Tr. it. Alessandro Ferrara. Roma: Armando.
- Whitehouse, Peter J. 2001. "The Rebirth of Bioethics: A Tribute to Van Rensselaer Potter". *Global Bioethics* 14, n. 4: 37-45.
- Wiener, Norbert. 1948. *Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine*. Cambridge: The MIT Press.
- . 1997. *Introduzione alla cibernetica*. Tr. it. Dario Persiani. Torino: Bollati-Boringhieri.



*Sara Fontanelli*

## **La relation entre le Réel et le Symbolique, du Lacan structuraliste au Lacan “immanentiste”**

**ABSTRACT:** *This article proposes a theoretical reconstruction of Jacques Lacan’s path from his early structuralist season to his controversial last years, marked by immanentism and a biologist philosophy of the living. First, I investigate why Lacan is not a structuralist in the classical sense and why his notion of ‘real unconscious’ differs from both ‘trans-individual’ and ‘structured real’; so I present Lacan as not particularly indebted to Saussure and Lévi-Strauss. Detaching myself from contemporary post-structuralist readings, such as those of Zafiroopoulos and Basualdo, I rather choose to ‘show’ the Lacanian Real through deconstruction, in particular through the Derridean metaphors of heliotrope and crypt. Finally, after expounding the theoretical reasons that justify the negative relationality between the Real and the Symbolic, I deny the presence of a ‘late Lacan turn’.*

**KEYWORDS:** *Lacan; Deconstruction; Post-structuralism; Real/Symbolic/Unconscious.*

### **1. Jacques Lacan et le structuralisme**

“L’inconscient est structuré comme un langage”<sup>1</sup> nous dit le Séminaire XI à propos des quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (inconscient, répétition, transfert et pulsion), et Lacan d’ajouter: “un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant”<sup>2</sup>. Ces deux expressions font partie d’un adage lacanien bien établi, et attestent la présence d’une matrice fortement structuraliste. L’opération préliminaire visant à démontrer à quelle hauteur et dans quelles conditions la catégorie du Réel émerge dans le système de Lacan est de retisser les relations du philosophe avec le structuralisme, tant linguistique saussurien qu’anthropologique lévi-straussien, tous deux d’importance égale dans la formulation de la triade R.S.I. (Réel, Symbolique, Imaginaire), ce qui – de l’avis de l’auteur – restera presque inchangée du premier Lacan des *Écrits* au dernier Lacan de *Dissolution*.

1 Lacan 1973, 23.

2 Lacan 1966, 840.

En déclarant, avec une péremption et une intelligibilité presque étrangères à son propre discours<sup>3</sup>, que “l’inconscient est structuré comme un langage”, Lacan semble ici aspirer à être reconnu par le canon de son temps: au sortir d’une excommunication qui l’a temporairement isolé de la *kermesse* parisienne, le Gongora de la psychanalyse fait l’expérience d’un état d’exclusion institutionnelle qui l’amène à dire “au moins je suis structuraliste”: ce n’est pas un hasard s’il le fait à l’occasion même où Lévi Strauss se présente à son Séminaire, peut-être avec le désir de s’y faire approuver<sup>4</sup>. Le séminaire de 1964 est l’occasion pour lui de se réinsérer dans la société, en s’adressant au public prestigieux de l’ENS. Le structuralisme de ces années est donc pour Lacan une posture biographique: “les signifiants qui organisent de façon inaugurale les rapports humains”<sup>5</sup> sont ceux avec lesquels il entend personnellement réorganiser les siennes, après deux épisodes de marginalisation douloureuse des lieux du débat psychanalytique parisien, à savoir en 1953 la rupture avec l’IPA (*International Psychoanalytic Association*), à laquelle appartenait la SPP (*Société Psychanalytique de Paris*), résultat de vingt ans de désaccords théoriques et cliniques<sup>6</sup> et en 1964 l’excommunication par l’IPA de Lacan comme enseignant, après avoir jugé irrecevables sa pratique et l’orientation théorique de son École (*Société française de Psychanalyse*). J’insiste sur cette cicatrice institutionnelle qui ne peut être recousue parce qu’elle accompagne Lacan depuis la décennie 54-64 jusqu’aux séminaires qu’il prononce un an avant sa mort (1980). Le dernier Lacan du *Séminaire de Caracas. Dissolution* prétend tenir encore le flambeau de Freud, tombé entre les mains d’héritiers abusifs. Le sentiment d’être sorti de la “maison de Freud” (l’IPA) le tourmente: le flambeau devient un “soc tranchant”<sup>7</sup>, à opposer à un freudisme vanille qui a supprimé la radicalité de sa propre subversion.

N’ayant pas reçu le consensus du milieu analytique, Lacan le cherche dans le milieu philosophique.

Même avec ces éclaircissements, nous ne pouvons cependant pas laisser de côté le problème historique, théorique, socioculturel et politique de la relation de Lacan avec le structuralisme, problème qui a conduit l’une de ses grandes interprètes, Anika Rifflet Le Maire, à le définir comme uniquement structuraliste<sup>8</sup>.

## 2. Lacan avec et sans Lévi Strauss : l’efficacité symbolique

En effet, lorsque le 8 juillet 1953 il prononce la leçon inaugurale de la *Société Française de Psychanalyse (SFP)* sous le titre éloquent *Le symbolique, l’imaginaire, le*

3 Sur l’obscurité du style de Lacan, voir Foucault 2001, 204-205; mais aussi Jaudel 2014 et Palombi 2009, 79-96.

4 Zafiroopoulos 2010, 14.

5 Lacan 1973, 22.

6 Zafiroopoulos 2010, 13-14.

7 Lacan 1980, inédit.

8 Cf. Rifflet-Lemaire 1970.

*réel*, Lacan y révèle une source lévi-straussienne marquée: il emprunte à *L'efficacité symbolique* (1949) les deux registres Symbolique et Imaginaire, décrivant un inconscient peuplé de mythes, de symboles, de types et de modèles. Mais la dyade se complique d'un point importé directement de la clinique, qui ne trouve place ni dans le langage ni dans les mythes qu'il institue; c'est le Réel: "il y a toute une partie de Réel, chez nos sujets, qui nous échappe"<sup>9</sup>. La dyade s'étend ainsi à trois registres (le Symbolique, l'Imaginaire, le Réel) que j'invite d'ores et déjà à penser comme mutuellement articulés, articulation qui sera représentée graphiquement dans les années 1970 à travers les nœuds de la topologie.

Reprenons les termes que Lacan emprunte à Lévi-Strauss dans *L'efficacité symbolique* pour définir 'son' inconscient symbolique-imaginaire: un inconscient "sous des formes pétrifiées, [...] formes embaumées où se présentent les mythes en nos recueils", qui crée une "une histoire naturelle de ces symboles"<sup>10</sup>. Cette structure n'est pas "l'ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d'une histoire unique, qui fait de chacun de nous un être irremplaçable" – c'est ainsi que nous serions enclins à concevoir l'inconscient, comme un écheveau d'expériences aussi intersubjectives que singulières – mais "un terme par lequel nous désignons une fonction: la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui, chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois"<sup>11</sup>. Un inconscient comme fonction-organe "aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent"<sup>12</sup>, capable "imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité"<sup>13</sup>. Une telle définition de l'inconscient dénote une impersonnalité et un "positivisme horizontal (plutôt que vertical), synchronique (plutôt que diachronique), orthogonal (plutôt qu'algébrique)"<sup>14</sup>, ainsi que – comme Lacan le reconnaît lui-même – une véritable "peur et aversion"<sup>15</sup> pour la transcendance: quiconque fait une expérience d'analyse constatera que la bizarrerie, la singularité, le point de subjectivité irréductible de l'inconscient, c'est-à-dire le Réel, n'y est pas compris. Pour le saisir, il faut penser au-delà de la structure. Si des interprètes néo-lacaniens post-structuralistes, comme Markos Zafiropoulos et Carina Basualdo, ont tenté d'assimiler le Réel au Symbolique, réduisant ainsi la distance qui sépare Lacan de Lévi-Strauss et considérant Lacan – tout autant que son biographe Rifflet Le Maire – seulement comme un structuraliste, c'est précisément de cette interprétation que nous voulons nous éloigner progressivement. Le Réel de Lacan n'est pas "le rapport du signifiant

9 Lacan 1982, 5.

10 Lacan 1966, 280.

11 Lévi-Strauss 1958, 224.

12 Lévi-Strauss 1958, 224.

13 Lévi-Strauss 1958, 224.

14 Redaelli 2019, 26.

15 Lacan 1978, 54. Et il ajoute: "Lévi-Strauss ne veut pas que le symbole, même sous la forme extraordinairement épurée sous laquelle il le présente, soit autre chose qu'une réapparition de Dieu sous un masque".

au sujet, rapport qui passe par un référent: le *réel structuré*<sup>16</sup> et, de même, je ne dirais pas qu'un "principe épistémologique marque tous les développements à venir de la pensée de Lacan: la propriété de la structure appartient au réel", ni que "la recherche entreprise sur les propriétés de la structure est une recherche qui conduit au réel"<sup>17</sup>.

Je rapporte deux passages qui témoignent de la non superposition de l'inconscient *réel* lacanien avec l'inconscient *réel structuré* des post-structuralistes, qui ont pu prendre au pied de la lettre, en l'érigeant en pierre angulaire de leur enseignement, la devise "le langage entre dans le réel et y crée une structure"<sup>18</sup> – ce qui, comme nous le verrons bientôt, peut être interprété différemment de l'établissement d'un *réel structuré*.

La première concerne le principe de l'efficacité symbolique<sup>19</sup> – commun à l'anthropologie et à la psychanalyse – c'est-à-dire l'effet produit par la fonction symbolique de l'inconscient.

Le soin chamanique, assimilé par Lévi Strauss au soin analytique<sup>20</sup>, "fournit à sa malade un langage"<sup>21</sup>, c'est-à-dire qu'il permet au malade de se réinsérer symboliquement dans sa propre culture. Compte tenu du fait que la pensée pathologique et la pensée normale "ne s'opposent pas, elles se complètent"<sup>22</sup>, le chaman utilise la "pléthore de signifiants"<sup>23</sup> fournis au malade par sa pensée pathologique pour manipuler les mythes individuels qui composent ses constellations psychiques – étant donné la co-extension du mythe et de la névrose<sup>24</sup> – et le réintégrer ainsi dans la mythologie symbolique trans-individuelle qu'est sa culture:

Si le langage que le chaman fournit au malade peut guérir, c'est parce que ce langage fait partie d'une mythologie qui forme un système cohérent dont dépend l'efficacité symbolique de la guérison. [...] La mythologie fournie par le chaman réintègre le malade dans le système cohérent de sa culture.<sup>25</sup>

Si le chamanisme – comme l'analyse – guérit, c'est parce que l'inconscient, structuré comme un langage, réinsère l'individu – qui s'est pathologisé en se détachant de la mythologie de son temps – dans le trans-individuel. De ce point de vue, Lévi-Strauss aurait raison d'affirmer que ses recherches sur

16 Basualdo 2011, 153.

17 Basualdo 2011, 153.

18 Lacan 1964-1965, inédit. Et il ajoute: "il ne s'agit pas là d'aucune façon de quelque chose qui préjuge de l'adéquation absolue du langage au réel, mais de ce qui, comme langage, introduit dans le réel tout ce qui nous y est accessible d'une façon opératoire. Le langage entre dans le réel et il y crée la structure".

19 Lévi-Strauss 1958, 205-227.

20 Lévi-Strauss 1958, 409.

21 Lévi-Strauss 1958, 218.

22 Lévi-Strauss 1958, 14.

23 Lévi-Strauss 1958, 200.

24 Lévi-Strauss 1958, 219.

25 Basualdo 2011, 56.



l'efficacité symbolique du chamanisme "seront un jour appelées à élucider des points restés obscurs de la théorie de Freud"<sup>26</sup>. Lacan lui-même semble être d'accord: "L'inconscient est cette partie du discours concret en tant que transindividuel"<sup>27</sup>, et c'est sur ce point que Basualdo et Zafiropoulos insistent pour présenter un Lacan plus redevable à Lévi-Strauss qu'il ne l'est, à mon avis. En fait, la question n'est pas si simple: si l'on se rangeait à l'avis des deux anthropologues, on donnerait raison aux accusations portées contre la psychanalyse en tant que dispositif normalisateur. Actualisant les prémisses de Lévi-Strauss, si une culture de référence est hétéro-patriarcale, le sujet doit-il, pour s'adapter au trans-individuel de son époque, en adopter à son tour les codes? La subversion de l'hystérique devrait donc être apaisée et une cure freudienne devrait ramener l'hystérique à son hétérosexualité et à sa conjugalité perdues: la psychanalyse aliénerait ainsi toute alliance épistémologique et politique avec les études de genre, perspective embrassée par le présent écrit. Pour étayer ma thèse, Lacan ajoute d'abord que l'inconscient "fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient"<sup>28</sup> et, peu après: "Ainsi [en croyant que l'inconscient est cette partie du discours concret en tant qu'il est trans-individuel] disparaît le paradoxe que présente la notion de l'inconscient"<sup>29</sup>. Si l'inconscient individuel coïncide avec le trans-individuel et si le but de la cure est de rétablir la continuité perdue du discours conscient du patient, le paradoxe et la portée subversive donnée par l'émergence du symptôme sont complètement perdus. L'inconscient individuel, en revanche, a précisément la capacité anarchique d'inciser le trans-individuel en des points inassimilables pour le sujet, et donc symptomatiques. L'inconscient n'est pas un morceau du trans-individuel que l'on peut retrouver et remettre à sa place, rétablissant – lévistraussiennement – "le système cohérent de sa propre culture"<sup>30</sup>, mais plutôt un opérateur de contestation incessante de la clôture de la mythologie partagée véhiculée par les énoncés, et ce dans la mesure où il dévoile, au sein des dits, le plan du dire, qui est co-extensif au Réel.

Le deuxième passage qui corrobore ma thèse, et qui indique la distance entre l'inconscient réel de Lacan et l'inconscient réel structuré de Lévi-Strauss, est le traitement différent que tous deux accordent à la "formule canonique du mythe": en 1953, Lacan a appliqué cette formule, contenue dans *La structure des mythes*<sup>31</sup>, au bien connu cas clinique freudien de *L'homme aux rats*<sup>32</sup>.

26 Lévi-Strauss 1958, 223.

27 Lacan 1966, 258.

28 Lacan 1966, 258.

29 Lacan 1966, 258.

30 Basualdo 2011, 56.

31 Lévi-Strauss 1958, 227-257.

32 Freud 1954, 199-261.

### 3. La formule de la structure

Comme s'il ne voulait pas expliciter sa source et taire une brève phase structuraliste de sa clinique, Lacan ne publiera pas ce texte pendant plus de vingt ans: il reviendra à Miller, deux ans avant sa mort (1978), de le publier en France, sous le titre *Le mythe individuel du névrosé*<sup>33</sup>.

Lacan précise qu'il a choisi le fameux cas freudien pour "le caractère manifeste, visible des relations en jeu"<sup>34</sup>, qui se prête évidemment à une analyse selon la combinatoire structuraliste des signifiants :

La constellation [ici le choix du terme "constellation" n'est pas aléatoire et renvoie aux constellations psychiques dont parle Lévi Strauss dans *L'efficacité symbolique*] qui a présidé à la naissance du sujet, à son destin, je dirais presque à sa préhistoire, à savoir les rapports familiaux fondamentaux qui ont structuré l'union de ses parents, se trouve dans un rapport très précis – que l'on peut *peut-être* définir par une *formule de transformation* – avec ce qui apparaît comme le plus contingent, le plus fantasmatique, le plus paradoxalement morbide de son cas.<sup>35</sup>

Enfin "la constellation du sujet se forme dans la tradition familiale avec la narration d'un certain nombre de traits qui viennent délimiter l'union des parents"<sup>36</sup>. Le lien entre l'individu – sous la forme du fantasme le plus singulier et le plus contingent que le sujet peut produire dans son propre théâtre psychique – et le trans-individuel – vu comme l'ensemble des liens familiaux qui l'ont précédé, en le constituant – semble se renforcer: ce n'est pas un hasard si le titre *Le mythe individuel du névrosé* rappelle le freudien *Roman Familial des névrosés*<sup>37</sup>. Basualdo et Zafropoulos y trouveraient la confirmation de l'existence d'un Lacan lévi-straussien qui voit l'accomplissement de l'individu dans le trans-individuel, attestant la "correspondance rigoureuse"<sup>38</sup> de ces éléments familiaux avec "le développement final de l'obsession fantasmatique".<sup>39</sup>

Pour résumer brièvement le cas, le père de l'homme aux rats était un sous-officier qui avait contracté un mariage d'intérêt avec une femme riche après avoir longtemps aimé une femme pauvre mais belle. Dans la famille de l'homme aux rats, un jeu s'était instauré entre la mère et le père, de telle sorte que la mère rappelait souvent au père l'époque où il était tombé amoureux de la femme pauvre. Ce jeu reste gravé dans la mémoire du patient et, des années plus tard, il est confronté à la même situation que celle qui avait divisé son père: épouser la femme qu'il aime – belle mais pauvre – ou une femme riche qu'il n'aime pas, d'où le conflit psychique qui déclenche la névrose:

33 Lacan 2007.

34 Lacan 2007, 12.

35 Lacan 2007, 12.

36 Lacan 2007, 12.

37 Cf. Freud 1973, 157-160.

38 Lacan 2007, 13.

39 Lacan 2007, 13.

$$F_x(a) : F_y(b) : F_x(b) : F_{a^{-1}}(y)$$

Dans la formule de Lévi Strauss, “les deux termes a et b étant donnés simultanément comme les deux fonctions, x et y, de ces termes, on pose qu’une relation d’équivalence doit exister entre deux situations, définies respectivement par une inversion des termes et des relations”<sup>40</sup>. La formule signifie :  $F_x(a)$  est à  $F_y(b)$  ce que  $F_x(b)$  est à  $F_{a^{-1}}(y)$ , c’est-à-dire qu’un (a), initialement associé à un (b), comme un (c) est associé à un (d), se retrouve dans la deuxième génération, mais avec un changement de partenaires. A la première comme à la deuxième génération, l’objet aimé se dédouble ponctuellement sous la forme femme-riche/femme-pauvre: c’est vrai dans l’histoire familiale du père et, à l’identique, dans la répétition névrotique du fils.

Même s’il s’adapte à l’esprit de son temps en formalisant par l’analyse structuraliste une névrose obsessionnelle complexe, Lacan ne semble pourtant pas enthousiaste et trouve une faille : il reste “un résidu irréductible”<sup>41</sup> – que nous nommons ici Réel – “sous la forme de la négation d’un des quatre termes, qui s’impose comme corrélatif à la transformation du groupe”<sup>42</sup>. La persistance d’un résidu non formalisable, mais corrélatif à la transformation des termes formalisés, rend la formule incomplète et l’hypothèse d’une clinique structuraliste insatisfaisante. Sur ce trait, Lacan se démarque, philosophiquement et cliniquement, de toute théorie de la surdétermination de la structure par rapport à la singularité subjective et de toute logique de la causalité directe de la structure sur le sujet qui est agi par ses lois.

### 3. Le réel et la structure

Les deux passages cités – la distance dans la définition de l’inconscient et le traitement différent de la formule canonique du mythe entre Lévi Strauss et Lacan – dénotent, à mon avis, l’in-adhésion de Lacan au structuralisme anthropologique *tout court* et, avant cela, au structuralisme linguistique saussurien. L’ajout de la catégorie du Réel signifie que la psychanalyse n’achève pas le projet d’une anthropologie, et n’est pas elle-même une anthropologie, et n’achève pas le projet d’une linguistique, et n’est pas elle-même une linguistique. Ainsi, comme le note bien Jean Claude Milner, même si “le champ freudien est coextensif au champ de la parole”<sup>43</sup>, “la parole ne va pas en tous les sens, se heurtant sans cesse à ceci que tout ne se dise pas [...], car il est un impossible propre à la langue, qui toujours revient à sa place, autrement dit un réel”<sup>44</sup>.

40 Lévi-Strauss 1958, 253.

41 Lacan 2007, 105.

42 Lacan 2007, 105.

43 Milner 1978, 7.

44 Milner 1978, 7.

Je ne crois donc pas, comme le voudraient Zafiroopoulos et Basualdo, que lorsque Lacan parle de “progrès dans la compréhension de l’expérience analytique”<sup>45</sup>, il se réfère à un progrès dans sa propre lecture critique du texte freudien médiatisé par Lévi Strauss à partir de la notion importante d’efficacité symbolique<sup>46</sup>; au contraire, si l’on s’en tient au *Séminaire I. Les écrits techniques de Freud*<sup>47</sup>, je crois que le progrès dont parle Lacan est son retour à la radicalité du texte freudien entendu comme “une façon de saisir un cas dans sa singularité [...] jusqu’à ses dernières limites sensibles, c’est-à-dire jusqu’à une dimension qui dépasse largement les limites individuelles”<sup>48</sup>. Si l’expression “au-delà des limites individuelles”, pour Zafiroopoulos et Basualdo, indique la coïncidence de l’individuel avec le trans-individuel, pour moi elle correspond à la singularité que Lacan vient d’énoncer dans son rapport au texte freudien, et anticipe ainsi le Réel comme ce qui ne peut être inclus ni dans l’individuel, ni dans le trans-individuel: en ce sens, il est au-delà des limites.

Comme prévu, le malaise de Lacan face au canon du structuralisme anthropologique découle d’un malaise préliminaire face au structuralisme linguistique de Saussure. Comme Lévi-Strauss, Lacan atteste également de la prééminence absolue du signifiant sur le signifié et renverse le schéma traditionnel du signe. Dans le schéma des signes de Saussure, le signifié et le signifiant sont dans le même rapport que le concept et l’image acoustique: le signifié est le concept sur le plan du sens, convenu par une communauté de locuteurs qui fixe une valeur sémantique partagée et transmissible, tandis que le signifiant est l’image acoustique, c’est-à-dire la combinaison du psychique et du matériel dans la perception du son: “L’image acoustique n’est pas le son matériel, chose purement physique, mais la trace psychique de ce son, la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens: elle est sensorielle, et s’il nous arrive de l’appeler matérielle ce n’est que par opposition à l’autre terme d’association, le concept, qui est généralement plus abstrait”<sup>49</sup>. Le signe est donc une “entité psychique à deux faces”,<sup>50</sup> dans laquelle concept et image acoustique, signifié et signifiant, “sont intimement unis et se renvoient l’un à l’autre”<sup>51</sup>. Si Saussure reconnaît que “le lien qui unit signifiant et signifié est arbitraire”<sup>52</sup> et que “puisque nous entendons par signe le total résultant de l’association d’un signifiant à un signifié [...], le signe linguistique est arbitraire”<sup>53</sup>, il tient cependant pour acquis qu’il *existe* un lien entre signifiant et signifié; il n’admet pas qu’il puisse ne pas y avoir de lien: c’est précisément ce que soutient Lacan, en interdisant l’accès, en psychanalyse, à tout positivisme logique – fût-il de type structuraliste – qui voudrait attester une correspondance entre

45 J. Lacan 2007, 15.

46 Zafiroopoulos 2010, 67, et Basualdo 2011, 54-56.

47 Lacan 1975a.

48 Lacan 1975a, 19

49 De Saussure 1995, 41.

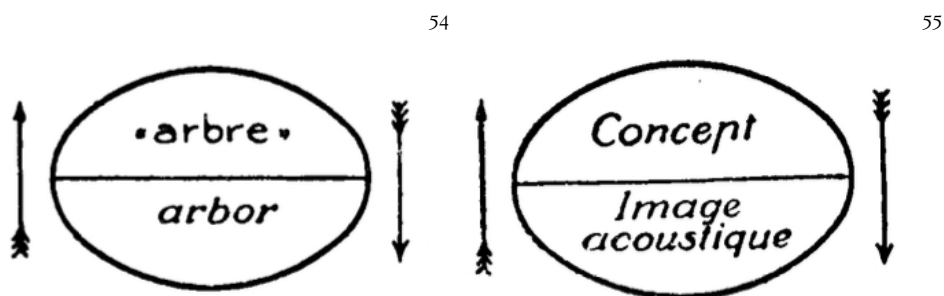
50 De Saussure 1995, 41.

51 De Saussure 1995, 41.

52 De Saussure 1995, 100.

53 De Saussure 1995, 101.

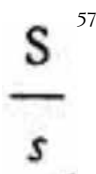
mot et objet, entre signifié et référent réel, et entre signifié et signifiant. Voici la correspondance bidirectionnelle de Saussure dans le schéma des signes :



En revanche, Lacan illustre le non-rapport entre signifiant et signifié:

Il est très important d'avoir fait ce clivage, maladroit sans doute, qu'a fait Saussure [...] du signifiant et du signifié [...]. Ce qu'il y a d'important, bien sûr, c'est pas que le signifiant et le signifié s'unissent et que ce soit le signifié qui nous permette de distinguer ce qu'il y a de spécifique dans le signifiant, bien au contraire, c'est que le signifié d'un signifiant [...] là où on accroche quelque chose qui peut ressembler à un sens, ça vient toujours de la place que le même signifiant occupe dans un autre discours<sup>56</sup>.

Le signifiant et le signifié, dans la perspective lacanienne, sont séparés par la barre du refoulement, qui opère une coupure sémantique, rendant le signifié radicalement inaccessible.



Il n'est donc pas possible de donner une définition du signifiant lacanien au niveau du signifié ou par rapport au signifié, car entre les deux, comme entre le Sujet et l'Autre, il y a une disjonction: la barre du refoulement est une négation qui ne médiatise pas le passage; si le signifié refoulé refait surface, il ne le fera pas sous la forme de signifié. Ce qui prédomine, dans l'inconscient, c'est donc la littéralité du signifiant physico-sensoriel, sa matérialité phonématique. Lacan a inventé à cet égard le terme de *motérealisme*, qui désigne le matérialisme du signifiant: cette notion indique que le sens n'est pas dans le signifié – dont nous avons vu qu'il est

54 De Saussure 1995, 99.

55 De Saussure 1995, 99.

56 Lacan 2011, 77.

57 Lacoue-Labarthe et Nancy 1990, 59.

sous la barre de la rémotion – ni dans le signifiant, qui n’a pas de prétention au sens – mais dans la lettre, qui est co-extensive au *mot plein*. Ce que je voudrais proposer ici, c’est que même les écrits de Lacan dits structuralistes sont habités par une tension vers le Réel qui se situe plus du côté du mot plein que du signifiant vide structuraliste: cette opération est préalable pour trouver dans le texte lacanien – déjà, inopinément, chez le premier Lacan – un *structuralisme dionysiaque*, suivant l’intéressante proposition théorique du philosophe Patrice Maniglier<sup>58</sup>.

### 3. L’inconscient, l’héliotrope et la crypte

Si soutenir que le Réel, chez le premier Lacan, est encadré par le Symbolique et l’Imaginaire est une démarche peu audacieuse sur le plan théorique, c’est, en revanche, soutenir que la triade Réel-Symbolique-Imaginaire et, plus encore, la dyade Réel-Symbolique est dominante chez le dernier Lacan. Cette hypothèse représente, en fait, un contre-mouvement par rapport à l’état de l’art de la philosophie lacanienne italienne et française, où des interprètes autorisés attestent d’un “tournant des années 1970”<sup>59</sup>, à la suite duquel le registre Symbolique serait englouti par le Réel sans laisser de trace. Le dernier Lacan, de ce point de vue, serait le Lacan de la “jouissance réelle”, de l’“Un-tout-seul”, du “tournant unien”<sup>60</sup>: des termes qui ont été diversement utilisés pour indiquer le protagonisme d’une substance jouissante imprononçable, de l’Un de la jouissance non symbolisable et hors la loi, qui est supposé n’avoir aucun rapport avec la loi symbolique. Contrairement au philosophe Davide Tarizzo, qui trouve une continuité dans la théorisation lacanienne dans toutes ses phases, confirmée par le titre *Encore* du séminaire du prétendu tournant (1972), Rocco Ronchi semble adhérer à la proposition de Jacques Alain Miller, selon laquelle il y a un premier (1953-1963), un deuxième (1964-1974) et même un troisième Lacan (1974-1980). Miller isole la production qui va de *Encore* (1972) – au tournant du deuxième et du troisième Lacan – au séminaire *Dissolution* (1980, inédit), et la sépare du reste de la pensée de Lacan, en décrivant cette période comme marquée par une orientation vers le Réel, un Réel qui – pour être tel – doit être “sans loi”<sup>61</sup>. Le Réel ainsi compris s’est débarrassé du Symbolique en tant que structure, et de l’Imaginaire en tant que fantasme chargé de sens, afin de se dégager à la fois du signifiant et du semblant. En effet, dans *Un discours qui ne serait pas du semblant*<sup>62</sup>, Lacan avait anticipé cette possibilité, mais, à mon avis, dans le sens d’un démantèlement du semblant impersonnel (symbolique-imaginaire) dans le but de l’occurrence du *mot plein*

58 Cf. Maniglier 2006; Maniglier 2012, 25-47, et Maniglier 2010, 55-83.

59 Ronchi 2017, 160; Ronchi 2020, 440-442; Campo 2018; mais aussi Pagliardini 2016.

60 Cf. Miller 1999, 7-29, et Miller, Di Ciaccia 2018: après le tournant du structuralisme vers l’ontologie du réel, avec le “tournant unien” Lacan abandonne l’ontologie au profit de l’hénologie, le discours de l’Un.

61 Cf. Miller 2001, 7-19 et Miller, Di Ciaccia 2018, 7-68.

62 Lacan 2006.

(symbolique-réel), comme souligné dans *Le Symbolique, l'Imaginaire, le Réel* et dans *Fonction et Champ*. Selon la lecture de Miller, en revanche, dans le dernier Lacan (72-80), les deux registres Symbolique et Imaginaire se dissoudraient, inaugurant une “psychanalyse liquide”<sup>63</sup> qui touche à un Réel vidé de son sens. Cette psychanalyse atteindrait enfin, après un siècle de élucubrations symboliques et d’interprétation, la jouissance propre au vivant.

C’est à ce niveau que se situe, à mon avis, la jonction entre la pensée millerienne sur le dernier Lacan – la “biologie lacanienne”<sup>64</sup> – et une philosophie de la nature construite sur des bases (aussi) psychanalytiques, ce qui constitue la proposition du philosophe Rocco Ronchi. Le Lacan mineur qui entre dans le nouveau *Canon* présente quelques traits que nous examinerons, en un certain sens éloignés du Lacan décrit jusqu’à présent. Le *Canon mineur* de Ronchi n’est pas pris ici comme une cible polémique mais, au contraire, élu comme un texte qui présente des problèmes théoriques cruciaux pour la philosophie contemporaine, et pour la théorie psychanalytique voulant s’approcher de la philosophie pour définir ses fondements épistémologiques. Le Lacan mineur de Ronchi adhère à une philosophie de l’immanence absolue, dont le protagoniste est la notion d’inconscient réel, qui se situe au niveau du pur sentir: s’il est vrai que dans l’événement psychanalytique – surtout le trauma – ce qui importe n’est pas *ce qui a eu lieu* mais *que* quelque chose a eu lieu, et que cela déplace l’attention de l’objet (quoi) à l’événement (c’est arrivé)<sup>65</sup>, je ne vois pas, cependant, comment cette dynamique liquide le signifiant et son écriture, comme le soutient la lecture ronchienne<sup>66</sup>. Rappelons en effet que pour Lacan le Réel – notion sur laquelle Ronchi s’appuie pour témoigner de l’absence du Symbolique chez le dernier Lacan – est “ce qui ne cesse de ne pas s’écrire”<sup>67</sup>; sa définition est donc liée à l’écriture et à la possibilité de se symboliser. Quant au rapport du Réel au sens véhiculé par le Symbolique, comme l’écrit Badiou, “si le réel est définissable à partir de l’absence de sens, le sens est impliqué dans la définition du réel, fût-ce dans la modalité de l’absence: ab-sens”<sup>68</sup>: le raisonnement apparemment circulaire indique quelque chose de fondamental, à savoir que l’être in-sensé du Réel et l’être non-symbolique du Réel n’impliquent pas l’annulation de l’un ou l’autre terme de la relation, mais plutôt la permanence du terme annulé en tant qu’intérieur exclu (ou refoulé) du système. Le Symbolique n’est pas en effet phagocyté par l’inconscient réel sans laisser de trace: Lacan, dans un article inédit, écrit à ce propos que “Le Symbolique, c’est ce qui passe au-dessus de ce qui est au-dessus et ce qui passe en-dessous de ce qui est en-dessous, c’est bien ce qui en fait la valeur”<sup>69</sup>, le Réel et l’Imaginaire, en tant que *dit-maisons* (habitations et tâches du dit) étant également inclus dans le Symbolique.

63 Cf. Floury 2010.

64 Miller 2000, 7-59.

65 Ronchi 2017, 158.

66 Ronchi 2017, 158.

67 Lacan 1975b, 132.

68 Badiou 2013, 68.

69 Lacan 1976-1977, inédit.

À partir de cette phrase d'un inédit de Lacan, qui atteste d'une quasi-omniprésence du Symbolique, je voudrais proposer une juxtaposition de l'inconscient réel non pas au vague néo-lacanian déleuzien mais à deux métaphores tirées de la déconstruction, désarticulant ainsi le lien bien établi Lacan-Deleuze et rapprochant au contraire Lacan de Derrida. Il s'agit de choisir: l'inconscient comme crypte, introjecté et retiré dans le corps de la lettre, ou l'inconscient extrajecté, tout exposé, de jouissance vivante et de machines désirantes, libéré de l'insupportable contrainte du signifiant et de la castration?

Parvenir au Réel par la déconstruction, plutôt que par le *vague* schizo-analytique, c'est faire un geste théorique précis: montrer que la réduction d'un registre à la marginalité est une expulsion de sa plus grande intimité du registre qui l'expulse. Les deux métaphores derridiennes qui conviennent pour décrire ce mécanisme, à savoir le refoulement fondateur de l'inconscient réel, sont l'héliotrope et la crypte. L'héliotrope décrit par Jacques Derrida dans *La Mythologie blanche*<sup>70</sup> n'est pas, comme on pourrait le supposer d'après son étymologie, un arbuste naturel et vivant, qui suit le soleil de manière – disons – proactive, mais, au contraire, une fleur séchée, abandonnée entre les pages d'un livre et absente de tout jardin<sup>71</sup>, dotée d'une nature incertaine, bifide, faillible, quelque part entre la fleur et la pierre de jaspé<sup>72</sup>. À partir de cette bifidité structurelle, la fleur est investie d'une fonction précise par rapport au livre dans lequel elle se trouve, c'est-à-dire qu'elle est un "supplément de code qui traverse son champ, déplace sans cesse sa fermeture, brouille sa ligne, ouvre son cercle"<sup>73</sup> de sorte qu'"aucune ontologie n'aurait pu la réduire"<sup>74</sup>. Ce n'est pas un hasard si la réduction à l'ontologie est précisément ce que Lacan rejette: le Réel lacanien, tout comme l'héliotrope de Derrida, "peut toujours disparaître, se soustraire au regard, ne pas être présent"; en ce sens, il est le centre absent du système et son deuil interminable. Le Réel empêche le système de se fermer, ouvre son cercle établi, démobilise les marges de sa structure, 'fond' son fondement et empêche sa résolution définitionnelle: fait en sorte que le système ne soit jamais à l'intérieur de lui-même mais toujours à l'extérieur; il lui introduit – simultanément et de manière non disjointe – la dimension du manque (le Réel comme -1, comme absence de langage) et du supplément (le Réel comme l'ultériorité que le Symbolique ne parvient pas à dire), qui pour être pensés ensemble requièrent au moins une logique aporétique<sup>75</sup> ou une bi-logique.<sup>76</sup> Dans un autre article, Derrida thématise, avec les psychanalystes Abraham et Torok, la notion de crypte, proche de l'inconscient réel que nous tentons de délimiter ici: "la crypte fonctionne au cœur du moi comme un inconscient d'un genre particulier"<sup>77</sup>,

70 Derrida 1972, 247-324.

71 Derrida 1972, 324.

72 Derrida 1972, 324.

73 Derrida 1972, 324.

74 Derrida 1972, 324.

75 Derrida 1988, 108-119.

76 Matte Blanco 1975.

77 Abraham, Torok 1976, 231.



“une fracture symbolique”<sup>78</sup>, une incorporation animée par une hystérie interne, une inclusion clandestine. La crypte est le lieu de la négation, où l’on conserve ce qui est nié (les non-dits, les scènes qui rechignent à être remémorées, les larmes qui n’ont pu être versées): c’est une sorte de refuge pour les contenus niés, à l’abri de l’“inconscient dynamique” et du “moi des introjections”<sup>79</sup>, une véritable forteresse de la négation, un coque dure, inattaquable – de l’extérieur – par les instances des autres topiques (Préconscient, Conscient, Inconscient). En ce sens, il s’agit d’un “inconscient d’un genre particulier”, car c’est un inconscient qui ne peut pas être dialectisé au contact des autres sujets, une quintessence de l’inconscient lui-même, composé de ce que même l’inconscient n’admet pas: la négation (rappelons que dans l’inconscient classique du champ freudien, il n’y a pas de négation)<sup>80</sup>. La négation est si forte, dans la crypte, que l’inconscient n’a même pas le “pouvoir de réinvestir le champ sémantique qui transcrit l’événement des mots”<sup>81</sup>, d’où le choix des majuscules pour désigner la Réel-crypte que nous présentons ici. Le fait que le Réel soit écrit en majuscules le dé-signifie par rapport au réel ontologiquement compris comme attribut d’une réalité matérielle: le Réel lacanien, puisqu’il est écrit en majuscules, au lieu de re-signifier un mot en soulignant son sens déjà connu, le dé-signifie, d’une manière “capable de produire la déstructuration de la signification et la fondation de la signifiance”<sup>82</sup>. Le réel devient ainsi une figure de l’antisémantique ou de l’anasémique: “par la désignification anasémique, les concepts psychanalytiques viennent s’inscrire dans un fonctionnement symbolique plus large qui met en question le sujet”<sup>83</sup>.

J’ai choisi précisément la notion de crypte pour arriver au Réel parce qu’elle permet d’inspecter les signifiants à partir de leur cœur mort, de leur vérité intérieure, de cette jouissance provenant du tombeau qui les structure<sup>84</sup>. Je voudrais donc appliquer la méthode du “voir à travers la crypte” à un signifiant qui a marqué le passage à Lacan du tournant immanentiste susmentionné: il s’agit du terme *uniare*, en français *unier*. En y regardant de plus près, ‘à l’intérieur’ de *unier*, dans le noyau signifiant de sa littéralité, on trouve le terme *nier*. En raison de l’importance que Lacan attribue au tissu matériel des signifiants qu’il choisit, je ne passerai pas rapidement sur ce détail: un lacanien avisé devrait toujours s’arrêter sur l’esthétique des signifiants qui médiatisent certains passages théoriques. *U-nier* (*uniare*) est donc un *nier* (une négation): au centre refoulé du passage à *uniare*, c’est-à-dire du passage du dualisme réel-symbolique déchiré au réel plein de l’Un, se trouve la négation. Dans la crypte linguistique de l’Un, la négation<sup>85</sup>.

78 Abraham, Torok 1976, 232.

79 Abraham, Torok 1978, 266.

80 Freud 1992, 165-171; Benvenuto 2015 et Virno 2013.

81 Mancini 1992, 33. La traduction est la mienne.

82 Abraham, Torok 1978, 207.

83 Mancini 1992, 23. La traduction est la mienne.

84 Cf. Lacan 1991, 206: “La jouissance est [...] liée à la forme d’entrée en jeu de ce que nous appelons la marque, le *trait unaire*, qui est la marque de la mort”.

85 Je remercie Marie Hélène Brousse pour sa suggestion, lors du séminaire lacanien de l’Antenna Clinica de Turin, qui a permis ces réflexions.

#### 4. La biologie lacanienne et la jouissance du vivant

A ce stade de notre argumentation, il me semble important d'examiner les axes théoriques qui ont conduit, au contraire, à une lecture immanentiste de Lacan, et pourquoi ils sont incompatibles avec une psychanalyse qui se veut l'héritière rigoureuse de la déconstruction, du post-structuralisme et, avant cela, de la leçon freudienne. Dans *Biologie lacanienne et événement du corps*, Miller théorise l'existence d'une jouissance du vivant: ceci est d'un grand intérêt pour une philosophie de la nature, comme celle de Ronchi, qui veut s'intégrer aux théories psychanalytiques. Dans cette écriture, le symptôme, qui n'est plus le signifiant d'un signifié refoulé, se présente comme un pur "événement de corps"<sup>86</sup> qui produit une étrange homéostasie, conformément au principe de plaisir freudien. Selon Miller, il ne s'agirait plus de s'intéresser à la "signification du symptôme"<sup>87</sup> (chercher, dans une herméneutique infinie, la vérité du sens enterré sous la couche des dits), mais à la "satisfaction substitutive d'une pulsion"<sup>88</sup>, qui constituerait cette jouissance particulière qu'est la jouissance du vivant. On notera d'abord le glissement, au niveau du statut du sujet du discours, du traditionnel "parlêtre" – la façon dont Lacan désigne le sujet de l'énonciation – au "vivant", notion peu lacanienne puisque "le sujet, *in initio*, commence à la place de l'Autre pour autant que le premier signifiant y surgit"<sup>89</sup> et qu'il "n'y a pas le moindre réel pré-discursif"<sup>90</sup>. Si la jouissance est ce qui répond à la question "*Que suis-je?*"<sup>91</sup>, est-on certain que tout être vivant se la pose? Surtout, je trouve problématique la notion de jouissance du vivant et presque anti-lacanienne, car la pulsion est une catégorie linguistique de la psychanalyse, certainement pas du vivant *tout court*: que savons-nous de la jouissance de l'huître, du castor ou de la plante? En effet, Lacan écrit: "On peut dire que la jouissance est limitée par des processus naturels. Mais, pour dire la vérité, nous n'en savons rien, si ce sont des processus naturels. Nous savons simplement que nous avons fini par considérer comme naturelle la douilletterie dans laquelle nous entretenons une société à peu près ordonnée. L'important est que, naturel ou pas, c'est bel et bien en tant que liée à l'origine même de l'entrée en jeu du signifiant, qu'on peut parler de jouissance"<sup>92</sup>. En somme, à partir de quoi pouvons-nous dire *si, que* ou *de quoi* jouissent l'huître, le castor et la plante, si ce n'est à partir de notre prétention théorique à ce qu'ils jouissent? Que l'on jouisse, comme le montre Lacan, on peut le dire à partir du fait que l'on parle. Jouir suppose inconscient. Inconscient suppose conscience: "Comment pouvons-nous connaître l'inconscient? Bien sûr, nous ne le connaissons que sous une forme consciente, après l'avoir transformé ou traduit en quelque chose de conscient.

86 Miller 2000, 24.

87 Miller 2000, 25.

88 Miller 2000, 25.

89 Lacan 1973, 221.

90 Lacan 1975b, 31.

91 Eidelsztein 2020, 25. La traduction est la mienne.

92 Lacan 1991, 206.

Le travail psychanalytique nous fait expérimenter [...] qu'une telle traduction est possible"<sup>93</sup>. En résumé, l'animal parlant a besoin de savoir qu'il peut jouir pour jouir à un niveau inconscient.

Deuxièmement, Miller affirme que "la direction qu'indique le dernier enseignement de Lacan, c'est finalement une tentative de surclasser le dualisme de la signification et de la satisfaction, c'est-à-dire de poser une équivalence entre signification et satisfaction"<sup>94</sup>, et il ajoute: "c'est précisément la valeur de son *Witz* à propos de la jouissance décomposée en sens et joui"<sup>95</sup>. Comprendre la jouissance comme ce qui a amalgamé le sens (*jouissance-jouisens*), c'est précisément confirmer ce que j'ai soutenu, à savoir que si la jouissance a un sens en soi, c'est parce que l'animal parlant attribue un sens à sa propre satisfaction; au contraire, l'être vivant, tout en jouissant, ne sait pas qu'il jouit, ni que quelque chose comme la jouissance existe, ni que ce qu'il éprouve peut être rangé dans la catégorie de la jouissance, qui n'est précisément pas une catégorie de l'être vivant. La coïncidence de l'"événement corporel" avec l'"avènement de la signification" n'implique pas que la signification disparaisse, s'anéantissant dans un corps in-signifiant (ce serait la capitulation et la démission de la philosophie), mais que le corps se charge du sens de l'"événement corporel" en pleine conformité avec le paradigme de la signification qu'il venait de prétendre abandonner.

En somme, il s'agit de choisir entre un paradigme biologiste de la psychanalyse qui permet à cette dernière d'aborder une philosophie de la nature, qui dans ses aboutissements peut aussi donner lieu à une pensée écologique construite sur des fondements lacaniens<sup>96</sup>, ou, inversement, de choisir un paradigme signifiant (pas seulement structuraliste, comme nous l'avons montré), plus cohérent avec les fondements de la théorie psychanalytique: la bifurcation ne réitère pas l'opposition obsolète et inexistante nature/culture mais souligne l'inaccessibilité de la nature dans la mesure où elle est épistémologiquement saisie par le sujet qui l'étudie et en fait l'objet d'une théorie.

A cet égard, je trouve importantes les réflexions de Felice Cimatti sur "l'événement de corps" qui inaugure la biologie lacanienne dans le dernier Lacan. Reprenant le cas de l'homme aux loups, Cimatti note que le sujet n'a pu être guéri de sa constipation qu'en admettant "les intestins dans la conversation"<sup>97</sup>: l'événement de corps (comme le cas de la constipation et tous les symptômes psycho-somatiques de matrice hystérique qui émaillent la clinique) n'arrive pas à un supposé corps en tant que tel, un "corps un" qui jouirait sans le problème de la castration, mais au corps marqué par la contrainte imposée par les signifiants de l'Autre: "l'aspect paradoxal de ce corps un [...] est qu'il ne peut advenir qu'en passant par le

93 Freud 1988, 207.

94 Miller 2000, 30.

95 Miller 2000, 30.

96 AA.VV 2022.

97 Cimatti 2013, 185. La traduction est la mienne.

langage, en le sublimant dans le pur fait du signifiant”<sup>98</sup>. Par conséquent, situer le corps au niveau du Réel ne revient pas à affirmer que le corps est Réel mais que, conformément à l’anasémie qu’implique l’écriture du Réel, le Réel est précisément ce qui fait échouer la prétention du corps à être une quelconque entité réelle : il est important de réaffirmer que le Réel n’est pas la réalité mais la contestation indéfinissable, anarchique et singulière qui empêche la réalité de s’accommoder de sa propre exactitude ontologique.

La portée théorique de notre réflexion sur la relation entre le Réel et le Symbolique depuis le Lacan structuraliste jusqu’au dernier Lacan, qui se déroulera dans les paragraphes suivants avec un accent marqué sur le Lacan inédit des séminaires XXIV-XXVII, consiste à penser le Réel et le Symbolique comme la paire psychanalytique correspondante de l’empirique et du transcendantal, de l’ontologique et de l’épistémologique, afin de démontrer que l’incessant va-et-vient d’une dimension à l’autre atteste de l’inaliénabilité de chacun des deux pôles. C’est précisément en vertu de ce va-et-vient, ou oscillation phénoménologique, qu’il n’y aura pas deux chaînes de correspondances distinctes, à savoir la première: Réel-empirique-ontologique, et la seconde: Symbolique-transcendantal-épistémologique, car le Réel, comme nous l’avons déjà montré initialement, est ce qui ne se réduit pas à l’empirique ou à l’ontologique, et le Symbolique n’a pas l’universalité et la pureté présumée du transcendantal, ni les constantes de l’épistémologique en termes de validité et de fondements. Il s’agit plutôt, dans notre cas, d’adopter un modèle de compréhension faible et poreux, qui renonce à la construction d’ontologies et d’épistémologies fortes et déterminantes, s’ouvrant à l’“inéventuel” de l’écriture que produit à chaque fois le texte de Jacques Lacan.

## Bibliographie

- AA.VV. 2022. “Ecologie Lacanienne”. *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46.
- Abraham, Nicholas, et Torok, Maria. 1976. *Cryptonymie. Le Verbier de l’Homme aux Loups, précédé de “Fors” par Jacques Derrida*. Paris: Flammarion.
- Abraham, Nicholas, et Torok, Maria. 1978. *L’écorce et le noyau*. Paris: Flammarion.
- Basualdo, Carina. 2011. *Lacan (Freud) Lévi-Strauss: chronique d’une rencontre ratée*. Paris: Le Bord de l’eau.
- Benvenuto, Sergio. 2015. *La psicoanalisi e il reale. La “negazione” di Freud*, Napoli: Orthotes.
- Campo, Alessandra. 2018. *Tardività. Freud dopo Lacan*. Milano-Udine: Mimesis.
- Cimatti, Felice. 2013. *Filosofia dell’animalità*. Roma-Bari: Laterza.
- . 2018. *Cose. Per una filosofia del reale*. Torino: Bollati Boringhieri.

98 Cimatti 2018, 128. La traduction est la mienne.

- De Saussure, Ferdinand. 1995 (1922). *Cours de linguistique générale*. Paris: Éditions Payot.
- Derrida, Jaques. 1972. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit.  
 ———. 1988. *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée.
- Eidelsztein, Alfredo. 2020. *L'origine del soggetto in psicoanalisi*. Trento: Paginaotto.
- Floury, Nicolas. 2010. *Le réel insensé. Introduction à la pensée de Jacques Alain Miller*. Paris: Germina.
- Foucault, Michel. 2001. “Lacan, le libérateur de la psychanalyse” in *Dits et écrits (1976-1988)*, tome II. Paris: Gallimard.
- Freud, Sigmund. 1954. “Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle (L’homme aux rats)” in Freud, Sigmund. *Cinq psychanalyses*. 199-261. Paris: PUF.—. 1973. “Le roman familial des névrosés” in Freud, Sigmund. *Névrose, psychose et perversion*. 157-160. Paris: PUF.  
 ———. 1988. “L’inconscient” in Freud, Sigmund. *Oeuvres complètes. Psychanalyse. Vol. XIII (1914-1915). Une névrose infantile, Sur la Guerre et la Mort, Métapsychologie, Autres textes*. 207-244. Paris: PUF.  
 ———. 1992. “La négation”, in Freud, Sigmund. *Oeuvres complètes. Psychanalyse. Vol. XVII, 1923-1925. Autoprésentation, Inhibition, symptôme et angoisse, Autres textes*. 165-171. Paris: PUF.
- Lacan, Jacques. 1966. *Écrits*. Paris: Seuil.  
 ———. 1973. *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*. Paris: Seuil.  
 ———. 1975a. *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*. Paris: Seuil.  
 ———. 1975b. *Le Séminaire. Livre XX. Encore (1972-73)*. Paris: Seuil.  
 ———. 1978. *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*. Paris: Seuil.  
 ———. 1982. “Le symbolique l’imaginaire et le réel (1953)”. *Bulletin de l’Association freudienne* 1: 4-13.  
 ———. 1991. *Le Séminaire. Livre XVII. L’envers de la psychanalyse (1969-1970)*. Paris: Seuil.  
 ———. 2006. *Le Séminaire. Livre XVIII. D’un discours qui ne serait pas du semblant (1971)*. Paris: Seuil.  
 ———. 2007. “Intervention après un exposé de Claude Lévi-Strauss à la Société française de philosophie, ‘Sur les rapports entre la mythologie et le rituel’, avec une réponse de celui-ci”. *Le mythe individuel du névrosé, ou, Poésie et vérité dans la névrose*. 99-113. Paris : Seuil.  
 ———. 2011. *Le Séminaire. Livre XIX...ou pire (1971-1972)*. Paris: Seuil.  
 ———. inédit. *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (1964-1965)*.  
 ———. inédit. *Le Séminaire. Livre XXIV. L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre (1976-1977)*.  
 ———. inédit. *Le Séminaire. Livre XXVII. Dissolution (1980)*.
- Lacoue-Labarthe, Philippe et Nancy, Jean-Luc. 1990. *Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan*. Paris: Galilée.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Mancini, Ajazzi Mario. 1992. “La psicoanalisi tra creazione e costruzione. Intorno al ‘Verbario’ di Nicolas Abraham e Maria Torok” in Abraham, Nicholas, et Torok, Maria. *Il Verbario dell’Uomo dei Lupi*. Tr. it. Mario Ajazzi Mancini. 11-40. Napoli: Liguori.
- Matte Blanco, Ignacio. 1975. *The Unconscious as Infinite Sets. An Essay in Bi-Logic*. London: Duckworth.

- Maniglier, Patrice. 2006. *La vie énigmatique des signes: Saussure et la naissance du structuralisme*. Paris: Léo Scheer
- . 2012. *Acting Out the Structure*, dans P. Hallward, K. Peden (curée par), *Concept and Form Vol.II: Interviews and Essays on the Cahiers pour l'Analyse*. 25-47. London: Verso.
- . 2010. *The structuralist legacy*, dans R. Braidotti (curée par), *The history of continental philosophy*, Vol. 7: *After post-structuralism: transitions and transformations*. 55-83. Durham: Acumen.
- Miller, Jacques- Alain. 2000. “Biologie lacanienne et événement de corps”. *La cause freudienne* 44: 7-59.
- . 2001. “Le réel est sans loi”. *La cause freudienne* 49: 7-19.
- . 1999. “Les six paradigmes de la jouissance”. *La cause freudienne* 43: 7-29.
- . 2018. *L'Uno-tutto-solo. L'orientamento lacaniano*. Roma: Astrolabio.
- Milner, Jean Claude. 1978. *L'Amour de la langue*. Paris: Seuil.
- Jaudel, Nathalie. 2014. *La légende noire de Jacques Lacan*. Paris: Navarin éditeur.
- Pagliardini, Alex. 2016. *Il sintomo di Lacan, Dieci incontri con il reale*. Roma: Galaad Edizioni.
- Palombi, Fabrizio. 2009. *Jacques Lacan*. Roma: Carocci.
- Rifflet-Lemaire, Anika. 1970. *Jacques Lacan*. Bruxelles: Charles Dessart.
- Redaelli, Enrico. 2019. “La struttura immanente. Simultaneità del tutto e delle parti in Lévi-Strauss”. *Noéma* 10: 17-39.
- Ronchi, Rocco. 2017. *Il canone minore, Verso una filosofia della natura*. Milano: Feltrinelli.
- . 2020. “A proposito del canone minore. Risposte agli amici”. *Etica & Politica / Ethics & Politics* 1: 429-443.
- Virno, Paolo. 2013. *Saggio sulla negazione: per una antropologia linguistica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Roudinesco, Élisabeth. 1986. *Histoire de la psychanalyse en France: La bataille de cent ans*. Paris: Seuil.
- Zafiroopoulos, Markos. 2010. *Lacan and Levi-Strauss or The Return to Freud (1951-1957)*, London: Karnak Books.

Melania Mariconda, Lorenzo Petrachi

## Michel Foucault e la nozione di *événement*: trasformazioni e singolarità tra Heidegger e Deleuze\*

**ABSTRACT:** *This essay investigates Foucault's use of the concept of event (événement), exploring its specificity, evolution, and context. Examining his entire body of work, we consider its unique aspects in relation to theoretical, methodological, and political challenges. We explore the dialogue between Foucault's concept and contemporary French and German philosophical traditions, as well as 20th-century historiographical debates. The study proposes a contextual periodization of Foucault's thought, revealing overlooked continuities. While Foucault's early works exhibit traces of Heideggerian resonances, his approach to events diverges in later phases, culminating in a genealogical perspective. Concurrently, Foucault engages with Deleuze's ideas on events, resulting in a dialogue that shapes his later philosophical trajectory. This analysis reveals the unique and autonomous nature of Foucault's philosophy of the event, allowing a nuanced comparison with Heidegger and Deleuze, transcending mere lexical associations and exploring their contributions, convergences, and divergences within the broader context of 20th-century thought.*

**KEYWORDS:** *Michel Foucault; Martin Heidegger; Gilles Deleuze; Philosophy of history; History of ideas.*

### Introduzione

Obiettivo di questo saggio è indagare la specificità, l'evoluzione e il contesto di emersione dell'utilizzo foucaultiano del concetto di *événement*<sup>1</sup>.

\* L'articolo è frutto di un lavoro congiunto, tuttavia ai fini di attribuzione accademica si considerino di Mariconda il capitolo 3 e la conclusione, di Petrachi i capitoli restanti.

1 Il francese *événement* viene tradotto in italiano con 'evento' e 'avvenimento'. Etimologicamente può esser fatto risalire al latino *evenire*; nel francese moderno, una notevole sedimentazione semantica ne determina l'irriducibile polisemia: "è possibile vedere chiaramente l'evoluzione di queste tre forme di definizione tra il xviii e il xix secolo seguendo le edizioni successive del Dictionnaire de l'Académie. L'edizione del 1964 riflette la coesistenza delle tre accezioni, poiché troviamo 'il risultato, la riuscita di qualcosa', ma anche 'un'avventura notevole' e, infine, 'la sorpresa'. L'edizione del 1835 attesta un'inversione di priorità. Tutto ciò che si riferisce

Seguire da vicino le trasformazioni e le torsioni impresse alla nozione di evento consentirà di proporre una nuova periodizzazione contestuale in grado di evidenziare alcune continuità che la tradizionale tripartizione dell'opera di Foucault porta a sottostimare e offrirà altresì l'opportunità di interrogare taluni nodi problematici relativi al rapporto della sua filosofia con quella di altri importanti e influenti autori del Novecento.

In un primo momento verrà chiarito in che modo il problema dell'evento fa la sua comparsa nella filosofia di Foucault (§ 1.1). Traceremo poi, in via preliminare, una periodizzazione dell'opera foucaultiana sulla base delle modificazioni e delle integrazioni che questa nozione subisce (§ 1.2). Sarà dunque possibile analizzare il ruolo rivestito da altri autori nell'elaborazione del problema dell'evento conferendo alle assonanze più evidenti un senso diverso da quello dell'ascendenza diretta, sia per quanto riguarda l'opera di Heidegger che quella di Deleuze (§ 2).

Il quadro così presentato permetterà di presentare con coerenza genesi, progettualità e destino dei singoli periodi del pensiero foucaultiano risultanti dalla messa a problema dell'evenemenzialità. Nello specifico, saranno esaminate le transizioni tra una prima fase che si conclude nel 1966 con *Les Mots et les Choses* e una seconda che culmina ne *L'Archéologie du Savoir* e in cui l'approccio all'evento si distanzia definitivamente dalle risonanze heideggeriane presenti nel primo momento (§ 3.1); successivamente verrà analizzata una terza e più lunga fase che si dispiega dal 1970 alla scomparsa dell'autore e nella quale lo statuto dell'evenemenzialità, ora in dialogo con la concezione deleuziana, risente dell'approccio genealogico che pure contribuisce a delineare (§ 3.2).

## 1. La nozione di evento tra storia e filosofia

### 1.1. Il peccato evenemenzialista

Nel 1958, Fernand Braudel, storico francese fra i principali della scuola delle *Annales*, poteva vantare la vittoria sul “peccato evenemenzialista”<sup>2</sup>, a lungo maggiore capo d'accusa a carico degli storici appartenenti alle fila dell'*École méthodique*. Il termine *événement* aveva fatto la sua prima comparsa negli scritti dei metodisti della seconda metà dell'Ottocento che lo adoperavano in un contesto di storia politica lineare e progressiva quale dato di fatto puro e disponibile immediatamente all'analisi positiva. A ciò Braudel e i suoi opponevano le regolarità di una storia dispiegantesi nella lunga durata o *quasi immobile*. Verso la fine degli anni Sessanta, in piena voga strutturalista, il sociologo Roger Bastide compilava la voce *Événement* de l'*Encyclopédia Universalis* registrando così lo scarto tra due modi di far fronte all'evento:

all'esito o al risultato compare solo al terzo posto a vantaggio dell'idea di rottura: ‘La parola guadagna anche in neutralità, limitandosi a indicare *ciò che accade*’ (Dosse 2010, 4). Dove non espressamente segnalato, le traduzioni dei brani citati sono degli autori.

2 Braudel 1991, 60.



quello dell'uomo sorpreso e traumatizzato dal suo "avvento" o che al contrario ne assapora la specificità, la particolarità, la novità; quello del *savant* che pur riconoscendo che la durata non può che consistere in una "serie di eventi" non cessa di ripensarli per scorgere dietro la loro discontinuità la logica della loro successione.<sup>3</sup>

Non è difficile riconoscere in questo *savant* le tracce di una polemica condotta dal pubblico nei confronti della figura dello storico/strutturalista, percepito come colui che non coglie l'evento se non in quanto epifenomeno, elemento di disturbo contingente e in ultima istanza insignificante.

Da circa cinquant'anni, tuttavia, si assiste a quello che lo storico Pierre Nora e, sulle sue orme, Paul Ricœur, hanno caratterizzato come "un ritorno dell'evento" nella storiografia contemporanea<sup>4</sup>. Se già nel 1972 Edgar Morin parlava di un *retour de l'événement* guidato dalle scienze dure, oggi è possibile affermare che non c'è ambito delle scienze umane che non si sia posto la questione dell'evento, rispondendo non già con un semplice ritorno alla storia positivista, ma con una "rinascita della differenza", concetto, quest'ultimo, da cui risulta ormai apparentemente inseparabile<sup>5</sup>. Nel pensiero francese contemporaneo, filosofie fra loro eterogenee si avvalgono del concetto di evento confermandone la carica polemica: intorno a esso si raccolgono i problemi tradizionali del soggetto, della storia e della verità, nella prospettiva di una messa in discussione radicale dell'ontologia classica. Certamente il pensiero della *Kebré* heideggeriana, che legava evento e fine della metafisica, è un punto di riferimento imprescindibile<sup>6</sup>; nondimeno, se nel 2013, in occasione della prima versione in lingua francese dei *Beiträge zur Philosophie* (1989), il traduttore François Fédiér sceglie l'arcaismo 'Avenance' in luogo del più corrente 'Événement', ciò è dovuto anche al fatto che la filosofia francese, pur in costante dialogo con Heidegger, ha pensato l'evento in relativa autonomia<sup>7</sup>. Basti d'altronde pensare alle *querelle* sul bergsonismo: tanto la critica portata avanti da Gaston Bachelard ne *La Dialectique de la durée* (1936) quanto l'elaborazione del *Clio* (1931) di Péguy s'avvitano proprio sulla questione dell'evento<sup>8</sup>.

In questo quadro, Lévinas occupa una posizione storica e concettuale peculiare: al crocevia di più tradizioni, le conferenze di *Le Temps et l'Autre* (1946-47) riflettono sulla nozione di evento mostrando l'intreccio problematico di fenomenologia e giovane heideggerismo in un contesto influenzato dal bergsonismo e dalla critica strutturalista. Questo movimento del pensiero, infine, trova le sue espressioni più note nelle opere di due fra i pensatori più eterodossi del secolo scorso: Alain Badiou, autore nel 1988 di *L'Être et l'Événement*, e Gilles Deleuze, segnatamente in *Différence et Répétition* (1968) e *Logique du Sens* (1969)<sup>9</sup>.

3 Bastide 1968, 822-824.

4 Nora 1974, 210-228; Ricœur 1992, 29-35.

5 Morin, 1972, 1.

6 Heidegger 1987, 270.

7 Fédiér 2004, 10-11.

8 Ronchi 2013, 41-67.

9 Dosse 2010, 32.

Sembrirebbe dunque legittimo porsi la domanda relativa al ruolo di Michel Foucault in questa vicenda. Uno dei punti di partenza possibili, forse il più pertinente, riguarda le pagine de *L'Archéologie du Savoir* (1969) in cui il filosofo commenta il lavoro degli storici rivolti di preferenza ai periodi lunghi. In questi anni, Foucault moltiplica le sue letture in questo ambito e i riferimenti diretti alla storia seriale abbondano nei suoi scritti<sup>10</sup>. La storia in questione, secondo il filosofo, non scongiura l'evento, al contrario: la comparsa di periodi lunghi non è che l'effetto dell'elaborazione di serie di eventi disparati e di tipo completamente diverso, con le loro regolarità specifiche, ribelli alla sussunzione sotto una legge unitaria<sup>11</sup>. Ad accomunare Foucault e gli storici di professione sarebbe dunque precisamente un interesse per l'evento, unito però al rifiuto di una storia semplicemente evenemenziale: non si tratta di disseminare una polvere di fatti in nome di un'estrema coerenza, ma di mostrare l'irruzione di una singolarità non necessaria nel tessuto evenemenziale della storia, tessuto suscettibile di trasformazioni e sul quale bisogna produrre, come effetto della ricerca, una rottura d'evidenza. Più che alla messa a punto di una dottrina, la filosofia è adesso votata a una molteplicità aspecifica di atti filosofici che riprendono la questione dell'evento a livello di un'esigenza diagnostica: "Rispondere alla domanda: chi siamo? E che cosa sta accadendo? Queste due domande sono molto diverse da quelle tradizionali: cos'è l'anima? Cos'è l'eternità? Filosofia del presente, *filosofia dell'evento*"<sup>12</sup>. Questa novità, la cui testimonianza maggiore è rappresentata dal manoscritto su *Le Discours Philosophique* è comprensibile solo a partire dal nesso che lega tra loro filosofia ed evento<sup>13</sup>. Centrale nel progetto foucaultiano fino agli ultimi interventi sulla *parrhesia* e sulla critica ha la sua scaturigine nella riflessione particolarmente travagliata che porterà Foucault dai toni profetici di *Les Mots et les Choses* all'attitudine sobria del genealogista.

## 1.2. Periodizzazione

Ad oggi manca uno studio esaustivo della nozione di evento nel percorso intellettuale di Michel Foucault. A titolo di indagine preliminare tenteremo un primo sguardo d'insieme storico-filosofico sulla sua riflessione sull'evento distinguendo tre fasi:

1. una prima, che si completa con la pubblicazione nel 1966 di *Les Mots et les Choses*, vede nell'*événement* il modello di un raro sconvolgimento epocale che colpisce diacronicamente delle grandi strutture sincroniche, dando loro luogo e facendole scomparire in modalità non del tutto precisate.

10 Vedi Paltrinieri 2017, 108. Sul rapporto fra Foucault e gli storici vedi Boquet, Dufal et Labey 2013, 9.

11 Cf. Foucault 1997, 5-13; Foucault 1972, 42-43.

12 Foucault 1978a, 573, corsivo nostro.

13 Cf. Foucault 2023, 13-20. Coerentemente con quanto qui affermeremo l'idea del filosofo come *diagnostico* compare con insistenza nel lavoro foucaultiano a partire dal 1966-1967.

Alcune caratteristiche di questa peculiare declinazione dell'evento risuonano problematicamente con alcune interpretazioni dell'opera di Heidegger, consentendo alle studiose e agli studiosi accostamenti ipotetici e interpretazioni ontologizzanti;

2. a partire dalla *Réponse à une question* pubblicata su "Esprit" nel '68 – o ancora prima, considerando gli inediti – è possibile individuare una seconda fase che trova il suo parossismo in *L'Archéologie du Savoir*. Si tratta qui di studiare gli *événements* discorsivi in spazi di dispersione che rendono possibile una storia generale, frutto di più costruzioni di serie eterogenee fra loro e in relazioni complesse con un ambito extra-discorsivo;
3. la terza e ultima fase è individuabile nel lungo periodo compreso fra il 1970 e il 1984. *L'événement* è qui analizzato nella sua eccedenza rispetto spazio discorsivo ed è adesso inserito in un metodo d'analisi e di intervento compiutamente genealogico. È il periodo, sotto questo aspetto, di maggiore vicinanza con Deleuze<sup>14</sup>.

Il termine *événement* compare molto presto negli scritti di Foucault: le prime occorrenze risalgono almeno al 1954<sup>15</sup>, ma solo con *Histoire de la folie* la nozione acquista importanza decisiva in quanto "*événement décisif*" che determina inesorabilmente un prima e un dopo.

In quest'interpretazione la discontinuità sarebbe dovuta al dispiegamento delle epoche nella storia dell'Essere che dà così luogo alle varie *épistémè* mediante una *frattura* che è al contempo *apertura*. Sia Hubert L. Dreyfus che Béatrice Han hanno rivelato affinità tra questa lettura e l'ontologia heideggeriana<sup>16</sup>, tuttavia certamente mediata (fra tutti da Blanchot, Bataille e Char)<sup>17</sup> e fundamentalmente incompatibile con le ontologie sempre storiche e al plurale di Foucault<sup>18</sup>.

Nel periodo immediatamente successivo alla fortuna di *Les Mots et le Choses* la nozione di evento subisce considerevoli modificazioni. Com'è noto, il consumarsi dell'eredità surrealista, le agitazioni tunisine e gli eventi del Maggio '68 esercitano un'influenza profonda su Foucault (che assiste a questi ultimi solo a distanza, da Tunisi, fatta eccezione per le giornate finali)<sup>19</sup>. Fra le altre circostanze a determinare questo spostamento influiscono senza dubbio la filosofia dei giochi linguistici di Wittgenstein, la critica di Derrida all'opera del 1961 e soprattutto quella di Jean-Marie Domenach al testo del 1966 (cui Foucault risponderà proprio nel

14 Questa periodizzazione si distingue, dunque, da quella proposta da Dosse, che si limita a evidenziare una discontinuità all'altezza de *L'Archéologie* (Dosse 2007).

15 Foucault 1954.

16 Dreyfus 1989; Han 1998. Al riguardo, vedi Domenicali 2018, 40.

17 Per questi temi si veda Iofrida 2007, 125.

18 Cassin 2004, 256. Vedi anche Deleuze 2000, 151: "Anziché di un'influenza più o meno segreta di Heidegger su Foucault, credo che si debba parlare di una convergenza tra Hölderlin-Heidegger, da una parte, e Roussel o Michaux-Foucault, dall'altra. Ma percorrono sentieri completamente diversi".

19 Sull'esperienza tunisina, che per Foucault costituirà "l'occasione per reinserirsi nel dibattito politico", si veda Trombadori 1999, 95-99.

maggio '68)<sup>20</sup>. L'elaborazione di tutto ciò porterà Foucault alla pubblicazione de *L'Archéologie du Savoir* in cui, fra le altre cose, viene rivendicata la possibilità da parte dell'archeologia di sconfinare dall'analisi dell'*épistémè* nella direzione “dei conflitti, delle decisioni e delle tattiche”<sup>21</sup>; questo sconfinamento dipende in buona parte da una rielaborazione del concetto di evento che “sposta notevolmente la posta in gioco rispetto all'uso fattone in precedenza (in particolare in *Les Mots et les Choses*)”<sup>22</sup>. Prendendo risolutamente le distanze dalla ricerca di un'origine come riserva di senso in questa seconda fase Foucault tratta il discorso come una serie di eventi enunciativi in grado di porre il problema più cogente del rapporto fra eventi discorsivi ed eventi d'altra natura (economici, politici, istituzionali). Tuttavia, questa articolazione resta ancora molto indeterminata e non risolutiva.

Negli stessi anni Foucault si avvicina notevolmente alle posizioni di Deleuze, col quale a partire dal 1962 aveva curato le *Ceuvres philosophiques complètes* di Nietzsche. I testi che sembrano influenzare maggiormente il suo lavoro sono, insieme al *Nietzsche et la philosophie* (1962), *Différence et Répétition* e *Logique du Sens*, ai quali dedica due recensioni entusiaste<sup>23</sup>. Inoltre, nel 2011 è stata pubblicata una *Lezione su Nietzsche* nel quale il debito nei confronti di Deleuze si manifesta al fianco di un'esplicita polemica con Heidegger<sup>24</sup>. Ormai non è più possibile far risuonare insieme l'ontologia fondamentale e l'evento foucaultiano: proprio nell'*apertura* heideggeriana si realizza infatti quel legame fra libertà e verità contro il quale insorge il Nietzsche di Foucault, che fa adesso riferimento a Deleuze e a *La gaia scienza* e non più a *La nascita della tragedia*<sup>25</sup>. Sarebbe tuttavia avventato appiattare la prospettiva dell'uno su quella dell'altro<sup>26</sup>, anche in tale momento di vicinanza le concordanze fra Foucault e Deleuze presuppongono problemi e atteggiamenti molto diversi. Nondimeno, anche grazie a questa congiuntura l'evento si situa adesso nell'articolazione e presa reciproca tra corporeità e storia e Foucault può sviluppare il suo discorso genealogico nei termini di “un'evenementalizzazione della nostra attualità”<sup>27</sup>. Quando, nei testi sull'Illuminismo del 1984 Foucault parlerà del presente come di un evento filosofico e di una differenza, lo farà ancora sulla base di queste formulazioni<sup>28</sup>.

20 Per la complessa questione della *querelle* tra Foucault e Derrida intorno a *Histoire de la folie*, si veda Iofrida 2007, 137-155

21 Foucault 1997, 254.

22 Sabot 2016, 3.

23 Defert 2015, 291

24 Defert 2015, 285: “l'innominato di questo corso e che tuttavia potrebbe esserne il bersaglio”.

25 Foucault 2015c, 232. Galzigna aggiunge: “Individuare come ha fatto Foucault le matrici esperienziali del conoscere [...] significa muoversi entro uno scenario alternativo a quello allestito da Heidegger [con la storia della metafisica come oblio dell'essere]” (Galzigna 2008, 16). Per questo Foucault potrà dire: “Sono rimasto sorpreso quando due dei miei amici di Berkeley [Dreyfus e Rabinow] hanno scritto, nel loro libro, che ero stato influenzato da Heidegger” (citato da Galzigna 2008, 17).

26 Vedi Thompson 2016.

27 Revel 2009, 50.

28 Su questo punto si vedano Deleuze e Guattari 1996, 105-106 ed Esposito 2018, 196-197.

## 2. La filosofia dell'evento tra Germania e Francia

### 2.1. *Ereignis*

Tre scorci sull'evento daranno gli strumenti indispensabili per comprendere il posizionamento e l'originalità della riflessione foucaultiana sulla nozione di *événement*. Sotto questo punto di vista, Heidegger è l'autore dal quale occorre senza dubbio cominciare<sup>29</sup>. Per Heidegger “l'Essere è essenzialmente (*west*) come evento”<sup>30</sup>, ma l'evento in questione ha poco a che vedere con *gli* eventi intramondani: l'*Ereignis* non può mai essere usato al plurale<sup>31</sup> e “il destinarsi dell'evento ricomprende l'accadere determinato entro l'orizzonte necessario e unitario di un'apertura epocale”<sup>32</sup>.

Heidegger introduce il termine *ereignen* nella *Lettera sull'umanismo* nei termini di apertura propria dell'esser-ci<sup>33</sup>, tuttavia nel pensiero della svolta il problema è quello di pensare l'essere non più solamente nell'analitica esistenziale o come essere dell'ente ma nella sua irrimediabile differenza da quest'ultimo. Affinché il pensiero possa prendere dimora nell'evento è necessario che la storia della metafisica sia giunta a compimento – non dunque un rovesciamento, ma una constatazione e un decreto – e che l'essere sia pensato in un vocabolario differente da quello della tradizione. È in questo contesto che giunge il termine *Ereignis*: se, nell'oblio dell'essere, questo era stato inteso come sostrato stabile nella presenza, Heidegger vi fa subentrare l'istorialità e l'appropriazione quali sue dimensioni e lo comprende come evento – posto che questo non voglia mai dire divenire, ma invio. Come parola-guida è, al pari di *λόγος* e *tao*, intraducibile. Ciò che si può dire è che ha poco a che vedere con “ciò che solitamente definiamo come un qualsiasi avvenimento, un fatto che accade” poiché è ora un “*singulare tantum*, nome invariabile” che ritorna al suo etimo *er-eignen*, che “significa *er-äugen*, ossia scorgere, chiamare a sé nel guardare, fare proprio”<sup>34</sup>.

L'evento è dunque l'essere insieme di uomo ed essere, è l'evento della loro coappartenenza per cui l'essere non preesiste all'uomo e viceversa. Per accadere l'essere si rapporta all'uomo non distinguendosi da questo stesso accadere-apertura *per* l'uomo, che dal canto suo non può disporne liberamente, giacché è l'apertura-libertà a disporre di lui<sup>35</sup>. E c'è dell'altro: se l'*Ereignis* fa accadere qualcosa assegnandolo al suo proprio è al contempo un'espropriazione di sé (*Enteignis*;

29 Sulla ricezione di Heidegger in Francia si veda Ramella, 2006, 303-346. Sull'*Ereignis* in Heidegger si veda Polt 2005, 375.

30 Heidegger 2007, 57.

31 Romano 2006, 1879.

32 Palazzo 2013, 437.

33 Heidegger 1987, 289-290.

34 Heidegger 2013, 44-45.

35 Questo fatto, strettamente legato al linguaggio quale dimora dell'essere, consente letture antropogenetiche come quella di Agamben per cui l'evento è “il diventare umano dell'uomo” (Agamben 2015, 63).

*enteignet sich*), una sottrazione del proprio all'illimitato disvelamento in un solo movimento di ritrazione e donazione. Questa donazione assume la modalità del destinare storico: nella radura dell'essere si apre lo spazio-tempo all'uomo, questa radura muta a seconda dell'accadere e con andamento epocale, sicché ogni epoca è una modalità diversa di questa donazione. Il punto è pensare la storia a partire dall'evento per tentare un'uscita dallo storicismo meramente empirico e intendere la storia non come storia dell'uomo, ma più propriamente come storia dell'essere. Questa storicità prende dunque le distanze dalla filosofia della storia *tout court*: la storia più che azione e volontà è essenzialmente destino (destino paradossale che non ne esaurisce l'essenza)<sup>36</sup>. L'espropriazione, in questo modo consiste nel fatto che nonostante l'essere si dia sempre storicamente non c'è epoca storica alla quale non appartenga un punto cieco, vale a dire l'evento stesso nella sua epocalità.

Detto questo, cosa può dirsi dell'evento? Nulla di conclusivo. Le epoche del destino non si succedono né causalmente né casualmente, ogni epoca succede a un'altra ricoprendola e il destinare rimane ognora nel suo ritrarsi. Esso non è, ma nemmeno si dà: "*Ereignis ereignet*", null'altro<sup>37</sup>.

## 2.2. *Retour*

La filosofia di Gilles Deleuze propone un'ontologia per l'evento tale da far coesistere la sua differenza e la sua singolarità con la sua ripetizione e il suo decentramento. Fra i protagonisti della *Nietzsche Renaissance* egli si confronta con i temi maggiori della filosofia classica, mettendo a punto quella che è stata definita una "riscrittura" di Heidegger alla luce dell'edizione critica del corpus nietzschiano<sup>38</sup>.

Deleuze prende le distanze sia dal senso platonico dell'evento – con cui la molteplicità dell'evento è ridotta a un solo Evento – sia da quello positivista che lo riduce al dato di fatto contrapponendo a entrambi l'idea di evento come getto di singolarità intensive e irruzione imprevedibile<sup>39</sup>. Se è vero, infatti, che un evento è sempre situato storicamente, nondimeno la sua apparizione è d'altro ordine: contemplando la dimensione delle singolarità improvvise, la storia evenemenziale è infatti *storia* solo nel senso dell'eterno ritorno.

L'interpretazione deleuziana dell'eterno ritorno è nota: a ritornare non è lo Stesso, piuttosto lo Stesso si dice del ritorno, che è l'essere del divenire, l'uno del molteplice e la necessità dell'alea<sup>40</sup>. In altri termini, è l'univocità dell'essere,

36 Heidegger 2007a, 59-60.

37 Heidegger 2007b, p. 30.

38 Defert 2015, 292. Non bisogna dimenticare il ruolo di intermediario svolto da Jean Hyppolite nella ricezione deleuziana di Heidegger, dall'idea di un campo trascendentale senza soggetto alla declinazione dell'evento in una logica del senso.

39 Dosse 2010, 156. Vedi anche Choplin e Soulier 2014, 354. I termini 'problematico' e 'intensivo' rimandano rispettivamente a due livelli dell'evento come "condizione per la quale il pensiero pensa e "oggettualità particolari del pensiero" (Zourabichvili 2012, 44).

40 Deleuze 2006, 35.

laddove l'essere si dice della differenza<sup>41</sup>: “l'eterno ritorno è la segreta coerenza che si pone solo escludendo la mia propria coerenza, la mia propria identità, quella dell'io, quella del mondo e quella di Dio. [...] [U]niversale *sfondamento* che gira su se stesso e non fa ritornare che l'a-venire”<sup>42</sup>.

Per chiarire lo statuto dell'evento Deleuze fa riferimento allo stoicismo, filosofia “delle superfici” in grado di far discendere le idee platoniche dalle loro altezze per farle abitare sulla superficie dei corpi nella forma di “incorporei”, effetti di senso altri rispetto ai corpi, ma che a ben vedere non sono altro che questi stessi corpi sotto l'aspetto *intensivo*<sup>43</sup>.

Deleuze utilizza la vicenda di un soldato colpito da una pallottola per esemplificare l'insieme di relazioni qui descritte: la ferita precede il soldato che la incarna ed egli la incarna in tutta la sua materialità quale incontro traumatico e conflitto fra forze. La ferita non è l'accidente di una sostanza immutabile, piuttosto è essa stessa sostanziale in quanto accidente<sup>44</sup>.

La temporalità dell'evento ha dunque una propria logica paradossale che la distingue dal tempo dei corpi: l'evento puro “schiva il presente” con la simultaneità dei suoi divenire: così se il tempo-mutamento dei corpi (*Kronos*) consiste in un'infinita successione di presenti concatenati causalmente la “forma vuota del tempo” (*Aiôn*; l'Eterno ritorno) è popolata da eventi che la percorrono in entrambe le direzioni. Sempre a-venire e ormai passata, come il divenire dell'Alice di Lewis Carroll: “quando dico ‘Alice cresce’ voglio dire che diventa più grande di quanto non fosse. Ma voglio anche dire che diventa più piccola di quanto non sia ora. Senza dubbio non è nello stesso tempo che Alice è più grande e più piccola. Ma è nello stesso tempo che lo diventa”<sup>45</sup>. Libero dalle limitazioni di uno stato di cose l'evento è neutro e preindividuale, né particolare né generale, *si* impersonale che precede ogni chiacchiera.

### 3. Trasformazioni e singolarità nell'opera di Michel Foucault

#### 3.1. Da *Les Mots et les Choses* a *L'Archéologie du Savoir*

Dopo aver visitato alcuni fra i più rilevanti scenari sull'evento, possiamo ora approfondirne la tematizzazione in Foucault. Per quanto riguarda *Les Mots et les*

41 Deleuze 1997, 57. Deleuze specifica: “l'eterno ritorno è l'essere, e l'essere è selezione. (Selezione = gerarchia)” (Deleuze 2002, 106). Deleuze intende con ciò non la “gerarchia che misura gli esseri secondo i loro limiti e secondo il loro grado di prossimità o di lontananza rispetto a un principio” ma la “gerarchia che considera le cose e gli esseri dal punto di vista della potenza” (Deleuze 1997, 54-55).

42 Deleuze 1997, 121-122.

43 Si veda Godani 2009.

44 Leoni 2013, 136.

45 Deleuze 2005, 9.

*Choses* sarà lo stesso Foucault a evidenziarne la complicità espressiva rispetto a un certo heideggerismo dell'evento nelle pagine iniziali de *L'Archéologie du Savoir*<sup>46</sup>.

Nel libro del 1966 Foucault problematizza alcuni grandi ribaltamenti nell'ordine del discorso che permettono di individuare le condizioni trascendentali dei saperi in un determinato periodo. Il risultato di questa operazione è un'epistemologia storica in cui convergerebbero la lezione pur accolta criticamente dello strutturalismo e la tematica heideggeriana delle epoche. Con ciò Foucault ricusa la prospettiva delle invariabili atemporali e distingue fra tre *épistémè*: quella medioevale-rinascimentale, quella classica e quella moderna.

La nozione di evento, lungi dall'essere marginale, si situa al cuore stesso del testo nei termini di una mobilità profonda delle disposizioni epistemologiche che viene inaspettatamente e "di colpo". La comparsa dell'uomo è esempio di una *coupure* siffatta e altrettanto lo è la condizione della sua scomparsa – "evento di cui possiamo tutt'al più presentire la possibilità ma di cui non conosciamo per ora né la forma né la promessa"<sup>47</sup>.

Ma nel passaggio a *L'Archéologie* ciò che poteva passare per esclusione della differenza diventa restituzione di singolarità all'evento<sup>48</sup>, liberazione da forme di regolarità e unità immediate quali il libro e l'opera, dalla teleologia e dall'arbitrio di un soggetto sovrano e identico a sé. Da qui il compito di precisare lo statuto dell'evento e stabilirne la funzione in relazione ad *altri* eventi. *L'événement* riguarda qui tanto la singolarità dell'enunciato quanto la sua irruzione, tanto le trasformazioni interne al discorso quanto le pratiche extra-discorsive<sup>49</sup>. Il tramonto della consonanza heideggeriana è inevitabile: "je n'ai pas décrit non plus l'émergence et l'éclipse d'une structure formelle qui régnerait un temps sur toutes les manifestations de la pensée: je n'ai pas fait l'histoire d'un transcendental syncopé"<sup>50</sup>.

Metodologicamente lo scarto è notevole: la *coupure sauvage* di *Les Mots et les choses* non è l'oggetto esclusivo dell'archeologia ma un tipo particolare di evento, rarissimo nella sua occorrenza e in nessun modo sovraordinato rispetto agli altri<sup>51</sup>. Le epoche assumono i connotati di unità confuse e totalizzanti che cancellano l'irrompere specifico degli eventi e al loro posto si articolano senza confondersi i "periodi enunciativi", delimitanti livelli di omogeneità discorsiva sempre parziali in rapporto al loro tempo e al loro ambito<sup>52</sup>.

In definitiva il rapporto fra discontinuità e evento può assumere due forme<sup>53</sup>:

46 Foucault 1997, 23.

47 Foucault 2015a, 414. Vedi anche Foucault 2015a, 342. Questa fine, espressa nei termini di un compimento, rappresenta per i commentatori un accenno ai temi heideggeriani della fine della metafisica e a quella della filosofia. Ne *Le Discours Philosophique* questi stessi temi vengono storicizzati e ripresi in chiave espressamente anti-heideggeriana.

48 Foucault 1997, 39.

49 Cf. Flynn 2003, 41.

50 Foucault 1968, 675.

51 Foucault 1997, 225.

52 Foucault 1997, 196.

53 Cf. Foucault 1997, 11-14; Foucault 1997, 224; Foucault 1997, 268.



*Discontinuità-evento* → ordine.

In questo primo scenario la discontinuità coincide con l'evento: la discontinuità-evento è la materialità del disperso che dev'essere *ridotta* all'unità e riportata alla forma.

*Discontinuità* → *evento*.

Qui l'evento non è l'immediato empirico, ma il risultato di una discontinuità intesa come *concetto operatorio* in grado di isolare e produrre nuovi strati di eventi, che a loro volta dovranno ottenere una regolarità. La discontinuità non è fra gli eventi, è *essa stessa evento* e, di conseguenza, può essere di *più tipi*. Essa è al contempo *oggetto* e *strumento* della ricerca, delimita il campo di cui è essa stessa l'effetto: non supera le differenze ma, differenza essa stessa, le *differenzia*.

Laddove regna il primo modo di rapporto è come se si provasse una singolare “ripugnanza a pensare alla differenza” come evento<sup>54</sup>; nel secondo caso è invece possibile concepire l'evento come una differenza e “restituire all'enunciato la sua singolarità d'evento”, non tanto per disseminare, quanto per trovare regolarità diverse per mezzo di “un insieme di decisioni controllate”<sup>55</sup>. La prima funzione teorico-politica di questa *eventificazione* consiste nella rottura delle evidenze sulle quali si fondano i nostri saperi, il nostro patrimonio comune, le nostre pratiche che ormai appaiono come banalmente evidenti, universali e necessarie<sup>56</sup>. Verso la fine degli anni Sessanta, dunque, alcuni dei compiti genealogici delle successive ricerche vengono pensati nel funzionamento del metodo archeologico.

Bisogna infine soffermarsi sul campo di indagine specifico all'archeologia: gli eventi discorsivi vengono definiti come l'insieme attualmente finito e limitato delle sole sequenze linguistiche effettivamente formulate che danno poi luogo a più tipi di unità. È indispensabile che tali sequenze facciano parte di un insieme finito e dato da un lato per poter distinguere il loro *a priori storico* dalle condizioni di possibilità formali e dalle regole linguistiche, dall'altro poiché la domanda propria all'archeologia è: come mai è stato prodotto, nella materia storica del discorso, questo evento enunciativo e non un altro? Si tratterà dunque di coglierlo nella sua singolarità<sup>57</sup>. A ben vedere, infatti, non solo l'enunciazione stessa è già un evento di tipo diverso rispetto al suo enunciato, ma l'evento enunciativo stesso non si

54 Foucault 1997, 268.

55 Foucault 1997, 39.

56 Vedi Leonelli 2017, 99.

57 Foucault 1997, 38. Il concetto di *a priori storico* non è un totale novità nelle ricerche foucaultiane: presente in *Les Mots et les Choses* compare già in *Histoire de la folie* come “a priori concreto” (Foucault 1972a, 316) e in *Naissance de la clinique* nelle vesti di un “a priori storico e concreto” (Foucault 1998, 207). Ne *L'Archéologie* ha la funzione di evidenziare “le condizioni di emergenza degli enunciati [...] i principi in base ai quali sussistono, si trasformano e scompaiono” (Foucault 1997, 170). Paltrinieri nota che l'*a priori* diventa con Foucault anch'esso evento (Paltrinieri 2010, 11-32).

esaurisce mai nella lingua e nella sua funzione ed è invece implicato in reti di eventi non discorsivi<sup>58</sup>.

Si può dunque distinguere fra evento ed enunciato e tra ciò che appartiene all'evento enunciativo *in quanto evento* e ciò che lo riguarda *in quanto enunciato*: l'*a priori* ad esempio definisce il sistema di enunciabilità dell'evento solo in quanto enunciato, ma al di fuori di questa sua funzione non può "imporre una tirannia alla quale non potrebbe sfuggire nessuno"<sup>59</sup>. Con ciò ci si avvicina al nodo più problematico del testo, relativo all'articolazione fra regimi di evenemenzialità e la loro interazione in una possibile pratica politica trasformativa<sup>60</sup>. Molto probabilmente lo scoglio dell'analisi consiste nell'esigenza di sottolineare continuamente la relativa autonomia dell'ambito discorsivo e la sua specificità – è questa, infatti, la scoperta dell'archeologia e ci si sbaglierebbe se si volesse individuare in questa specificità e in questa autonomia il difetto dell'*Archéologie*<sup>61</sup>. Nondimeno, sarà anche attraverso un approfondimento e una messa a punto di questa nozione di evento che Foucault potrà oltrepassare questa *impasse*.

### 3.2. A partire da *L'Archéologie du Savoir*

L'ultimo spostamento nella fase di specificazione del concetto di evento coincide in buona parte con il passaggio dal momento archeologico a quello genealogico. Lo spostamento del "punto d'attacco" è evidente già nella lezione inaugurale al Collège de France: il discorso ha un "suo legame col desiderio e col potere" ed è "ciò per cui, attraverso cui, si lotta"<sup>62</sup>. Molti dei temi trattati in precedenza tornano a occupare la scena, il loro ruolo consiste ancora nella restituzione dell'enunciato al suo carattere di evento, ma con una precisazione: l'archeologia non è mai separabile da una genealogia. In coda al suo intervento, Foucault espone una nuova definizione dell'evento:

L'evento non è nell'ordine dei corpi. E tuttavia esso non è immateriale; [...] esso ha il suo luogo e la sua *consistenza nella relazione*, nella coesistenza, nella dispersione, nel ricupero, nell'accumulo, nella selezione d'elementi materiali [...]. Diciamo che la *filosofia dell'evento* dovrebbe procedere nella direzione, paradossale a prima vista, d'un *materialismo dell'incorporeo*. [...] Si tratta di cesure che *frantumano l'istante e disperdono il soggetto*. [...] Non è più possibile stabilire tra gli [eventi] legami di causalità meccanica o di necessità ideale. Bisogna accettare di introdurre l'*alea* come categoria nella produzione degli eventi.<sup>63</sup>

58 Foucault 1997, 136.

59 Foucault 1997, 172.

60 I luoghi classici della questione sono Foucault 1997, 214-217 e Foucault 1997, 252-256.

61 Cosa che in parte sembra fare Sabot 2016. La specificità e la relativa autonomia del sapere rimarranno un punto fermo delle analisi foucaultiane, distinguendo la sua impresa da un'analisi in termini di ideologia. Al riguardo, vedi Irrera 2015, 55-85.

62 Foucault 1972b, 10.

63 Foucault 1972b, 44-45, corsivi nostri.

L'intero passo, densissimo, è una sintesi della trattazione della nozione di evento così come viene formulata da Deleuze nei due testi del '68-69. Al di fuori di questo riferimento la definizione risulterebbe alquanto oscura e arbitraria e se ciò non dovesse bastare a convincersene si potrebbero richiamare le due recensioni (*Theatrum Philosophicum* e *Ariane s'est pendue*) che Foucault dedica nello stesso periodo ai lavori del filosofo parigino. Ciò che emerge è l'importanza rivestita dalla nozione deleuziana di evento nella delineazione di un metodo genealogico e nella determinazione della sua specificità rispetto alla storia degli storici. Deleuze, infatti, è – prima ancora dello stesso Foucault – “genealogista nietzschiano”<sup>64</sup>. Non a caso Daniel Defert può arrivare a dire, non senza esagerare, che Foucault ha “riscritto [...] le intensità, la materia e la posta in gioco di *Differenza e ripetizione*”, tuttavia “propone[ndo] come genealogia ciò che Deleuze presenta come un'ontologia differenziale”<sup>65</sup>.

In questo importante testo l'autore delinea il metodo della genealogia in una sovrapposizione pressoché totale con Nietzsche. La specificità di questa procedura risiede nella problematizzazione del valore della verità e della posizione del soggetto: la genealogia, infatti, si oppone “al dispiegamento metastorico dei significati ideali e delle indefinite teleologie, quindi alla ricerca dell'“origine” [*Ursprung*]”<sup>66</sup> in quanto verità segreta e identica a se stessa preferendole i concetti di *Herkunft* ed *Entstehung*. Il primo termine indica “la stirpe, la provenienza”<sup>67</sup> e “permette di dissociare l'Io” e di “scoprire che alla radice di quel che conosciamo e di quel che siamo – non c'è la verità e l'essere, ma l'esteriorità e l'accidente”<sup>68</sup>. Il secondo termine, *Entstehung*, “designa piuttosto l'emergenza, il momento della nascita”, situato sempre “in un certo stato di forze” delle quali urge mostrare il gioco<sup>69</sup>.

In questo contesto il movimento dell'evento è inteso deleuzianamente come *s-fondamento*: reperire le singolarità degli avvenimenti significa stanarli dove meno li si aspetta, in ciò che gode di un'evidenza tale da non far problema, mostrando che tale banalità consiste precisamente nella loro ripetizione. Lo smontamento dell'*origine* mediante l'analisi della *provenienza* dissocia l'Io mostrando al suo posto una molteplicità evenemenziale con la sua *emergenza*. È il corpo ad essere al contempo condizione, campo e oggetto di una siffatta evenementalizzazione, “superficie di iscrizione degli avvenimenti” e luogo di dissociazione dell'Io<sup>70</sup>: è perché c'è corpo che c'è un campo di forze ed è in seno allo scontro delle forze che si produce il reale.

Questa prospettiva verrà ripresa e confermata nei corsi degli anni Settanta, a partire da quelle *Lezioni sulla volontà di sapere* che inaugurano il cantiere foucaultiano sotto il segno di Nietzsche<sup>71</sup>. L'eventificazione della verità raggiunge

64 Foucault 1971, ix; vedi anche Foucault 1969, 770.

65 Defert 2015, 295-296.

66 Foucault 1977, 29-30.

67 Foucault 1997, 34.

68 Foucault 1997, 34.

69 Foucault 1997, 37-39.

70 Foucault 1997, 37-39.

71 Foucault 2015c, 210-211.

poi una formulazione forte nel corso del 1973-1974 su *Il potere psichiatrico*. La pratica scientifica, trincerata dietro le rappresentazioni di una verità-dimostrazione universale ripete il diniego della sua stessa emergenza materiale dovuta all'irruzione di una verità-evento che non definisce "un rapporto di conoscenza [ma] è piuttosto un rapporto contrassegnato dallo scontro, dall'altro"<sup>72</sup>.

Questa nozione di evento sembra aver raggiunto a quest'altezza stabilità e coerenza. La ritroveremo, negli anni Ottanta, pressoché immutata, tra i presupposti della problematizzazione dell'atteggiamento critico, dell'aleurgia e della *parrhesia* cinica – nonché della stessa nozione di problematizzazione.

## Conclusioni

La nozione di evento, tra le principali della filosofia teoretica contemporanea, resiste nella prospettiva originale e autonoma sviluppata da Michel Foucault a ogni tentativo di ontologizzazione. Le esigenze che hanno presieduto tanto alla sua emersione quanto alle trasformazioni di cui è stata oggetto all'interno del percorso foucaultiano scaturiscono sempre dalle necessità – tutt'altro che interne – proprie a quel peculiare tipo di lavoro storico-critico che, coi diversi nomi di archeologia o genealogia, ha per funzione di problematizzare il terreno instabile dell'attualità, di far scintillare anche solo per un attimo nella trama del suo discorso ciò che sta accadendo in tutta la sua singolarità e, forse, in tutta la sua superabilità. Per questo motivo, il confronto e il dialogo con le storiche e gli storici di professione, col marxismo, con lo strutturalismo e, per quanto possa sembrare strano, con filosofie teoretiche quanto più distanti dagli interessi foucaultiani, avvengono secondo la tecnica del "saccheggio interessato", nella consapevolezza che "non è tanto la sistematicità di un discorso che indica la sua verità ma, al contrario, la sua possibilità di dissociazione, di riutilizzazione, di reinserimento in un altro contesto"<sup>73</sup>. Questo contesto, di volta in volta, può richiedere trasformazioni più o meno grandi dello stesso apparato teorico con cui ci si era approcciati in prima istanza. Il concetto di evento, proprio in virtù delle sue metamorfosi e dei suoi rapporti complessi con ciò che è esterno al discorso foucaultiano, costituisce un esempio privilegiato di questa dinamica.

## Bibliografia

Agamben, Giorgio. 2015. *L'avventura*. Roma: Nottetempo.

Bastide, Roger. 1968. "Événement". *Encyclopedia Universalis*, 129-131. Paris: Encyclopædia Britannica Inc.

72 Foucault 2015b, 211-212. Il passo si conclude con un'ennesima e significativa presa di distanza da Heidegger: "Alcuni hanno l'abitudine di ricostruire la storia della verità in termini di oblio dell'Essere".

73 Foucault 2010, 100.

- Bertolotti, Giorgio. 2013. "Σώζεν the event. Derrida e l'esteriorità" in *La questione dell'evento nella filosofia contemporanea*, De Martino, Michele, a cura di, 153-188. Roma: Aracne.
- Boquet, Damien, Blaise Dufal et Pauline Labey. 2013. "Michel Foucault à l'épreuve" in *Une histoire au présent: Les historiens et Michel Foucault*, Boquet, Damien, Blaise Dufal et Pauline Labey, a cura di, 9-14. Paris: CNRS.
- Braudel, Fernand. 1991. *Scritti sulla storia*. Milano: il Saggiatore.
- Cassin, Barbara. 2004. "Foucault, Heidegger e l'antichità" in *Umano, post-umano*, Fimiani, Mariapaola, Vanna Gessa Kurotschka e Elena Pulcini, a cura di, 241-257. Roma: Editori Riuniti.
- Choplin, Hugues and Eddie Soulier. 2014. "Le mi-lieu de l'événement innovant: À partir de Levinas et Deleuze". *Revue de métaphysique et de morale* 3, n. 83: 351-364.
- Defert, Daniel. 2015. "Nota del curatore" in Foucault, Michel, *Lezioni sulla volontà di sapere: Corso al Collège de France (1970-1971)*. Tr. it. M. Nicoli e C. Troilo. Milano: Feltrinelli, 283-303.
- Deleuze, Gilles. 1997. *Differenza e ripetizione*. Tr. it. G. Guglielmi. Milano: Raffaello Cortina.
- . 2000. *Pourparler*. Tr. it. di S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- . 2002. *Nietzsche e la filosofia e altri testi*. Tr. it. F. Polidori. Torino: Einaudi.
- . 2005. *Logica del senso*, Tr. it. M. De Stefanis. Milano: Feltrinelli.
- . 2006. *Nietzsche con antologia di testi*. Tr. it. G. Franck. Milano: SE.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. 1996. *Che cos'è la filosofia?*. Tr. it. A. De Lorenzis. Torino: Einaudi.
- Domenicali, Filippo. 2018. *Biopolitica e libertà: Dieci capitoli su Foucault*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Dosse, François. 2007. "L'événementialisation contemporaine du sens". *Cahiers de recherche sociologique*, n. 44: 15-33.
- . 2010. *Renaissance de l'événement: Un défi pour l'historien: entre sphinx et phénix*. Paris: PUF.
- Dreyfus, Hubert Lederer. 1989. "De la mise en ordre des choses: L'Être et le Pouvoir chez Heidegger et Foucault" in *Michel Foucault: Rencontre Internationale, Paris 9, 10, 11 Janvier 1988*, Association pour le Centre Michel Foucault, a cura di, Paris: Seuil.
- Esposito, Roberto. 2018. *Politica e negazione*. Torino: Einaudi.
- Fédier, François. 2004. "Comment je traduis *Ereignis*", Conférence prononcée le jeudi 20 mai à Lausanne, dans le cadre du Congrès organisé sur le thème "La deuxième œuvre capitale de Martin Heidegger". [http://www.eudia.org/wp/wp-content/uploads/Fe%CC%81dier\\_Comment-je-traduis-Ereignis.10.pdf](http://www.eudia.org/wp/wp-content/uploads/Fe%CC%81dier_Comment-je-traduis-Ereignis.10.pdf).
- Flynn, Thomas. 2003. "Foucault's Mapping of History" in *The Cambridge Companion to Foucault*, Gutting, Gary, a cura di, 29-46. Cambridge: CUP.
- Foucault, Michel. 1954. *Maladie mentale et personnalité*, Paris: PUF.
- . 1968. "Réponse à une question" in Foucault, Michel, *Dits et écrits I*, 673-695. Paris: Gallimard.

- . 1969. “Ariane s’est pendue” in Foucault, Michel, *Dits et écrits I*, 767-771. Paris: Gallimard.
- . 1970. “Theatrum Philosophicum” in Foucault, Michel, *Dits et écrits II*, 75-99. Paris: Gallimard.
- . 1971. “Theatrum Philosophicum” in Deleuze, Gilles, *Differenza e ripetizione*. Tr. it. G. Guglielmi. Bologna: Il Mulino.
- . 1972a. *Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris: Gallimard.
- . 1972b. *L’ordine del discorso*. Tr. it. A. Fontana. Torino: Einaudi.
- . 1972c. “Revenir à l’histoire” in Foucault, Michel, *Dits et écrits II*, 268-281. Paris: Gallimard.
- . 1977. “Nietzsche, la genealogia, la storia” in Foucault, Michel, *Microfisica del potere*. Tr. it. G. Procacci e P. Pasquino. 29-54. Torino: Einaudi.
- . 1978a. “La scène de la philosophie” in Foucault, Michel, *Dits et écrits III*, 571-595. Paris: Gallimard.
- . 1978b. “Entretien avec Michel Foucault” in Foucault, Michel, *Dits et écrits IV*, 41-95. Paris: Gallimard.
- . 1997. *L’archeologia del sapere*. Tr. it. G. Bogliolo. Milano: Rizzoli.
- . 1983. “À propos des faiseurs d’histoire” in Foucault, Michel, *Dits et écrits IV*, 412-414. Paris: Gallimard.
- . 1998. *Nascita della clinica*. Tr. it. A. Fontana. Torino: Einaudi.
- . 2010. “L’estensione sociale della norma” in Foucault, Michel, *La società disciplinare*. Tr. it. S. Vaccaro, 97-102. Mimesis: Milano-Udine.
- . 2011. “The Gay Science”, *Critical inquiry* 3, n. 37: 385-403.
- . 2015a. *Le parole e le cose: Un’archeologia delle scienze umane*. Tr. it. E. Panaitescu. Milano: Rizzoli.
- . 2015b. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France 1973-1974*. Tr. it. M. Bertani, Milano: Feltrinelli.
- . 2015c. *Lezioni sulla volontà di sapere: Corso al Collège de France (1970-1971)*. Tr. it. M. Nicoli e C. Troilo. Milano: Feltrinelli.
- . 2023. *Le Discours Philosophique*. Paris: EHESS/Gallimard.
- Galzigna, Mario. 2008. “Introduzione” in Foucault, oggi, Galzigna, Mario, a cura di, 7-26. Milano: Feltrinelli.
- Godani, Paolo. 2009. *Deleuze*. Roma: Carocci.
- Han, Béatrice. 1998. *L’ontologie manquée de Michel Foucault: Entre l’historique et le transcendental*. Grenoble: Millon.
- Heidegger, Martin. 1976. *Essere e tempo*. Tr. it. P. Chiodi. Milano: Longanesi.
- . 1987. “Lettera sull’umanismo” in Heidegger, Martin, *Segnavia*. Tr. it. Franco Volpi. 167-317. Adelphi, Milano.
- . 2007a. *Contributi alla filosofia (Dall’Evento)*. Tr. it. A. Iadicicco e F. Volpi. Milano: Adelphi.
- . 2007b. *Tempo e Essere*. Tr. it. C. adocco. Milano: Longanesi.
- . 2013. *Identità e Differenza*. Tr. it. G. Gurisatti. Milano: Adelphi.
- Iofrida, Manlio. 2007. *Per una storia della filosofia francese contemporanea: da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*. Modena: Mucchi.
- Iofrida, Manlio e Diego Melegari. 2017. *Foucault*. Roma: Carocci.
- Irrera, Orazio. 2015. “Michel Foucault e la critica dell’ideologia” in *Michel Foucault: Genealogie del presente*, Vernaglione, Paolo B., a cura di, 55-85. Roma: manifestolibri.

- Kant, Immanuel. 2013. *Critica della ragion pura*. Tr. it. P. Chiodi. Novara: Utet.
- Leonelli, Rudy M. 2017. *Illuminismo e critica: Foucault interprete di Kant*. Tr. it. G. Forni Rosa. Macerata: Quodlibet.
- Leoni, Federico. 2013. “Deleuze: il divenire come coincidenza degli opposti” in *La questione dell'evento nella filosofia contemporanea*, De Martino, Michele, a cura di, 129-152. Roma: Aracne.
- Lévinas, Emmanuel. 1997. *Le Temps et l'Autre*. Tr. it. F. P. Ciglia. Genova: il melangolo.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2003. *L'institution, la passivité: Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin.
- Morin, Edgar. 1972. “Le retour de l'événement”. *Communications*, n. 18: 6-20.
- Noiriel, Gérard. 2003. *Penser avec, penser contre: Itinéraire d'un historien*. Paris: Belin.
- Nora, Pierre. 1974. “Le retour de l'événement” in *Faire de l'histoire: Nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*, Le Goff, Jacques et Pierre Nora, a cura di, 210-227. Paris: Gallimard.
- Palazzo, Sandro. 2013. *Trascendentale e temporalità: Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*. Pisa: ETS.
- Paltrinieri, Luca. 2010. “Les aventures du transcendantal: Kant, Husserl Foucault”. *Lumières*, n. 16: 11-32.
- . 2017. “L'archeologia del sapere” in *Foucault*, Iofrida, Manlio e Diego Melegari, a cura di, 105-136. Roma: Carocci.
- Polt, Richard. 2005. “Ereignis” in *A Companion To Heidegger*, Dreyfus, Hubert L. And Mark A. Warthall, a cura di, 375-391. Maden: Blackwell.
- Ramella, Lorenzo. 2006. “L'ombra di Heidegger”. *Annali del Dipartimento di Filosofia*, n. 11: 303-346.
- Revel, Judith. 2009. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses.
- Ricœur, Paul. 1992. “Le retour de l'événement”. *Mélanges de l'école française de Rome* 1, n. 104: 29-35.
- Righetti, Stefano. 2012. *Foucault interprete di Nietzsche: Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*. Modena: Mucchi.
- Romano, Claude. 2006. “Evento”. *Enciclopedia filosofica*, 2874-2885. Milano: Bompiani.
- Ronchi, Rocco. 2013. “Prima della coscienza: Evento, materia e percezione nella filosofia di Bergson” in *La questione dell'evento nella filosofia contemporanea*, De Martino, Michele, a cura di, 41-69. Roma: Aracne.
- Sabot, Philippe. 2016. “Le statut de l'événement dans la pensée de Foucault: des Mots et les choses à L'archéologie du savoir”, Communication faire dans le cadre du séminaire “Actualités de Foucault” en décembre 2016, Paris 1. <https://hal.univ-lille.fr/hal-01517790>

Terzi, Roberto. 2013. "Esperienza o tautologia?" in *La questione dell'evento nella filosofia contemporanea*, De Martino, Michele, a cura di, 97-128. Roma: Aracne.

Thompson, Kevin. 2016. "Foucault and the "Image of Thought": Archeology, Genealogy, and the Impetus of Transcendental Empiricism" in *Between Deleuze and Foucault*, Morar, Nicolae, Thomas Nail and Daniel W. Smith, a cura di, 200-211. Edinburgh, EUP.

Trombadori, Duccio. 1999. *Colloqui con Foucault*. Roma: Castelvecchi.

Zourabichvili, François. 2012. *Il vocabolario di Deleuze*. Tr. it. C. Zaltieri. Mantova: Negretto.



*Antonio Dall'Igna*

## **Lecture, travail and Croix according to Simone Weil**

**ABSTRACT:** *The article aims to analyze the concept of labor in the thought of Simone Weil from a perspective that places the labor of the human being within Weil's metaphysical scheme. The perspective also takes into account the possibility for human beings to accomplish an authentic presence in the cosmos through the waiting for the divine grace. Labor activity can be interpreted as lecture, i.e., the human capability to understand and modify nature by navigating the hermeneutic dimension of meaning. Alienated and alienating labor, ruled by the cadence of the machine and marked by the orders of superiors, tends to remove meaning from its intermediate position, which connects the human being with the natural environment. This kind of deracinating labor entails a situation of malheur, a moment in which the divine grace is revealed in a pure manner within the cosmos. Hence, alienating labor is an image of the Cross. The human being striving to hold an authentic position within the divine grace has to accept the subtraction of meaning entailed by machine labor, realizing the shift that separates lecture from non-lecture. In the thought of Simone Weil, accomplished labor is that activity which places the human being in the condition of malheur, at the point when such activity is accepted as a manifestation of the divine grace in the same way as the metaphysical event of the Cross.*

**KEYWORDS:** *Malheur; Mysticism; Hermeneutics; Labor; Work.*

### **1. A metaphysics of love and Cross**

This article analyzes the concepts of reading (see Zani 1994, 90-92; Fulco 2002, 93-128 and 169-174; Vogel 2010; Chenavier 2012; Dall'Igna 2021b) and labor (see e.g. Weil 1988; Weil 1989; Weil 1991; Pétrement 1973, 90-92; Vetö 2014, 155-165; Gabellieri 2003, 83-103 and 183-187; Vv.Aa. 2009; Vv.Aa. 2010; Kahn 1978; Little 1979; Fogarty 1979; Chenavier 2009; Devette 2016) in the latest works of Simone Weil, more precisely in the part of Weil's speculation where the mystical element is predominant. The mysticism of Simone Weil is characterized by three main features.

1. The first feature is the radical presence of divinity inside the human being. Inside the human being, i.e., a particular being, lies an element of identity with God, which is conceived as a simultaneously transcendent and immanent grace. Such an element, a sort of unextended point, represents the human being's most authentic core of human creature. It is an impersonal and sacred point, expressing a divine gift devoid of personal power: "ce qui est sacré, bien loin que ce soit la personne, c'est ce qui, dans un être humain, est impersonnel. Tout ce qui est impersonnel dans l'homme est sacré, et cela seul" (Weil 2019, 216).

The divine-human impersonal is both an original component, from which the rational and volitional faculties derive, and a movement that makes the presence of divinity effective by directing the human faculties towards the divine level. The impersonal represents a rigorous process and a perfect relation: by accepting its articulation (i.e., the dynamics of grace), the original component of supernatural love becomes a directive principle of the human complex. It is a pure and insuppressible root, a necessary starting point in order to direct the soul in the descending direction of the divine grace.

Or il n'y a qu'une faculté de l'âme humaine que la force ne peut pas toucher, ni pour la contraindre à s'exercer, ni pour l'en empêcher. C'est la faculté de consentement au bien, la faculté d'amour surnaturel. C'est aussi la seule faculté de l'âme d'où ne puisse procéder aucune brutalité d'aucune sorte. C'est donc le seul principe de justice dans l'âme humaine. L'analogie nous oblige à penser que c'est aussi le principe de la justice divine. Mais comme Dieu est parfaitement juste, il est entièrement Amour (Weil 2009, 194).

2. The quoted passage proceeds by stating the duty to consent to the supernatural love in order to achieve the divine *quantum* in the human space: "cet Amour qui est Dieu lui-même agit pourtant, puisqu'il est Dieu, mais il agit seulement pour autant qu'il obtient un consentement. C'est ainsi qu'il agit sur les âmes des hommes" (Weil 2009, 194). The second feature lies in the possibility, ascribed to the human being, to achieve knowledge and experience of the divinity. The divine gift represents also a metaphysical and moral task. In such a case, by emphasizing the divine component of love, it is possible to state that, in the culminating moment of the encounter with the divine, experience exceeds knowledge, thus accomplishing the divine love inside the human being. "On ne contemple pas sans quelque amour" (Weil 2008, 307): the perfection of intellect is included in the faculty of supernatural love; the utmost goal of the intellect is an apical opening to divine love. The gift of grace created the human being, conferred him substance with the impersonal, and confirmed his humble consent – according to the principle that "*on ne peut qu'y frapper* [on the door of the supernatural]. *C'est un autre qui ouvre*" (Weil 2002, 98).

Such an embodiment of divine grace is possible because the human being carries with him the faculty of supernatural love; "nous n'avons pas à chercher comme mettre en nous l'amour de Dieu. Il y est. Il est le fond même de notre être" (Weil 2009, 209). Excising the personal from the inner space of soul implies not only shedding light on the divine component, but also becoming a temple of divine love, since "nous ne sommes pas autre chose qu'un endroit par où passe

l'Amour divin de Dieu pour soi-même" (Weil 2009, 290). Thus, the human being allows the divinity to manifest and to affirm itself on a further metaphysical level in comparison to the trinitary perfection: God loves Himself inside the human soul, and such love is affirmed as pure grace when the human being excises every determination dominating his desires, and distracting him from God.

As in the platonic tradition, a *stasis* exists inside the human soul, an inner "conflit entre la partie de l'âme qui désire la présence de Dieu et la partie qui en a horreur" (Weil 2006, 349). The divinity inside the human soul provokes a continuous desire, which is usually engaged in the *lecture* of a part of reality, and in the use of things of the world. "La présence réelle de Dieu est constatée par la révolte de toute la partie médiocre de l'âme" (Weil 2006, 349), i.e. such a revolt implies a perspective error (on the side of knowledge) and an erroneous orientation (on the side of experience) opposing the mystical recognition of the supernatural faculty.

The faulty desire, i.e. a love of God which is unrecognised, uncomplished and unaccepted, leads to a kind of selfishness: "ce qu'on nomme généralement égoïsme n'est pas amour de soi, c'est un effet de perspective [...] Pour échapper aux erreurs de perspective, le seul moyen est de choisir son trésor et de transporter son cœur hors de l'espace, hors du monde, en Dieu" (Weil 2009, 211). Obviously, this does not imply the destruction of the *determinatio*, which can be considered as the nucleus of the spatio-temporal fabric; on the contrary, it means to eliminate the influence of *determinatio* on human intellect and love. If the authentic self-love is not *filautia* (entailing a withdrawal from divine grace), but it is the choice of one's own divine component, then "l'égoïste ne s'aime pas soi-même. S'aimer soi-même, seul le sage ou le saint y parvient. L'égoïste est celui qui croit que sa perspective propre est le monde même, et non une perspective, et qui conçoit le bien en fonction de cette perspective" (Weil 1994, 410), as stated in Weil's annotations on the concept of reading. Therefore, sin consists in applying the unlimited to a limited perspective: instead of opening to the impersonal divine of grace, such perspective is deformed into the frenzied form of the human personal. The recognition of this perspective as limited, being subordinate to divinity, and therefore the practice of humbleness and learned ignorance<sup>1</sup> imply the orientation of the soul according to the limit of divine love, because "le péché n'est pas une distance. C'est une mauvaise orientation du regard" (Weil 2008, 352). On the contrary, the deformation of this perspective implies the practice of unlimited power and the oblivion for the limit of love. When a single perspective is claimed as universal and dictated as a universal good descended from above, it removes the harmony of differences, dissolves the abundance of formal limits and absorbs the rich variety of reality in a wicked *reductio ad unum*.

The personal – a concept that in the mysticism of Weil is opposed to the impersonal – is the all-too-human attempt to apply the unlimited to a limited perspective. On the other hand, the impersonal derives from the practice of humbleness, which recognizes the human limit, and brings the upper limit of divine love inside the

1 As far as the presence of these concepts in Cusanus' thought is concerned, see e.g. Cuozzo 2012.

human perspective. There exists a metaphysical conflict, corresponding – inside the human being – to the inner *stasis*. A conflict between the authentic verticality of limit and the horizontal extension of unlimited; between the practice of power and the control of love; between the disorder caused by the separation of the human sphere and by the practice of an misinterpreted freedom, on the one hand, and the recognition of a hierarchical bond of submission between divine and human, on the other hand. According to Weil, the authentic good cannot be restrained in a limited perspective that claims to be unlimited, but “Dieu est le Bien. [...] L'Amour consent à tout et ne commande qu'à ceux qui y consentent. L'Amour est abdication. Dieu est abdication” (Weil 2006, 350).

3. The third feature of the mysticism of Simone Weil derives precisely from the concept of divinity meant as abdication of sovereignty, subtraction of power, metaphysical descent, on the one hand, and triumph in subjugation, affirmation of love, fulfilment of grace, on the other hand. This feature is *malheur*.

Affliction can be defined as a metaphysical situation implying the co-presence of three elements: physical pain, deracination of the soul and social marginalization. “Il n'y a vraiment malheur que si l'événement qui a saisi une vie et l'a déracinée l'atteint directement ou indirectement dans toutes ses parties, sociale, psychologique, physique” (Weil 2008, 348). Affliction can be considered as the constitutive condition of all human beings<sup>2</sup>; indeed, “le malheur est suspendu sur tous” (Weil 2008, 350), as Weil affirms regarding the present age, but the impending affliction can be extended to every time and place, to the metaphysical situation of human beings in general.

Every human being is placed within divine grace and every human being is subject to affliction. This seemingly paradoxical co-presence of grace and affliction represents the coincidence of God's manifestation as pure grace devoid of power (which corresponds to the rigorous mechanism of creation) and affliction as a sign of divine presence placed at the furthest metaphysical distance. Creation is a metaphysical process involving the subtraction of divine power and the affirmation of divinity as pure love. According to the finite human perspective, such a process can be described as a dynamics unfolding according to an impersonal necessity, which creates the realm of limits when the divine love (i.e., the supreme limit) is released from the limitlessness of power: “création ; l'intelligence humaine ne peut concevoir le mouvement vers le bas sans quelque chose de semblable à une nécessité” (Weil 1997, 404).

Creation itself produces the distance separating the divine center of reality – i.e., the trinitary perfection in which divine love and power are in unity and harmony (see Dall'Igna 2021a, 7-93) – from *nécessité*, i.e. the realm of becoming or determinate nature. Such distance is not only the distance of creation, but it is the unfathomable and contradictory distance characterizing the manifestation

2 “Il ‘*malheur*’ è la vera condizione dell'uomo”, “condizione strutturale dell'uomo è quindi il *malheur*” (Castellana 1979, 25 and 48) and “tutta la sventura è su tutti” (Putino 1997, 50). See also Gabellieri 2003, 187-204.

of divinity within history and nature in the form of Christ: “mais par la Création, l’Incarnation, et la Passion, il y a aussi une distance infinie. La totalité de l’espace, la totalité du temps, interposant leur épaisseur, mettent une distance infinie entre Dieu et Dieu” (Weil 2008, 353). This passage indicates three forms of *malheur*, i.e., a metaphysical situation in which the human being is placed by God, because the human being inhabits the creation, because an incarnate divine spark lies in him, and because he is subject to impending forms of deracination.

*Malheur* in the strict sense represents for the human being the moment in which the powers of deracination are concentrated in the endured force, the vector of prevarication turning the human being into an object: “le malheur est un déracinement de la vie, un équivalent plus ou moins atténué de la mort, rendu irrésistiblement présent à l’âme par l’atteinte ou l’appréhension immédiate de la douleur physique” (Weil 2008, 347).

The Cross, i.e., the metaphysical moment in which divinity dies by means of wood and nails and by human hand, represents the model of *malheur*, a crucial event in the metaphysical and historical-atemporal development of divinity. The Cross is an event from which the furthest distance proceeds and, therefore, a catastrophic event that yields and rules the margins of reality, through the absence of power and the theophany of grace: “Lui-même est allé, parce que nul autre ne pouvait le faire, à la distance maximum, la distance infinie. Cette distance infinie entre Dieu et Dieu, déchirement suprême, douleur dont aucune autre n’approche, merveille de l’amour, c’est la Crucifixion. Rien ne peut être plus loin de Dieu que ce qui a été fait malédiction” (Weil 2008, 351; see e.g. Castellana 1985a; Castellana 1985b).

The task of the human being is to shape his existence after the Cross, that is, to direct his intellect and will towards the symbol of absence (the defeat of God as unlimited power) and triumph (the affirmation of grace in the marginal space), and to fulfill his desire in the form of the pure divine love of the Cross. This can be achieved through the sacrifice of the personal tendency to the unlimited (the creatural component that spreads the influence of *determinatio* and that hinders the propagation of divine love), a sacrifice that occurs through the realization of impersonal humbleness. Such an attitude redirects the soul towards the divine descent and reconnects the human to the divine by overcoming the diaphragm of the creatural curtain of *proprium*. It represents an imitation of creation and crucifixion (i.e., the extreme margin of creation) that the human being achieves by means of de-creation, a process that recalls, among others, the concepts of detachment and abandonment in the thought of Meister Eckhart (see e.g. Klein 1978). Simone Weil uses this memorable image:

quand on frappe avec un marteau sur un clou, le choc reçu par la large tête du clou passe tout entier dans la pointe, sans que rien s’en perde, quoiqu’elle ne soit qu’un point. Si le marteau et la tête du clou étaient infiniment grands, tout se passerait encore de même. La pointe du clou transmettrait au point sur lequel elle est appliquée ce choc infini. L’extrême malheur, qui est à la fois douleur physique, détresse de l’âme et dégradation sociale, constitue ce clou. La pointe est appliquée au centre même de l’âme. La tête du clou est toute la nécessité éparse à travers la totalité de l’espace et du

temps. [...] Celui dont l'âme reste orientée vers Dieu pendant qu'elle est percée d'un clou se trouve cloué sur le centre même de l'univers. C'est le vrai centre, qui n'est pas au milieu, qui est hors de l'espace et du temps, qui est Dieu. Selon une dimension qui n'appartient pas à l'espace, qui n'est pas le temps, qui est une tout autre dimension, ce clou a percé un trou à travers la création, à travers l'épaisseur de l'écran qui sépare l'âme de Dieu (Weil 2008, 358-359).

## 2. The work of reading

In such a metaphysical context, yielded by the descent by subtraction of divinity, the human being is placed in a space-time fabric of limits. The realm of *nécessité* (i.e., the temporal unfolding of becoming and the spatial coordination of nature) is characterized by two contrasting aspects, kept together by the concept of limit. On the one hand, the space of becoming is theophany, because the limits manifest divinity: every determinate limit is created by the infinite and indeterminate limit; every finite limit is an image of divine and infinite love. On the other hand, nature is marked by discontinuity whereas finitude means multiplicity: the vector of dispersion, which marks the becoming with the signs of decay and disintegration and defines the limit with the sharpness of death, is the *pesanteur*. Like grace, gravity pulls downwards; however, the descending movement of powerless divine love overlaps and restrains the unlimited pull of gravity. The fullness of the limit, establishing a firm horizon of righteousness, encompasses and captures the limitlessness of gravity, which pulls men towards sin: “[...] but, where sin increased, grace overflowed all the more” (Romans 5,20). The disintegrating tension of gravity is a corrosive and obscuring extremity, the limit of creation: the downside of the edge of reality. Natural beings, i.e., formed forms, are the result of the manifestation of divinity and of the action of gravity; in other words, the result of the necessary action of grace that restrains and guards the powers that oppose the limit. Divine love is a radical relinquishment of power. It creates a space (included in the same divine love) both for the action of gravity, which fosters the unlimited, and for human autonomy, which does not choose humbleness and transcendence.

The existence of the human being in the world, in the natural and social environment, involves an inevitable and continuous encounter with limits. This situation also entails a collision, when limits are perceived as asperities, as in the case of force and affliction, the moments in which becoming shows a catastrophic side. The encounter with limits, through the meaning deriving from themselves and from the hermeneutic activity of the subject, involves a condition of permanent reading of reality. Therefore, *lecture* represents a crucial concept in the thought of Simone Weil and can be associated with the concept of *travail*. If reading is an activity of comprehension of the limits, it can be considered as one aspect of the human intervention in the world. The complementary aspect is represented by labor as a modification in the sphere of limit. However, under a certain respect, reading and labor can be brought to coincidence, because reading corresponds to a working activity within the complex of limits, and because the activity in the

dimension of meaning is a kind of work on the self. Reading is, therefore, an inner hermeneutic work that is reflected in the outer work, i.e., in labor as modification of a section of reality.

In Weil's fragments on reading, it is stated that the starting point for describing the situation of the human being in the world is sensation: "en un sens il ne nous est donné que des sensations" (Weil 1994, 411). Through sensations, the dimension of meaning is produced, and the activity of reading takes place: indeed, "nous pensons seulement quelque chose à travers elles. Nous lisons à travers elles. Que lisons-nous ? Non pas n'importe quoi à notre gré. Non pas, non plus, quelque chose sur quoi nous n'ayons aucun pouvoir" (Weil 1994, 411). The encounter with sensation shows the duplicity of meaning. On the one hand, meaning is independent from the subject because it comes from outside. On the other hand, it is also radically dependent on the subject because it derives from the human encounter with the limits of reality: the work on meaning (or, rather, within the dimension of meaning) is the practice of reading.

Through meaning, sensation is also the way in which the limits of becoming are ingrained in the human soul because, in the encounter with reality, "quelque chose me saisit. C'est ainsi que l'univers me traite et je le reconnais à ce traitement" (Weil 2008, 74). The asperities plunge in the flesh, hence the importance of physical pain and body in the experience of affliction: "le malheur est inséparable de la souffrance physique, et pourtant tout à fait distinct" (Weil 2008, 347); "si la douleur physique est tout à fait absente, il n'y a pas malheur pour l'âme, parce que la pensée se porte vers n'importe quel autre objet" (Weil 2008, 347-348). When sensation prevails with lacerating force, as during wartime or in the alienated labor of the assembly line, physical pain petrifies the thought through the wavering of meaning. This happens when human beings face incomprehensible circumstances that grip the entire human creature; as Weil states, "il n'y a ici-bas que la douleur physique et rien d'autre qui ait la propriété d'enchaîner la pensée" (Weil 2008, 348).

In the extreme case of *malheur*, human being finds himself in a situation in which meaning wavers; on the contrary, when human being encounters limits, but these do not violently dominate him, the dimension of meaning holds and mediates the sensations: "des sensations en elles-mêmes presque indifférentes nous saisissent [...] par leur significations" (Weil 2008, 74). Meaning is the authentic interface between sensation and the human being: as far as the human creature is concerned, "ce n'est pas la sensation, c'est la signification qui a saisi la première, en atteignant l'esprit immédiatement, brutalement, sans sa participation, comme les sensations saisissent" (Weil 2008, 74). The interface lies between the insertion of sensation in the subject and the hermeneutic activity of the subject: "c'est ainsi qu'à chaque instant de notre vie nous sommes saisis comme du dehors par les significations que nous lisons nous-mêmes dans les apparences" (Weil 2008, 74). Meaning grasps the human being from the outside, but the subject reads internally the signifying *quantum*. The reading of meaning is indeed a perpetual activity, since "quant à ne pas lire, c'est impossible" (Weil 2008, 75). The subjective activity, in turn, determines the perception, since "c'est qu'on nomme une illusion des sens

corrigée, c'est une lecture modifiée" (Weil 2008, 75). In a passage, Weil emphasizes the importance of the hermeneutic work of the personal perspective by stating "qu'il ne nous est pas donné des sensations et de significations ; ce que nous lisons nous est seul donné" (Weil 2008, 75).

This oscillation between the pole of sensation and the pole of reading reveals the ancipital nature of meaning. On the one hand, meaning comes from a region of becoming that seems to prevail, sometimes even vigorously, on the reading subject. On the other hand, meaning is determined by an activity of the subject that involves a section of the world<sup>3</sup>. Meaning comes from outside, it is external to the subject and grasps it with force, going so far, in extreme situations, as to deracinate the soul and deform the body; however, meaning is, at the same time, internal to the practice of reading of the subject, which is a necessary action for the human being to exist in the domain of *nécessité*. The importance of the dimension of meaning, moreover, is reflected in the labor as a modification of the world, if one considers that in action "la faute n'est pas dans l'action, c'est une faute de lecture" (Weil 1994, 309), joining reading and labor.

In the activity of reading, of which both the active side and the passive side can be emphasized, the determinate, finite and limited perspective of the human being undergoes a continuous alternation of meanings. "Mais toute notre vie est faite du même tissu, de significations qui s'imposent successivement, et donc chacune, lorsqu'elle apparaît et entre en nous par les sens, réduit toutes les idées qui pourraient s'y opposer à l'état de fantômes" (Weil 2008, 78). From the continuous *Mobilmachung*<sup>4</sup> of meanings, it is possible to state that the world appears both absent, because it is subjected to a kaleidoscopic fluctuation bordering on the phantasmal, and present, insofar as it is charged with a constraining or questioning power over the subject. The whirl of meanings presses vortically upon the human soul, causing a bewilderment that anticipates the deracination of meaning inherent to *malheur*: "ainsi les significations, qui examinées abstraitement sembleraient de simples pensées, surgissent de toutes parts autour de moi, s'emparent de mon âme et la modifient de moment en moment, de sorte que, pour traduire une locution anglaise familière, je ne peux pas dire que mon âme est à moi. Je crois ce que je lis, mes jugements sont ce que je lis, j'agis d'après ce que je lis, comment agirais-je autrement ?" (Weil 2008, 77). The swirling of meanings calls into question both the status of the level of reality from which they originate, and the identity of a soul forced to actively read such meanings.

According to Weil, the subject can act in the region of meaning constituting the background of its actions. Weil affirms that "je possède aussi peut-être un pouvoir de changer les significations que je lis dans les apparences et qui s'imposent à moi ; mais ce pouvoir aussi est limité, indirect et s'exerce par un travail" (Weil

3 "Lire, c'est donc produire et subir une action qui est à même d'opérer une modification brusque" (Vogel 2010, 204).

4 As far as this concept in Ernst Junger's thought is concerned, see Jünger 2015a; Jünger 2015b. For a comparison on the concept of work between Simone Weil and Ernst Jünger, see Taïbi 2009; Dall'Igna 2023.



2008, 78) and “l’action sur soi-même, l’action sur autrui consistent à transformer les significations” (Weil 2008, 78). As much as the background of meaning presses and prevails on the human being, the depth and the extent of reading can be regulated by the subject through an operation that Weil calls labor. Reading can be considered as a grasp of a portion of meaning according to a personal perspective, a grasp corresponding to a choice at the level of experience. The inner work of interpretation and research into meaning and the outer work of modification of the limits of reality, i.e., the labor, correspond to each other.

Reading, being related to the determinate perspective of every being, is generally situated between personal and impersonal. However, since it is impaired by determination, reading is a condition for the affirmation of the personal because, however in-depth the reading of a subject may be, it is not radically bound to divine love, it is not open to verticality, but tends to unfold its articulation on the horizontal level of a becoming that is considered non-subordinate and non-compliant to divinity. Only when, through the inner work of humbleness, reading recognizes the ‘human’ faculty of supernatural love and binds firmly, effectively and authentically to divinity, *lecture* turns into *non-lecture*, a concept that, in Weil’s vocabulary, indicates the concentration and disappearance of reading, and the fulfillment of divine love within the human being.

The work of reading is a continuous work on the self, from which the outer work descends. Reading, although confined to horizontality, can attempt an in-depth analysis of a portion of meaning or read numerous meanings, so as to prepare a possibility of ascent. On the one hand, determinate reading is enclosed into a personal perspective that does not realize the impersonal. On the other hand, an effectively in-depth and consciously extended reading opposes the dispersion of gravity: “*lecture et pesanteur. Mélange des deux : vertige*” (Weil 1997, 274). An amended reading can be considered as a mystagogic moment, since “*cette lecture va contre la pesanteur, est surnaturelle*” (Weil 1997, 391).

Therefore, it is possible to state that *lecture* and the corresponding labor, as imperfect attempts to translate the impersonal divine – since their realization is achieved in the mystical moment of *non-lecture* – represent metaphysical situations of human beings in which the subject is animated by a divine desire, but this desire is not yet fully and consciously realized. The subject tries to stop the becoming of meanings and to affect the *nécessité* through the path opened by the meaning that he tries to grasp in a determinate and personal way. In individual attempts, a divine desire is expressed, but it is diverted and deformed by the fatal influence of *determinatio*. In this case, the human being stands in divine grace, but does not fully access it. His existence in the world is still inauthentic. In the extreme case of *non-lecture*, which provides for a conscious deracination of the structure of meaning through the acceptance of affliction, desire is fulfilled in divine love, an authentic access to grace is guaranteed by the conscious submission of the human to the divine, and the subject’s authentic position in the world is correctly placed on its position within the horizon of grace.

### 3. Cross and labor

1. Thus, inner and outer work, as a reading of reality, enable a more or less conscious and thorough compliance with the order of the world, with the becoming of *nécessité*: “le travail est le consentement à l’ordre de l’univers” (Weil 2006, 388). Manual labor is the connection between man and world: it enables him to situate himself in space and, in particular, to experience the temporal variable, “*le temps qui entre dans le corps*” (Weil 1997, 62). Through the labor it is possible to read and interact with the dimension of meaning: it is possible to “sentir en tout soi-même l’existence du monde” (Weil 1994, 79).

Especially in the speculation prior to the period of mystical intensification, work activity is considered by Weil in a positive sense (because it allows to affirm the essence of the human being) and the factory can be experienced as a community complex of workers and machines – in the case of labor not marked by alienation (see e.g. Weil 1991, 289-307), a labor “qu’il soit régulier et inexorable. Mais varié, comme les jours et les saisons” (Weil 1997, 62). In *La personne et le sacré* it is stated that

le travail physique, bien qu’il soit une peine, n’est pas par lui-même une dégradation. Il n’est pas de l’art ; il n’est pas de la science ; mais il est autre chose qui a une valeur absolument égale à celle de l’art et de la science. [...] Exactement dans la même mesure que l’art et la science, bien que d’une manière différente, le travail physique est un certain contact avec la réalité, la vérité, la beauté de cet univers, et avec la sagesse éternelle qui en constitue l’ordonnance (Weil 2019, 220).

However, this kind of non-alienating labor is still a form of personal reading, the level at which the human being navigates the realm of meaning, perceives the limits of nature, can deepen his knowledge of himself and the world, but does not reach the humility of emptiness and divine impersonality. The situation marked by the sacrifice of the personal perspective and the affirmation of divine love is reached when we are faced with the deprivation of meaning due to the supreme contradiction, the affliction of the Cross.

2. The manifestation of divinity across the different levels of reality is ruled by the idea of the Cross, that is, the gift of divine grace as subtraction of power, as creative descent and as contradictory theophany. The entire universe, as a result of the peculiar creation by subtraction of power, is a kind of crucifixion: “*création : Dieu s’enchaînant par la nécessité*” (Weil 1997, 267). This metaphysical dynamic of affirmation of divine love ends in the death on the cross because, “pour que l’amour soit le plus grand possible, la distance est la plus grande possible” (Weil 2002, 115), and the Cross stands at the furthest distance from divine perfection. However, in a seemingly contradictory way, the very end point of the Cross itself confirms, at the furthest distance, the divine perfection, since the fulfilment of God in the sacrifice of unlimited power is the fulfilment of love and limit: “Dieu n’est parfait que comme Trinité, et l’amour qui constitue la Trinité trouve sa perfection

seulement dans la croix” (Weil 2009, 265). If reality for Weil is constituted by overlapping levels, it is possible to affirm that within the metaphysical space between the Trinity and the Cross – a space of descent dominated by subtraction – a stratification of the crucifixion occurs.

Besides creation, since “l’univers entier dans la totalité de l’espace et du temps a été créé comme la Croix du Christ” (Weil 2009, 290)<sup>5</sup>, also the creatural complex of the human being represents a crucifixion of the divinity in different ways. When the human being complies with the personal in the manner of force, he crucifies God in an unholy practice of autonomy: “nous sommes ce qui est le plus loin à Dieu, à l’extrême distance d’où il ne soit pas absolument impossible de revenir à lui. En notre être Dieu est déchiré. Nous sommes la crucifixion de Dieu. Mon existence crucifie Dieu. [...] La crucifixion de Dieu est une chose éternelle” (Weil 2002, 279). Moreover, the human being is simply crucifixion because with his personal side he adheres to the cosmic curtain marked by gravity, translating into his creature the weight of the diaphragm that separates God from God, and forgetting the task of the *imitatio Crucis*. Such imitation shows the impersonal divine spark, because “on ne perd toute pesanteur que par la croix” (Weil 1997, 421). Furthermore, the human being is Cross on a deeper and more original level: in its impersonal core, i.e., the divine presence of love, the human being is identical to the central point of the Cross as pure grace without power.

3. Labor is capable of harmonizing man and world; however, at the same time, it binds human beings to *nécessité* through the temporal variable, since “celui qui doit travailler tous les jours sent dans son corps que les temps est inexorable” (Weil 1997, 63). In fact, “travailler [est] éprouver le temps et l’espace” (Weil 1997, 63), enduring the limits and asperities of the space-time fabric. In particular, time is the variable that captures the human being, subjecting him to the deadly tension of gravity: “sentiment d’abaissement, inséparable du travail [...] Le temps est la cause de ce sentiment d’abaissement” (Weil 1997, 237). Weil’s criticism to the soul-deracinating and body-deforming labor is not directly aimed at machines, but at the articulation of time which is typical of assembly production: “ce qui abaisse le travail, ce n’est nullement la machine elle-même, c’est le *travail en série*” (Weil 1994, 111-112). In this type of labor, time is fractioned, activity is marked by cadence, and means replace purposes. Cadence, in particular, is an articulation of time different from rhythm. Rhythm complies with the personal perspective of reading, enabling work in the dimension of meaning by recognizing a relationship between means and purposes. Cadence, on the contrary, is an impersonal articulation of time: its fractioning and regularity are not conceived for human beings, and the apparatus that is regulated according to cadence absorbs all determinate purposes into itself, standing as the supreme means. In addition to cadence, alienating labor is defined by the hierarchical structure of the factory: orders from superiors dictate

5 “C’est le rapport avec l’espace et le temps qui constitue ce déchirement, qui est déjà une sorte de Passion” (Weil 2009, 290). See Sepsi 2017, 205-214.

the cadence from above, through a prevaricating action reminiscent of force, and bind the worker to the factory method, so that “contraindre l’attention à se maintenir constamment sur un geste machinal” (Weil 1994, 81). The deracinating articulation of time and the prevaricating force applied on the worker configure the assembly production as an example of *malheur*, as an image of the Cross.

The method dictating the machine labor is defined as “méthode retirée à l’homme, donnée à la matière (méthode = coordination des mouvements) [...] Une machine, c’est une coordination méthodique entre des mouvements confiée à la matière” (Weil 1994, 134-135). The main problem lies in the relationship between the method of thought and the method of labor (see e.g. Vetö 2014, 158-160; Pratt 1986), considering that method has to be understood as the coordinated development of a movement (“méthode = coordination des mouvements” (Weil 1994, 134)), whether gnoseological or ontological in nature, with reference to the two sides of reading and labor. In the case of translating the method of thought into the method of machine,

dès lors on se trouve en présence d’une situation paradoxale ; à savoir qu’il y a de la méthode dans les mouvements du travail, mais non pas dans la pensée du travailleur. On dirait que la méthode a transféré son siège de l’esprit dans la matière. C’est ce dont les machines automatiques offrent la plus frappante image. Du moment que la pensée qui a élaboré une méthode d’action n’a pas besoin d’intervenir dans l’exécution, on peut confier cette exécution à des morceaux de métal aussi bien et mieux qu’à des membres vivantes ; et on se trouve ainsi devant le spectacle étrange de machines où la méthode s’est si parfaitement cristallisée en métal qu’il semble que ce soit elles qui pensent, et les hommes attachés à leur service qui soient réduits à l’état d’automates (Weil 1991, 79).

The perfection of technology assimilates the human function of thought, transforming the stumbling progress of human reason into a method of thought articulated by perfection.

In order to regain awareness of the rhythm of labor, the method of thought must understand the method of labor, and subordinate the use of means to the knowledge of the purposes: such a situation of restoration of rhythm against the cadence does not place the human being outside the personal reading. In this case, the personal perspective can also encompass the labor horizon in depth and to such an extent as to encompass the entire dimension of the factory; however, the understanding of the means-purposes relationship does not reach the question of the supreme purpose, and the perspective develops on the level of a personal and determinate horizontality, not bound to the impersonal verticality of divine love.

On the other hand, it is possible to use alienating labor as an opportunity to accept affliction as a manifestation of divine grace in the form of the Cross. Alienating labor subtracts meaning with the power of means, confronting the human being with the progression of the *lecture* at the culmination of *non-lecture*. By accepting the deracinating cadence with humbleness and submission, the temporal horizon is revealed as a salvific margin of waiting for divine grace. *Consciously* accepting (therefore eliminating the influence of *determinatio* over intellect and will, and

choosing to anchor the soul to divine love) the disappearance of meaning implies the removal of the diaphragm of the mobilizing and distracting movement of meanings, and the surrender to contradiction and impossibility (thus to accept the Cross): “l’impossibilité – l’impossibilité radicale, clairement perçue, l’absurdité – est la porte vers le surnaturel. On ne peut qu’y frapper. C’est un autre qui ouvre” (Weil 2002, 98), indicating the action of the *gratia gratum faciens* which intervenes to ultimately confirm the inner human work of humbleness. In this way, the human impersonal is perfectly integrated with the impersonal articulation of divinity, which implies the subtraction of power and the realization of the Good in the affliction of the Cross. From the human perspective, the personal and horizontal connotation is abandoned to translate the vertical impersonality of grace: “il s’agit de déraciner les lectures, de les changer, pour parvenir à la non-lecture” (Weil 1997, 436). The human being remains a perspective on and of Truth, but it is a perspective that, with the sacrifice of the personal component, perfectly translates the impersonal divine.

From a metaphysical point of view, affliction itself is described as an impersonal mechanism, a method endowed with a non-human cadence that, while deracinating the human being, offers a *magna occasio* of knowledge and experience of the divine. Affliction is part of the divine technique of the impersonal descent: “le malheur est une merveille de la technique divine. C’est un dispositif simple et ingénieux qui fait entrer dans l’âme d’une créature finie cette immensité de force aveugle, brutale et froide. La distance infinie qui sépare Dieu de la créature se rassemble tout entière en un point pour percer une âme en son centre” (Weil 2008, 359).

## Bibliography

- Castellana, Franco. 1985a. *Simone Weil. La discesa di Dio*. Napoli: Edizioni Dehoniane.
- . 1985b. “La teologia della Croce in Simone Weil.” In *Salvezza cristiana e culture odierne*, a cura di Piergiorgio Nesti, vol. II, 191-211. Leumann, Rivoli: Elledici.
- Castellana, Mario. 1979. *Mistica e rivoluzione in Simone Weil*. Manduria: Lacaia.
- Chenavier, Robert. 2009. “Persona e impersonale nel lavoro.” In *Persona e impersonale. La questione antropologica in Simone Weil*, a cura di Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese, 111-121. Roma: Rubbettino.
- . 2012. “Quand agir, c’est lire. La lecture créatrice selon Simone Weil.” *Esprit* 8-9: 116-130.
- Cuozzo, Gianluca. 2012. *Mystice vedere. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*. Milano-Udine: Mimesis (original edition 2000).
- Dall’Igna, Antonio. 2021a. *Nel tempo contro il tempo. Teofania del margine e regime del tempo secondo Simone Weil*. Milano: Jouvence.
- . 2021b. “Lettura e non-lettura secondo Simone Weil.” *Rivista di Estetica* 48, n. 3: 152-166.
- . 2023. “Il lavoro e il lavoratore secondo Ernst Jünger e Simone Weil.” *CoSMo. Comparative Studies in Modernism* 22: 135-146.
- Devette, Pascale. 2016. “La relation au beau contre l’oppression au travail ? Lectures actuelles et inactuelles de Simone Weil.” *Cahiers Simone Weil* XXXIX, n. 4.
- Fogarty, Patricia. 1979. “Le thème du travail chez Simone Weil : un lien entre sa doctrine mystique et ses conceptions sociales.” *Cahiers Simone Weil* II, 1: 14-19.
- Fulco, Rita. 2002. *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*. Roma: Studium.
- Gabellieri, Emmanuel. 2003. *Être et don. Simone Weil et la philosophie*. Louvain-Paris-Dudley (MA): Peeters.
- Jünger, Ernst. 2015a. *Die Totale Mobilmachung*. In *Sämtliche Werke*, vol. 9, Essays I, 119-142. Stuttgart: Klett-Cotta (original edition 1930).

- . 2015b. *Der Arbeiter*. In *Sämtliche Werke*, vol. 10, Essays II, 9-317. Stuttgart: Klett-Cotta (original edition 1932).
- Kahn, Gilbert. 1978. "Valeur du travail manuel chez Simone Weil." *Cahiers Simone Weil* I, n. 3: 51-61.
- Klein, Alessandro. 1978. *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*. Milano: Mursia.
- Little, Janet Patricia. 1979. "Action et travail chez Simone Weil". *Cahiers Simone Weil* II, n. 1: 4-13.
- Pétrément, Simone. 1973. *La vie de Simone Weil*. Paris: Fayard.
- Pratt, Jane Marie. 1986. "Le concept de liberté parfaite selon Simone Weil." *Cahiers Simone Weil* IX, n. 3: 293-295.
- Putino, Angela. 1997. *Simone Weil e la passione di Dio. Il ritmo divino nell'uomo*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Sepsi, Enikő. 2017. "At the Sources of Simone Weil's Mysticism." In *The Immediacy of Mystical Experience in the European Tradition*, edited by Miklós Vassányi, Enikő Sepsi and Anikó Daróczy, 205-214. Cham: Springer International.
- Taïbi, Nadia. 2009. "À l'usine, on ne travaille pas. Réflexions sur le Journal d'usine de Simone Weil (1934-1935)." *Cahiers Simone Weil* XXXII, n. 4: 497-515.
- Vetö, Miklós. 2014. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris: L'Harmattan (original edition 1971).
- Vogel, Christina. 2010. "La lecture comme réception et production du sens. Les enjeux de la pensée weillienne." *Cahiers Simone Weil* XXXIII, n. 2: 201-213.
- Vv.Aa. 2009. *Cahiers Simone Weil* XXXII, n. 4.
- Vv.Aa. 2010. *Cahiers Simone Weil* XXXIII, n. 1.
- Weil, Simone. 1988. *Écrits historiques et politiques (1927 – juillet 1934). L'engagement syndical*. In *Œuvres complètes*, tome II, vol. 1, textes rassemblés, introduits et annotés par Géraldy Leroy. Paris: Gallimard.
- . 1989. *Écrits historiques et politiques (1937 – 1940). Vers la guerre*. In *Œuvres complètes*, tome II, vol. 3, textes établis, présentés et annotés par Simone Fraisse. Paris: Gallimard.
- . 1991. *Écrits historiques et politiques (juillet 1934 – juin 1937). L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution*. In *Œuvres complètes*, tome II, vol. 2, textes rassemblés, introduits et annotés par Géraldy Leroy et Anne Roche. Paris: Gallimard.
- . 2008. *Écrits de Marseille (1940 – 1942). Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*. In *Œuvres complètes*, tome IV, vol. 1, textes établis, présentés et annotés par Robert Chenavier avec la collaboration de Monique Broc-Lapeyre, Marie-Annette Fourneyron, Pierre Kaplan, Florence de Lussy et Jean Riaud. Paris: Gallimard.
- . 2009. *Écrits de Marseille (1941 – 1942). Grèce – Inde – Occitanie*. In *Œuvres complètes*, tome IV, vol. 2, sous la direction de Anissa Castel-Bouchouchi et Florence de Lussy avec la collaboration de Silvia D'Intino, Anne Brenon, Michel Narcy, Jean-Luc Périllié et Marwan Rashed. Paris: Gallimard.
- . 2019. *Écrits de New York et de Londres (1942 – 1943). Questions politiques et religieuses*. In *Œuvres complètes*, tome V, vol. 1, textes établis, présentés et annotés par Robert Chenavier, Jean Riaud et Patrice Rolland avec la collaboration de Marie-Noëlle Chenavier-Jullien et Françoise Durand-Èchard. Paris: Gallimard.
- . 1994. *Cahiers (1933 – septembre 1941)*. In *Œuvres complètes*, tome VI, vol. 1, textes établis et présentés par Alyette Degrâces, Pierre Kaplan, Florence de Lussy et Michel Narcy. Paris: Gallimard.
- . 1997. *Cahiers (septembre 1941 – février 1942). La science et l'impensable*. In *Œuvres complètes*, tome VI, vol. 2, textes établis et présentés par Alyette Degrâces, Marie-Annette Fourneyron, Florence de Lussy et Michel Narcy. Paris: Gallimard.
- . 2002. *Cahiers (février 1942 – juin 1942). La porte du transcendant*. In *Œuvres complètes*, tome VI, vol. 3, textes établis et présentés par Alyette Degrâces, Marie-Annette Fourneyron, Florence de Lussy et Michel Narcy. Paris: Gallimard.
- . 2006. *Cahiers (juillet 1942 – juillet 1943). La connaissance surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres)*. In *Œuvres complètes*, tome VI, vol. 4, textes établis et présentés par Marie-Annette Fourneyron, Florence de Lussy et Jean Riaud. Paris: Gallimard.
- Zani, Maurizio. 1994. *Invito al pensiero di Simone Weil*. Milano: Mursia.

*Giuseppe Riconda*

## **Rivoluzione, progresso, pensiero tecnico, persona. Una meditazione con Pareyson e Del Noce**

*ABSTRACT: Starting from an exploration of myth and its various interpretations within religious and rationalist contexts, the essay aims to show how, in the realm of modern rationalism, myth itself has ceased to be a repository of ineffable truth and has instead been reduced to a practical tool. This reduction culminates in a pervasive mythologism functional to the technocratic society, whose current profound crisis, marked by the alarming triumph of alienation and relativism, underscores the urgent need for a restoration of ethics grounded in the religious dimension. The proposal of an ontological personalism, which recognizes the human being as a divine image, offers a path toward a radical transformation of our anthropological perspective and could represent a viable means to address the current global challenges, ensuring both the moral and physical survival of humanity, while fostering a quest for truth and freedom that transcends mere technical praxis.*

*KEYWORDS: Progress/Revolution; Technics; Person; Pareyson; Del Noce.*

### **1. Sul mito**

Inizierò con una premessa, che a prima vista sembra lontana dai temi trattati, sui significati che può assumere il termine mito, il quale si presta infatti a significati diversi a seconda che sia preso in un senso religioso o a seconda che sia assunto in discorso razionalistico, caratterizzato cioè dalla concezione del primato della filosofia sulla religione.

Nel primo significato, il mito è connesso all'idea di verità e si costituisce come rivelativo di verità che non sono accessibili e non possono essere rivelate se non nella forma mitica. Per capire ciò occorre richiamarsi al carattere simbolico del linguaggio religioso. Il linguaggio simbolico è linguaggio religioso in quanto è l'unico linguaggio che consente di oltrepassare il silenzio di fronte alla trascendenza e di parlare della trascendenza mantenendola tale senza obiettarla sul piano dell'immanenza e quindi senza tradirla.

Le caratteristiche del simbolo sono state ben messe in luce dall'ermeneutica contemporanea (Ricoeur e Pareyson). Per Ricoeur, al contrario dei segni tecnici che sono perfettamente trasparenti e che ponendo un significato non dicono altro

che quello che vogliono dire, i segni simbolici nascondono nella loro visuale una doppia intenzionalità, sono opachi, perché il senso primario letterale, palese, indica già analogicamente un senso secondo che non può essere dato altrimenti che in lui. Questa capacità costituisce la profondità del singolo che è inesauribile. Il simbolo è il movimento a partire dal suo senso primario che ci fa partecipare al suo senso latente e così ci assimila al simboleggiato, senza che noi possiamo dominare intellettualmente la similitudine. Per Pareyson caratteristiche del simbolo sono la tautegoricità – per cui esso non si limita a rappresentare un oggetto attraverso un’allusione, ma in qualche modo lo è, ponendosi come sua presentazione vivente – e l’inseparabilità di verità e trascendenza, che indica come nel simbolo la trascendenza sia presente nella sua ulteriorità e inesauribilità, un’inesauribilità che esso coglie nel silenzio, convertendo l’ineffabilità della trascendenza in infinita effabilità.

Il mito consta di simboli e si dà come pensiero originario ma introduce una dimensione narrativa che è legata a mio parere (anche se qui non posso dimostrarlo) all’esperienza religiosa come esperienza di libertà. Come pensiero originario non può essere contrapposto né a realtà, né a verità, né a storia, né a ragione, né a rivelazione. Non a realtà perché si potrebbe dire che è un’interpretazione “a caldo” immediata della realtà, realtà esistenzialmente esperita, non a verità perché è verità posseduta in figure sensibili, di nuovo esistenzialmente formulata e simbolicamente posseduta e comunicata, non a ragione perché contiene un suo pensiero, germinale e concettualmente inesauribile. Non a storia perché è storia di eventi fondatori significanti. Insomma, il mito è espressione di verità e realtà, è verità esperita, ciò che implica un coinvolgimento totale: umanità e trascendenza uomo e Dio. Nel mito si incontrano poesia, riflessione, praticità religione, racconto umano e parola originaria divina, esso dà una rappresentazione della divinità e una narrazione poetica dei suoi atti “che è come dire il racconto di quella libertà assoluta che sta alla sorgente del reale<sup>1</sup>.”

Il mito è quindi depositario di una verità inesauribile e lungi dall’opporci alla ricerca la stimola piuttosto come sforzo sempre rinnovato di farla emergere: esso veramente come le idee estetiche kantiane “dà da pensare” e per esso non si può parlare tanto di aconcettualità e di irrazionalità, quanto di una concettualità e razionalità inesauribile nel senso che nessun concetto, nessuna espressione razionale, lo esaurisce.

Diversa è la figura che il mito assume in un orizzonte razionalistico: se in esso è mantenuto il concetto di verità affidato al concetto, il mito sarà espressione allegorica di ciò che può essere detto concettualmente e sarà inteso come un primo grado conoscitivo che esprime in forma immaginosa quel che può essere espresso in forma concettuale: di esso si dovrà sbarazzare un’umanità divenuta adulta, o, se sarà mantenuto, sarà mantenuto per la sua efficacia pratica per la capacità che esso convoglia di diffondere e impiantare ad ogni livello intellettuale le verità concettuali, rivolgendosi agli aspetti pratico-emozionali dell’uomo e dando ad esse forza di penetrazione. L’allegoria in questo senso si distingue dal simbolo: in essa il rapporto

1 Per l’ermeneutica, cf. Pareyson 1971. Per il mito, cf. Pareyson 1995.



fra significato primario (letterale) e significato secondo (simbolico) è contingente, il senso secondo potrebbe anche essere attinto direttamente, vi è tra i due come un rapporto di traduzione e una volta fatta la traduzione l'allegoria può essere ormai abbandonata. Si pensi come esempio alla tematizzazione dei rapporti filosofia-religione in Schopenhauer (l'esempio è qui scelto perché esprime nella massima chiarezza una tendenza largamente diffusa nella filosofia moderna dall'illuminismo in poi), e alla sua concezione della religione come *Volksmetaphysik*: egli parla di una lenta eutanasia della religione che verrà sostituita dalla filosofia, ma che intanto soddisfa quel bisogno di una spiegazione del mondo, che la filosofia è capace di dare nella purezza del concetto, per chi ad essa non sa arrivare, ed è da dire che data la sua critica al progresso, la religione potrebbe coesistere con la filosofia fino alla fine dei tempi. Si noti che qui la religione non si raccomanda per la sua efficacia pratica: Schopenhauer insiste addirittura sul carattere dogmatico intollerante violento che le religioni manifestano, ma, nonostante ciò, egli pensa, esse hanno una funzione irrimpiacciabile nel rispondere a questo bisogno intellettuale.

Diverso ancora è il caso del razionalismo che rinuncia all'idea di verità, il razionalismo post-nietzschiano: qui il mito quando viene affermato è completamente risolto nella sua praticità, non può raccomandarsi altrimenti che per i suoi aspetti pratici. Per prendere un punto che suscita facilmente l'accordo consideriamo l'esempio dell'affermazione del mito nel nazismo: esso si pone come espressione della volontà di potenza e si raccomanda unicamente per i suoi effetti pratici, il suo esito millenaristico. Abbiamo qui l'esempio di una posizione che sottende la tesi che il pensiero viene misurato solo dalla sua efficacia pratica ed è così subordinata alla volontà di potenza. Ciò che è esplicito nel nazismo non appare così chiaro in altri miti affermatosi dopo il crollo del razionalismo metafisico ed alcuni di essi sembrano muoversi fra il secondo e il terzo significato di mito, ma anche in questo caso l'indebolimento e il depotenziamento che in genere subisce l'idea di verità porta inevitabilmente verso il terzo.

Ora quel che voglio sostenere è che due grandi idee dell'Ottocento che hanno continuato a dominare nel Novecento, l'idea di progresso e di rivoluzione, nella misura in cui come è avvenuto hanno assunto un carattere mitico, lo hanno assunto nel secondo e nel terzo significato del termine, e che abbiamo assistito al loro sorgere, sviluppo e declino sino all'esaurimento. Ci si troverà allora di fronte ad un paradosso: che l'esito ultimo del razionalismo moderno è un diffuso mitologismo che oggi va dissolvendosi.

Prima però di svolgere il mio tema vorrei osservare che alla base delle due concezioni del mito stanno due diverse concezioni dell'uomo, che sono le due concezioni in cui l'Occidente si è espresso. Ciò è stato mostrato assai bene da un filosofo oggi dimenticato anche per la sua morte prematura, Paul Landsberg (1901-1944), che ben distingue fra questi diversi significati del mito, e che fu fra i primi collaboratori di "Esprit", considerato dal gruppo la testa filosofica più forte. A proposito di queste visioni antropologiche riprendeva le tesi del suo maestro Scheler (la sua filosofia segna il punto di incontro fra il personalismo tedesco e quello francese). Per la prima di esse, che è quella che direi propria dello spirito tradizionale, l'uomo si definisce anzitutto per il suo rapporto con l'essere, con la verità, che lo costituisce senza risolversi in esso,

rapporto essenziale perché costitutivo della sua stessa umanità e in base al quale soltanto può stabilire quale sia la sua posizione nel cosmo per usare il linguaggio di Scheler. Ad essa si oppone la concezione che definisce l'uomo innanzi tutto per i suoi rapporti con il mondo, ora celebrando le capacità che ha di trascenderlo, ora riassorbendolo in esso. La tesi che si riassume nella celebrazione del potere che l'uomo ha di trascendere e trasformare il mondo è suscettibile di una versione idealistica, o di una versione materialistica, prassistica o scientifica. Essa concepisce le relazioni con il mondo come relazioni di dominio, che si estende non solo alla natura, ma alla costruzione della città ideale terrena, alla rivoluzione. La tesi che riassorbe invece l'uomo nel mondo (inteso come indefinita molteplicità), nella quotidianità, che si riassume in una diffidenza nei confronti di ogni trascendenza (verticale come orizzontale), fino ad appiattare l'uomo su sé medesimo, giungendo all'estinzione di ogni idealità, è quella diffusa nel mondo contemporaneo. Se si guarda al movimento storico si dovrebbe dire che la concezione idealistica ha ceduto a quella materialistica prassistica e questa a quella del riassorbimento dell'uomo nel mondo, che convive però contraddittoriamente con atteggiamenti prometeici di tipo tecnocratico. A proposito della visione tradizionale occorre ancora aggiungere che essa, nel sottolineare il rapporto dell'uomo con l'essere, evidenzia anche la problematicità di questo rapporto, che passa attraverso la libertà, ed è passibile di smarrimento e tradimento. Essa è particolarmente sensibile a questi motivi fino a parlare della situazione umana come situazione di peccato, rivelando così un suo sottinteso teologico che da parte di chi l'abbracci deve essere esplicitato nei termini di una criticità essenziale.

## 2. Sul progresso

L'Ottocento ha consegnato al Novecento due grandi idee, quella del progresso e quella della rivoluzione. Il Novecento si è costituito in gran parte in riferimento ad esse raccogliendole e riformulandole alla luce delle nuove esperienze storiche e cercandone la realizzazione come conferma della loro validità. In realtà, nell'Ottocento l'affermazione di queste nozioni non è avvenuta senza contestazione; donde il ripresentarsi sulla scena del Novecento di quelle filosofie che questa contestazione avevano in qualche modo impostata, ripresentarsi tanto più vivace in quanto proprio quella storia in cui avevano cercato la loro realizzazione le avevano sottoposte a dura prova. La storia di queste idee è che esse finiscono col prendere sempre più il carattere di ideologie, di miti nel terzo dei termini sopraindicati e finiscono col vivere sempre più come tali quando non si dissolvono.

Quando si parla di progresso, il richiamo d'obbligo è a Bacone (e il chiarimento di questo punto sarebbe oltremodo istruttivo) e alla *querelle* fra antichi e moderni, ma si riconosce che il compimento di questa nozione si ebbe con l'Illuminismo. Nella sua forma più radicale lo troviamo in Condorcet, ma divenne idea diffusa nel secolo. Caratteristica dell'idea illuministica di progresso è la rottura con la tradizione portata al limite.

Le formulazioni ottocentesche del progresso si trovano nel positivismo e nell'idealismo tedesco.

Prendiamo ad esempio il positivismo di Comte. Per Comte si deve parlare di un progresso necessario: è ben nota la sua legge dei tre stadi, religioso, metafisico, scientifico. La scienza è l'unica conoscenza autentica ed essa deve essere posta a fondamento della vita singola e associata. Comte non abbandona l'idea di verità, riconosce con il suo ispiratore Saint-Simon (egli stesso autore di una grande mitologia costruita sul presupposto scientifico che propone come *Nuovo Cristianesimo*) il valore della religione come principio di organizzazione sociale e, piuttosto che l'abbandono della religione, propone una religione positivista che ricalca in qualche modo i concetti di quella cattolica sostituendo ad essi concetti che a suo parere non entrano come i primi in conflitto con la scienza. Poiché egli non abbandona l'idea di verità, siamo direi nella creazione del mito nel secondo significato che si è detto. La scienza assume un valore infinito (si è parlato di romanticizzazione della scienza) nella creazione di un'umanità nuova: l'idea di umanità cui è connesso l'altruismo diventa il principio di una nuova etica. Donde anche le diverse interpretazioni circa il carattere ateo o meno del suo pensiero. L'interpretazione di chi, pur ritenendo fermo il suo ateismo, riconosce il valore che egli nel formulare la sua proposta di religione dà alle "ragione del cuore", e quella di chi vede nel suo pensiero l'oltrepassamento dell'antitesi teismo-ateismo: egli manterrebbe la religione come sentimento immutabile; soggetta in questo a uno sviluppo continuo per conciliarsi col grado superiore raggiunto dalla scienza, evitando così una vita spirituale in partita doppia. Nell'epoca della scienza moderna la conciliazione fra la religione e la scienza può realizzarsi solo come religione dell'umanità.

In realtà credo che si debba vedere in Comte un momento di quel processo di secolarizzazione che si verifica nella modernità e che a mio parere è la chiave per intendere tanti aspetti non solo della filosofia ma della cultura moderna e contemporanea. Tale processo si è manifestato in due momenti: nel primo si è tentato di tradurre i concetti base della religione in grandezze razionali, sono sorte così le filosofie del divino immanente, nel secondo, conseguente al primo, in quanto le grandezze razionali sono dominabili e quindi al limite anche ci si può da esse disfare, si è approdati all'ateismo; vera e propria verifica storica della tesi pascaliana dell'equivalenza di deismo e ateismo. La filosofia di Comte, mi pare di poter dire, si iscrive in questo processo, fra il primo e il secondo momento. In lui si ha il passaggio da una concezione trascendentistica ad una concezione orizzontalistica della trascendenza, che viene in qualche modo mantenuta.

Le filosofie del divino immanente sono quelle dell'idealismo tedesco. Il protagonista della storia per esse non è la scienza ma il pensiero speculativo. Di più: accanto all'idea di una realizzazione sempre più compiuta della ragione nella storia si accompagna la giustificazione delle fasi precedenti come momenti necessari al suo pieno dispiegamento e momenti necessari sono gli stessi periodi di decadenza e conflitto, quali condizioni per il raggiungimento di uno stato superiore. Donde una combinazione di conservatorismo e progresso che le caratterizza.

La contestazione a cui l'idea di progresso è sottoposta, a prima vista, sembra avere la meglio sulla sua affermazione: già negli anni venti successivi al tramonto della prima guerra mondiale c'era chi pensava di doverla abbandonare e alle vecchie critiche se ne aggiunsero di nuove. Ma essa piuttosto che abbandonata fu riformulata in maniera

da lasciare cadere quella “zavorra” metafisico-religiosa che aveva avuto nelle sue formulazioni ottocentesche non solo per quel che riguardava la certezza di un processo necessario, ma anche attraverso un indebolimento ed addirittura un appiattimento del suo contenuto. All’idea di necessità ineluttabile si sostituì quella di una direzione generale della storia umana che spettava all’uomo svolgere neutralizzando le eventuali minacce di regressione o “reazione” che l’accompagnavano. Alle sue versioni più alte fondate sulla perfettibilità indefinita della natura umana, dei poteri della ragione umana, si sostituì quella che postulava semplicemente una espansione indefinita dei desideri e della capacità di soddisfarli, un costante innalzamento dello standard generale del comfort e l’incorporazione delle masse nella cultura dell’abbondanza. L’idea così riformulata sopravvisse anche alle guerre mondiali che scoppiarono nel XX secolo: queste guerre in fondo, si spingevano a pensare alcuni fautori del progresso, avevano dato energia nuova allo sviluppo economico.

La nuova riformulazione ebbe anche la sua espressione storiografica: alla concezione per cui l’idea di progresso sarebbe stata resa possibile dal Cristianesimo con la sua rottura del tempo ciclico greco a favore di un tempo lineare e potesse intendersi come la trascrizione secolarizzata dell’idea cristiana della storia governata dalla provvidenza, si sostituì una concezione che insisteva piuttosto sulle differenze, riportando la nascita dell’idea all’illuminismo (da alcuni venne sottolineato che la nuova versione fosse più consona all’illuminismo, in quanto spogliata da quella romanticizzazione che il concetto avrebbe subito con l’idealismo e il positivismo ottocentesco che lo avrebbero caricato di un insostenibile valore infinito). Si insisteva così più sulla diversità che sulla somiglianza con il Cristianesimo. Si evidenziava cioè che alla affermazione della linearità del tempo nel Cristianesimo si accompagna pur sempre quella dell’eternità e si sottolineava il carattere terreno mondano della nuova concezione che guardava al futuro e non all’eterno, e per cui più che di un fine ultimo si doveva parlare di un miglioramento graduale continuo e indefinito. Quel che rimaneva però era una certa lettura della storia in termini reazione-progresso, che portava a rifiutare ogni mentalità che non si alleasse con il “progressismo” come mentalità “reazionaria” legata al passato e avversa al nuovo, salutando invece ogni novità tecnico-scientifica (si considerava che l’idea di progresso avesse nella tecnica il proprio dominio, di qui estendendosi al resto della vita e formandosi e sviluppandosi nella sua generalità) come occasione per un nuovo passo avanti dell’umanità sulla via della liberazione dalla servitù naturale che avrebbe finito per portare seco anche la liberazione dalle altre servitù umane. Insomma, rimaneva l’idea di una cesura con il passato per un’apertura incondizionata al futuro che il presente doveva preparare, l’idea che il mondo moderno fosse certamente più progredito di quello antico e medioevale per cui non si vedeva perché la storia non dovesse procedere in questa direzione. Christopher Lasch, in un libro ormai celebre *The True and Only Heaven. Progress and its critics* (1991) ha documentato con dovizia di citazioni e precisi riferimenti storiografici questo passaggio, il formarsi di questa mentalità.

Nell’ultimo quarto di secolo sorse poi il post-moderno e fu messo in discussione lo stesso mondo moderno, non per le sue negazioni, che esse piuttosto furono tutte mantenute, aggiungendovene delle nuove riguardanti certi suoi aspetti (quelli

per cui esso era ancora in qualche modo legato alle epoche precedenti?), tanto che la post-modernità ha potuto anche essere interpretata come iper-modernità. La polemica postmodernistica investe anche il concetto di progresso ma mi pare che siano escluse più che altro le forme forti di esso e resti l'idea di una liberazione da idee istituzioni e strutture in cui sedimentano residui di un passato da abbandonare, e anche qui sia talvolta accoppiata all'idea che la storia muova verso questa liberazione: chi sostiene il nichilismo sostiene anche che il nichilismo emancipa (Vattimo). Del resto in alcune sue forme il post-moderno si pone come secolarismo conseguente, nel senso di avere portato sino in fondo il processo di secolarizzazione soltanto iniziato dalla modernità. E non è la secolarizzazione la versione che l'idea di progresso prende quando sia considerata in una prospettiva religiosa? In questo senso Comte, come il suo maestro Saint-Simon che aveva parlato di un nuovo cristianesimo in questa forma, rappresentano un'anticipazione delle concezioni orizzontalistiche della trascendenza che si ritrovano nei nostri tempi. Il post-moderno non sembra comunque aver scalzato l'interpretazione della storia in termini di reazione-progresso, anche se talvolta sfocia in posizioni pessimistiche che non si riconoscono come tali per porsi come pure descrizioni in termini anassilogici di una realtà intrascendibile.

L'idea di progresso mantenuta in questo modo e sganciata dall'idea di verità, si raccomanda solo per i suoi aspetti emotivo-pratici e se continua ad avere in carattere mitico (e di fatto come idea guida all'azione lo assume) lo ha dunque nel terzo senso del termine. Le posizioni intese a dare una valutazione negativa del processo storico come processo volto alla liquidazione di ogni forma di civiltà e a una nuova barbarie (la barbarie per troppa delicatezza di cui parla Vico) non si può dire che in un primo tempo, abbiano avuto, al fuori della repubblica delle lettere, grande ascolto e in essa spesso vennero giudicate come posizioni sterili, aristocratiche e romantiche. Con il nuovo secolo la situazione è cambiata, come apparirà in seguito. V'è ora sullo sfondo un ecologismo catastrofistico che considera l'epoca del progresso e della rivoluzione ormai chiuse per lasciare il posto a quella della catastrofe. L'esplosione della pandemia ha dato a questa posizione nuovi motivi di affermazione, per cui indubbiamente va diffondendosi. Questo ecologismo prende talvolta delle tinte apocalittiche, ma che i problemi che agita siano reali è oggi universalmente riconosciuto pur nella differenza della più o meno radicalità delle risposte che si danno ad esso.

### 3. Sulla rivoluzione

Veniamo ora all'idea di rivoluzione<sup>2</sup>: i significati che il termine può avere sono diversi. Qui mi limiterò a quello che si ritrova nel marxismo, l'idea di una rivoluzione totale che si produce nel senso della storia. In questo senso, la rivoluzione è “una

2 Essa assorbe in sé quella di progresso, ma se ogni rivoluzionario è progressista, non ogni progressista è rivoluzionario.

categoria ideale a cui si giunge attraverso un processo filosofico”<sup>3</sup> (Del Noce). Significa la liberazione, per via politica, dell’uomo dall’“alienazione” a cui si trova costretto dagli ordini sociali sinora realizzati e che ha la sua radice soltanto nella struttura di questi ordini sociali. Importa perciò la sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell’uomo, dato che il male è conseguenza della società, ad essa imputabile, e non di un peccato originale. Il processo di incubazione di questa idea parte da Rousseau (per un aspetto del suo pensiero inconciliabile con gli altri), che è il primo ad unire la negazione del peccato all’idea della possibilità di un ordine nuovo secondo natura. Ha poi nella prima metà dell’Ottocento uno sviluppo che si accompagna con il giudizio storico sull’incompiutezza della Rivoluzione francese: sono stati infatti gli storici della Rivoluzione francese in particolare il Michelet e il Quinet a diffondere il mito rivoluzionario nella sua formulazione generica di avvento della Giustizia e della Libertà contro i privilegi dell’autorità. In questo sviluppo si separa dallo stato di natura e si collega con l’idea di progresso nella sua versione illuministica (e qui che al mito del buon selvaggio si sostituisce quello destinato ad una grande carriera dell’uomo moderno divenuto adulto), le filosofie della storia servendo come termine di mediazione. Abbiamo la compiutezza dell’idea di rivoluzione quando la “città ideale” appare come risultato della storia, in Marx appunto. “La Rivoluzione con la maiuscola e senza plurale è intesa come l’evento unico, doloroso come i travagli del parto, che media il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà, raffigurato questo, né può esserlo altrimenti, attraverso una semplice negazione delle istituzioni e delle idee del passato che genera un avvenire in cui non ci sarà più nulla di simile alla vecchia storia” (Del Noce)<sup>4</sup>. Ho parlato di breve storia, ma naturalmente non sono da escludere i precorritivi. Di particolare importanza è l’incontro con lo gnosticismo (com’è noto è un punto questo su cui ha particolarmente insistito Eric Voegelin e qui Del Noce si incontra con lui), la figura che esso assume di nuova gnosi. Questo incontro non stupisce se come si è detto la rivoluzione implica la sostituzione della politica alla religione come liberazione dal male che affligge la società, essendo il problema della liberazione dal male il grande problema della gnosi.

Si tratta di una sorta di un’ulteriore secolarizzazione della gnosi antica che sostituisce l’idea dell’avvenire a quella dell’eterno e caratterizza l’“eone” presente e quello avvenire (il termine eone indica qui un’epoca temporale caratterizzata da un significato unitario) negli stessi termini in cui la gnosi antica caratterizzava l’eone temporale nei confronti di quello eterno. Il tratto comune è che quello che è in discussione non è la forma interna ad un eone, ma l’eone stesso. Tutto quel che è interno ad un eone deve essere dissolto e questa dissoluzione è il passaggio al nuovo eone di cui non si può parlare se non in termini di negazione. Uno studioso che ha scritto su filosofia e mito in Karl Marx, Robert Tucker, ha avanzato l’idea che ci sia nel marxismo un passaggio dalla filosofia al mito, nella misura in cui Marx è portato alla veduta per cui protagonisti della storia diventano due attività

<sup>3</sup> Del Noce 2010, 361.

<sup>4</sup> Del Noce 1992, 5. Qui e in seguito, per questa caratterizzazione della rivoluzione e del marxismo: Del Noce 2010; 1992. Cf. anche Ellul 1969.

depersonalizzate, il capitale e il lavoro: si avrebbe, come nel mito gnostico, un trasferimento nel mondo esterno di un dramma del mondo interiore, ma il mito assume nel marxismo la terza delle forme che ho detto, perché la filosofia di Marx importa il primato dell'azione: l'affermazione rigorosa di questo primato è come si sa quello che ha permesso a Lenin di oltrepassare la crisi revisionistica. D'altra parte, come filosofia *ante factum*, la sua validità non può trovarsi altrove che nella sua realizzazione pratica.

L'idea di rivoluzione assume in sé l'idea di progresso radicalizzandola. L'idea di rivoluzione infatti implica un salto qualitativo, l'idea di violenza e di realizzazione totalitaria (cambiamento totale, rovesciamento assoluto della realtà da cui si parte, dal male assoluto di una situazione sociale irrimediabile al bene assoluto della città futura), mentre l'idea di progresso può anche essere espressa come si è visto in termini di evoluzione: il passaggio dal vecchio al nuovo può anche avvenire per una sorta di eutanasia dei vecchi valori, cui vanno sostituendosi valori nuovi che li erodono sino a toglierli di mezzo senza che vi siano azioni eversive e ciò può avvenire in via graduale settoriale come una sommatoria di aspetti evolutivi parziali e frutto non di violenza ma di una diffusione dei lumi (anche se è da domandarsi se questa *sine effusione sanguinis* escluda veramente ogni forma di violenza e non soltanto le forme più rozze e immediatamente percepibili (ad illustrare questo punto Del Noce si richiama alla persecuzione "incruenta" di Combes nei riguardi del cattolicesimo, riesumata in Francia nelle recenti discussioni sul laicismo). Questo spiega perché un eventuale fallimento dell'idea di rivoluzione non importi la cancellazione dell'idea di progresso che sopravvive ad essa nella forma evolucionistica. Il Novecento ha conosciuto il fallimento dell'idea di rivoluzione e il mutamento dell'idea di progresso, volto a riformularlo in un modo sempre più debole anche per la cancellazione di un fine ultimo cui la rivoluzione è essenzialmente legata. Spiega anche (su questo punto non posso qui dilungarmi) la differenza fra rivoluzione e riformismo revisionistico e socialdemocratico e la collusione di quest'ultimo con la società tecnocratica, di cui dirò.

La rivoluzione di cui il Novecento ha conosciuto l'attuazione e il fallimento è proprio quella marxistica che ha avuto un'estensione mondiale: indubbiamente il marxismo ha costituito un punto di riferimento per tutta l'attività politica del Novecento: pro o contro di esso si sono definite tutte le manifestazioni non solo politiche ma culturali aderenti alla realtà storica. È importante tenere presenti i due termini: attuazione e fallimento: da una parte il fallimento non è da intendersi solo nei paesi in cui non si è realizzato, ma anche là dove è giunto alla realizzazione, d'altra parte dove non è giunto ad essa, nonostante la sconfitta, ha avuto una funzione fondamentale nella modificazione della situazione totale del nostro tempo.

Del Noce parla di suicidio e non semplicemente di fallimento della rivoluzione per sottolineare questo aspetto del problema e che con ciò non si deve affatto pensare ad una vittoria sulla rivoluzione delle forze tradizionaliste che essa ha messo in questione o a una mancata impotenza della rivoluzione rispetto all'eversione delle strutture esistenti.

L'idea di rivoluzione comporta due momenti, il negativo come devalorizzazione dei valori tradizionali, e il positivo come instaurazione di un ordine nuovo. Il

suicidio consegue alla dissociazione di questi due momenti che necessariamente si produce nel processo rivoluzionario. Allora anziché il passaggio al nuovo ordine abbiamo la caduta del vecchio ordine, che non è più eguale a quello prerivoluzionario, perché risulta dalla rivoluzione completamente sconosciuto. Questa è la genesi del nichilismo e del totalitarismo. “E in conseguenza dell’arresto della devalorizzazione nichilistica che il totalitarismo rivoluzionario si converte in nichilismo al potere: nell’oppressività massima in conseguenza della distruzione di ogni unità ideale, nell’assorbimento del consenso nella coercizione” (Del Noce). Se questo nichilismo al potere si consuma, il nichilismo si estende alle masse, e non è un caso che il fallimento della rivoluzione si sia accompagnato al passaggio dal libertinismo come posizione aristocratica al libertinismo di massa, che caratterizza il nichilismo contemporaneo.

Che la rivoluzione sia fallita nei paesi in cui si sia realizzata è patente; si è assistito ad una specie di eterogenesi dei fini, l’esito della rivoluzione doveva essere quello della libertà e dell’abbondanza, è stato invece quello del massimo servaggio conosciuto dalla storia probabilmente nella massima estensione, invece dell’abbondanza si è avuto un aumento della povertà. Che alla luce dello schema indicato di questa eterogenesi dei fini diventi facilmente comprensibile la rivoluzione russa e che anche le vicende storiche della Russia conseguenti alla fine del regime sovietico ricevano da esso luce è cosa che a mio parere potrebbe essere mostrata ma è discorso che prenderebbe troppo tempo, così come non tratterò della estensione della rivoluzione ai paesi extraoccidentali i cui esiti ancora una volta da queste tesi ricevono luce, anche se richiedono l’introduzione di nuovi elementi (occorrerebbe parlare infatti dell’interferenza con il fattore nazionalistico) per una loro comprensione completa. Qui mi limiterò a qualche riflessione sull’altro punto, quello riguardante le conseguenze del suicidio della rivoluzione là dove essa non si è potuta realizzare.

La tesi che Del Noce cerca di fare valere è che il marxismo ha avuto una molteplicità di espressioni e sviluppi ma può essere definito nell’insieme per due tratti fondamentali, il suo porsi come materialismo storico e materialismo dialettico. Per materialismo dialettico si intende la dottrina che la struttura di base della storia è costituita dai rapporti economici di produzione, gli altri elementi che entrarono in essa (diritto, religione, arte, filosofia, etc.) sono da essi determinati e si configurano come loro espressione. Per materialismo dialettico si intende la considerazione di questi rapporti secondo le leggi della dialettica, leggi che si ricavano appunto, come diceva Engels, dalla natura e dalla storia, anziché elargirli dall’alto, come ha fatto Hegel che a torto le conserva come pure leggi del pensiero. Il termine dialettico indica che lo sviluppo avviene attraverso la negazione e la contraddizione. La contraddizione e la negazione diventano il principio motore e generatore della storia il fondamento della prassi rivoluzionaria e trasformatrice e forniscono al marxismo una specie di formula ideale.

La difficoltà che ha il marxismo è quella di tenere entrambi i momenti. La risposta data al marxismo dal capitalismo, di cui la società affluente o tecnocratica in cui viviamo è l’ultima espressione, è stata quella di ridurre il marxismo stesso a ideologia, a espressione di forza sociale da inquadrare in un sistema di forze



sociali del cui equilibrio si presenta come garante. Questa riduzione del momento dialettico a ideologia avveniva attraverso l'estensione massima di uno dei suoi momenti a scapito dell'altro e trovava quindi le condizioni del suo successo nel marxismo stesso.

D'altra parte, nei paesi dove ciò non è avvenuto, il mantenimento del momento dialettico non è andato al di là della prima generazione dei rivoluzionari in lotta, ma, a rivoluzione avvenuta, ha dovuto essere abbandonato per salvare i risultati raggiunti garantiti dalla nuova classe al potere. Onde lo scindersi delle nuove classi al potere e quelle costrette all'esilio che trovano la loro espressione nella protesta contro la rivoluzione tradita. Riaffermazioni del marxismo in senso anarchico-romantico non sono certo mancate anche dopo la sua sconfitta di fronte alla società tecnocratica, in una vivace contestazione globale sia della società tecnologica sia del marxismo istituzionalizzato. Data però l'assenza di proposte alternative e l'incapacità di cogliere il processo generatore della situazione contestata, queste riaffermazioni si risolsero in forme dogmatiche con conseguenze dolorose sul piano della pratica, sfogo ed esito della loro impotenza, e quando non passarono all'azione operarono in senso soprattutto dissolutivo a vantaggio di una parte del sistema (si pensi alla confisca borghese della rivoluzione sessuale, alla cosiddetta desublimazione repressiva). Corrente divenne poi la tesi che riportava i limiti della rivoluzione in Russia al carattere arretrato di quel paese (e allora si parlava di limiti appunto e non di fallimento o tradimento), e attraverso la presa di coscienza che quel modello non poteva essere esportato si pose il problema della rivoluzione nei paesi giunti a più alto grado di civiltà. A questo proposito Del Noce ha svolto una acuta analisi del gramscismo come esempio tipico di questa posizione mostrando come l'idea di una rivoluzione che doveva passare anzitutto attraverso la modernizzazione di fatto la privasse di valore contestativo nei confronti della nascente società tecnocratica. Egli vede nel gramscismo una specie di ricomprensione illuministica del marxismo, volto a dare il primato alla lotta per la modernità nei confronti della lotta di classe, a sostituire ad una visione trascendentistica della vita una visione immanentistica, a realizzare la conquista della società civile portando i modi del pensare secolarizzato al popolo, etc. Questa ricomprensione illuministica del marxismo finisce con il dissolvere la filosofia nell'ideologia, esito ultimo di ogni immanentismo radicalizzato, che porta seco il congedo dall'idea di verità e apre la via al totalitarismo tecnocratico. In Gramsci ancora una volta si profila quello che in generale è il problema della rivoluzione: "come il pensiero rivoluzionario prenda origine da un pensiero rigorosamente filosofico, ma poi avvenga che il carattere di 'esclusione' che gli è intrinseco, reagisca dando luogo alla formulazione ideologica della filosofia da cui è nato, e alla mentalità antifilosofica, e infine alla sostituzione della scienza alla filosofia (come sapere oggettivo rispetto al pensiero ideologico parziale) e pervenendo alla massima estensione dello scientismo attraverso la sostituzione della filosofia con le scienze umane" (Del Noce).

Di fatto al fallimento della rivoluzione si è sempre accompagnata la diffusione delle scienze come unico strumento della comprensione dell'uomo: si pensi a quel particolare "illuminismo dopo la rivoluzione" che è stata l'*idéologie* settecentesca e la si paragoni col sia pur più raffinato e agguerrito sociologismo contemporaneo.

Se mai in qualche maniera essa vive, vive come mito (nel terzo significato del termine) mito in dissoluzione.

#### **4. Su pensiero tecnico e persona**

Ma quali sono i caratteri della società tecnocratica, perché designare la società in cui viviamo con questo nome? Innanzi tutto, il suo carattere irreligioso, che si enuclea nella sua formazione come reazione al marxismo: essa, come ben ha evidenziato Del Noce, nega anche quell'ultimo residuo di religione che il marxismo come religione atea conteneva, l'elemento escatologico-messianico, e attraverso questa negazione esclude ogni religione. Paradossalmente si può dire che essa è la prima società che si è formata sul rifiuto della idea religiosa anche se la religione rifiutata è stata quella secolarizzata contenuta nel marxismo.

Essa può essere così denominata non soltanto perché il suo sviluppo si affida allo sviluppo della tecnica ma perché il suo pensiero dominante (la sua anima starei per dire) è il pensiero tecnico, per pensiero tecnico intendo un pensiero espressivo (che non trascende cioè in nessun modo l'orizzonte storico) e strumentale. In essa i rapporti tendono a farsi rapporti strumentali.

Col che certo non voglio dire che il pantecnicismo non tenda ad imporsi in questa società. Solamente esso non è solo il risultato dello sviluppo spontaneo della tecnica, qualcosa che questo sviluppo porta necessariamente seco, ma è il risultato di un'assolutizzazione della tecnica che lo rende possibile: si ha lo sviluppo della tecnica in una società nei cui presupposti viene escluso ogni motivo che tale assolutizzazione possa impedire, essendo il pensiero che la domina pensiero tecnico nel senso che ho detto. La tecnica come trascendenza dell'uomo alla natura è suscettibile di una valutazione positiva nell'ambito di una prospettiva teistica, in cui si unisce alla distinzione di una realtà inferiore all'uomo da una realtà che infinitamente l'oltrepassa, di fronte alla quale è responsabile sia di sé sia di quel che gli è inferiore. Diversa invece è la sua posizione all'interno di un sistema irreligioso, dove la tecnica non conosce limiti alla sua applicazione. In essa è portata al massimo l'alienazione, intendendo per alienazione la disumanizzazione reciproca del rapporto di alterità, ognuno è portato a vedere nell'altro un ostacolo o uno strumento per la propria realizzazione. Il relativismo espressivistico ha come conseguenza lo strumentalismo: è questa la faccia oscura del relativismo che si dà come quello che solo è in grado di garantire la pace e il benessere e la democrazia (e che in realtà non ha saputo mantenere queste sue promesse).

Facendo appello a questi motivi la società tecnocratica riprende in sé il principio del progresso nella forma indebolita di cui si diceva, ma è da dire che cerca la sua giustificazione anche in termini di storicismo: il nostro tempo è il tempo della morte di Dio, questo è stato lo sbocco ultimo del pensiero occidentale, del processo di secolarizzazione che ha investito la religione, e che ha avuto come esito la sua scomparsa.

La globalizzazione mira ad una esportazione universale di questo modello ma in realtà la sua crisi è sempre più palese. L'affacciarsi alla storia dei

paesi extraoccidentali e la chiara consapevolezza che il globo non sopporta quell'estensione del suo sfruttamento intenso che è avvenuto in Occidente e che si pensava troppo facilmente universalizzabile, la trasformazione del cittadino nel consumatore all'interno di una democrazia senza valori con la costrizione ai consumi, mostrano i suoi limiti. Difficilmente la società tecnocratica è in grado di gestire gli aspetti minacciosi che in essa si sono generati: la catastrofe ambientali di cui si è già detto e i fantasmi della biotecnica, l'incubo dell'energia nucleare. L'affacciarsi alla storia dei paesi extraoccidentali e la ricomparsa della guerra anche in Occidente hanno sfatato un facile pacifismo che le nuove idee di progresso e tolleranza avrebbero prodotto. A questi motivi si aggiungano le ricorrenti crisi economiche. L'esigenza di un cambiamento radicale del paradigma mentale dominante è all'ordine del giorno, anche se non si sa la via che sarà presa e quali eventi il futuro ci riservi. Camus aveva visto bene: il nostro problema è quello di impedire che il nostro mondo vada in rovina: proprio così lasciare che la vita continui a germinare all'ombra del mistero.

Come il marxismo, la società tecnocratica non ha saputo mantenere le sue promesse. Anche l'idea di una scomparsa o privatizzazione della religione non ha trovato una conferma: i sociologi stessi sono costretti a riconoscere che Dio è tornato sulla *public square* e che le predizioni sulla secolarizzazione sono state più che altro profezie alla ricerca del proprio adempimento che non l'hanno trovato, frutti di certe opzioni di base e non esito di un processo irreversibile; le reazioni sul terreno filosofico e quelle stesse del senso comune con l'esigenza di una reintroduzione di una dimensione etico-religiosa, cominciano sia pure timidamente a farsi sentire. All'inizio del nuovo millennio l'uomo si trova quanto mai smarrito, consumatisi i miti del progresso e della rivoluzione, è portato nuovamente alla domanda circa il significato di sé e del suo destino nella sua radicalità estrema: chi non evada nel *divertissement* o non si lasci riassorbire nel processo in atto senza reagire potrebbe ritrovare oltre alla nietzschiana morte di Dio la scommessa pascaliana.

Ora proprio questa situazione di crisi estrema può essere quella che ci introduce a intendere il significato dell'etica nella sua connessione alla religione. L'unica alternativa coerente alla società tecnocratica sembra essere quella etico-religiosa. Ciò implica una nuova riflessione sulla modernità, se la modernità sia da intendersi unicamente come rottura con la tradizione o se ci sia una modernità che a questa rottura ha reagito con un affinamento e approfondimento della tradizione medesima. Ho parlato all'inizio di due visioni dell'uomo, quella che si costituisce in rottura con la tradizione e quella tradizionale. Ora la visione tradizionale non ha mai cessato di essere presente nel moderno, segnerei alcuni punti forti: l'umanesimo prerinascimentale, la filosofia del seicento e Vico, certi aspetti della cultura romantica e le filosofie nate dalla dissoluzione critica dell'hegelismo (Kierkegaard e l'ultimo Schelling), la filosofia del Risorgimento italiano (Rosmini), la filosofia russa prerivoluzionaria con Dostoevskij e l'esistenzialismo religioso del novecento, certi orientamenti della fenomenologia contemporanei. Il fallimento della prima linea di pensiero non significa ancora la verità della seconda, libera però lo sguardo di chi la prima ha seguito, e di cui deve constatare il fallimento, per la seconda, rivendica però una posizione culturale oppressa, richiama l'attenzione filosofico culturale

su un'alternativa che tendeva ad essere ignorata o marginalizzata. Tale alternativa deve essere presentata e approfondita solo in termini teoretici di verità. E non può non essere posta in tal modo perché essa si è sempre presentata in questi termini e perché in ultima analisi implica un ritorno (un ricorso vichiano?) al mito nel primo senso che abbiamo recensito e al concetto di verità che convoglia. Un concetto di verità che è inseparabile da quello di libertà come quello di libertà è inseparabile da quello di verità. Come la libertà deve sempre essere affermata riferendosi alla verità, pena il suo risolversi nell'arbitrio, che non lascia che rapporti di forza, la verità deve sempre essere discussa in riferimento alla libertà, pena la perdita del suo significato riducendosi da luce che illumina a forza fra le forze, al suo essere inghiottita in un conflitto di forze tradendo il suo compito che è invece quello di lavorare al suo spegnimento. Evidenziare questo momento è certo essenziale a quella purificazione di cui dicevo.

Può darsi che lo scacco del pensiero ideologico riapra l'uomo alla possibilità della ripresa di quella che per il pensiero tradizionale è la sua vocazione più autentica: pensare in termini di verità e cercare l'unità di pensiero e prassi attingendola all'origine come testimonianza di un giudizio sul mondo che sottolinea il mistero e l'ambiguità della storia sino al suo possibile esito trascendente.

Quale il motivo del pensiero tradizionale che mi sembra d'attualità? Quello che definisce l'uomo come immagine di Dio. La forma che il recupero dell'etica oggi può prendere passa di qui e in questo senso la forma che oggi può assumere un recupero dei valori etico-religiosi non può che essere personalistica. Il contrario di un rapporto strumentale è un rapporto di rispetto, e il minimo che un'etica esige è il rispetto di sé e degli altri come fini in sé: due grandi etiche moderne, quella kantiana e quella rosminiana sono incentrate sull'idea di rispetto. Ma come è possibile l'affermare questa idea se non connettendola con quella che v'è nell'uomo qualche cosa di cui non si può disporre, una dimensione per cui è un riflesso del divino in lui e che perciò merita infinito rispetto? Questo è io credo il principio presente in ogni religione: presente nel cristianesimo certo come terreno su cui può fruttificare l'azione della grazia, ma presente in ogni religione, che segna il punto di incontro fra religioni diverse che proprio nella resistenza alla deriva tecnocratica potrebbero trovare la loro unità in vista di un nuovo ecumenismo, un ecumenismo che importerebbe certo una purificazione nelle religioni stesse da elementi a questo principio contrari là dove possono ancora incontrarsi.

Ovviamente in questa sede non si può andare oltre all'affermazione che ciò ci consente di intendere il significato dell'etica nella sua connessione con la religione, di escludere che si possa svolgere una critica alla società tecnocratica su un piano di immanenza. Si tratta, movendo dal riconoscimento che essa e il nichilismo che la pervade rappresenta l'esito terminale di un processo insorpassabile all'interno dell'inglobante, del paradigma si direbbe oggi, che ne è alla base, di liberare come dicevo una possibilità culturale opprressa, liberazione che potrebbe anche portare alla considerazione della mai tramontata scommessa pascaliana come quella più atta ad esprimere la situazione in cui oggi l'uomo si trova. Ho fissato questa mia proposta nei termini di personalismo pensando a due autori, Kierkegaard e Dostoevskij. Kierkegaard: "il genere umano ha la proprietà, perché ogni singolo

è fatto a somiglianza di Dio, che il singolo è più alto della specie”. Dostoevskij: “senza Dio tutto è possibile”: questa frase sempre si ripete senza comprendere il significato: quel che Dostoevskij voleva dire è che se Dio non c’è e non c’è quindi qualcosa di divino nell’uomo, non ci possono essere che rapporti strumentali. Questa è la grandezza delle religioni: rompere la catena di strumentalità legati alla quale altrimenti saremo costretti a vivere (e a morire). Il personalismo che ho in mente è il personalismo ontologico, che vede nell’uomo un rimando essenziale alla trascendenza, che lo definisce come dicevo per il suo rapporto essenziale con l’essere e la verità, distinguendosi in ciò da certo personalismo diffusosi in Italia e in Francia nell’immediato dopoguerra che insisteva maggiormente sull’interiorità e socialità dell’uomo, cercando un equilibrio fra i due termini nella trascendenza, recuperata per via eclettica.<sup>5</sup> Si potrebbero contestare queste mie aggiunte allo schema del Noce. Una certa giustificazione posso trovarla in Del Noce stesso, nel suo richiamo al momento della storia della filosofia che si suole denominare dissoluzione della dialettica hegeliana (da Hegel a Nietzsche) e alla sua rilevanza per una comprensione della crisi della situazione attuale nei termini problematici in cui l’aveva fissata fin dall’inizio del suo filosofare, a proposito dell’interpretazione del quale dichiara l’accordo con Pareyson<sup>6</sup>. E anche posso richiamarmi all’ammirazione di entrambi per la filosofia russa prerivoluzionaria – sulla quale l’influenza di Schelling, specialmente dell’ultimo Schelling in polemica con Hegel, è ben nota, tanto da poter dirsi che questa polemica iniziatesi a Berlino continua in Russia<sup>7</sup>.

Non vorrei però che questo mio discorso fosse preso dogmaticamente: esso è certo una proposta di recupero dei valori religiosi, e personalmente certo vorrei volgerlo in questo senso, ma per quel che riguarda la fondazione filosofica tutto ciò che ho detto deve essere preso come una semplice introduzione intesa al recupero del significato di certi problemi, di una direzione problematica tutta da svolgere (che però non deve cominciare da zero ma trova un terreno già dissodato). Ancora non vorrei che mi si attribuisse un facile ottimismo. I problemi di fronte a cui ci troviamo sono immensi: per la prima volta l’uomo ha nelle sue mani i mezzi per mettere fine alla sua storia, ma anche forse per la prima volta ha contezza che la sopravvivenza fisica e morale dell’umanità dipende da una sua radicale trasformazione spirituale.

Quel che ho qui ipotizzato è con Del Noce che il mondo d’oggi possa essere salvato solo da un risveglio religioso, da una conversione vera e propria, e non da tecniche sociologiche ed economiche o da qualsiasi forma di pensiero che postuli un’autosufficienza umana. Si comincia ad insistere sulla necessità di un cambiamento radicale del modello antropologico, ma come si è visto questo

5 Per questo personalismo che ho qualificato, oltre che come ontologico, antinomico ed escatologico cf. Riconda 2001, 348-388. I suoi rappresentanti a noi vicini sono Marcel, Berdjaev, Pareyson, di cui deve essere sottolineata l’unità di ispirazione pur nell’ambito delle diverse tradizioni.

6 Cf. Del Noce 1964, 200.

7 Cf. Pareyson 1985, 260.

cambiamento importa necessariamente un riferimento alla trascendenza. È evidente che un tale risveglio non può essere prodotto solo dall'uomo, che non è in nessun modo garantito né ovviamente può essere garantito da discorsi come questo. La filosofia poi può fare pochissimo, cercare di rimuovere sul piano intellettuale, che è l'unico che le è proprio, le cause che questa conversione ostacolano, calandosi nella concretezza storica constatare, come ho già detto, che il fallimento del pensiero secolaristico cui assistiamo potrebbe essere l'occasione per volgere l'attenzione a quella tradizione con la negazione della quale esso si è costituito e agli acquisti speculativi che l'affermazione della tradizione ha avuto nella storia.

Tutto quel che si può dire è che senza questo risveglio il processo verso il dominio della forza non può non continuare e che la fine morale e fisica dell'uomo non è contraddittoria o impossibile.<sup>8</sup>

## **Bibliografia**

Del Noce, Augusto. 2010. *Il problema dell'ateismo*. Bologna: il Mulino.

———. 1992. *Il suicidio della rivoluzione*. Milano: Rusconi

Ellul, Jacques. 1969. *Autopsie de la Révolution*. Parigi: Calman Levy.

Pareyson, Luigi. 1971. *Verità e interpretazione*. Milano: Mursia

———. 1995. *Ontologia della libertà*. Torino. Einaudi.

Riconda, Giuseppe. 2001. *Tradizione e avventura* Torino: SEI.

———. 2016. *Filosofia della tradizione*. Brescia: La Scuola.

<sup>8</sup> Per questo concetto di tradizione, oltre i testi di Del Noce e Pareyson citati, cf. Riconda 2016.

**Recensioni**





Daniele Monaco

**Stefano Gualeni, *The Clouds. An experiment in theory-fiction*,  
New York, Routledge 2024, 160 pp.**

Examining the genesis of a text like *The Clouds* appears relevant specifically from a philosophical viewpoint due to the hybrid nature of the work, which combines contemporary philosophical questions with the realm of fiction. There is a foundational question spurring from this book: is it possible to engage in philosophy effectively through modalities that differ from the traditional ones? *The Clouds* addresses this query as another novel effort in communicating philosophical ideas undertaken by Stefano Gualeni, Full Professor at the Institute of Digital Games (University of Malta). In this book, Gualeni draws extensively from his academic experience and research, revolving around the potential offered by fictional and virtual worlds in general (see: “*Virtual Worlds as Philosophical Tools: How to Philosophize with a Digital Hammer*, Basingstoke, Palgrave 2015; co-authored with Daniel Vella, *Virtual Existentialism: Meaning and Subjectivity in Virtual Worlds*, Cham, Palgrave 2020; *Il Videogioco del Mondo: Istruzioni per l’Uso*, Palermo, Timeo 2024). Gualeni is accustomed to such experimental endeavours, although his efforts had primarily focused on video games, also referred to as “philosophical interactive experiences” (p. 95), such as *Doors* (with N. Van de Mosselaer 2021) or *Something Something Soup Something* (with J. Harris 2017), in which he employs video games to convey philosophical meanings and conceptualisations. With *The Clouds*, he forgoes the possibilities offered by the interactive environment of virtual worlds and finds himself compelled to utilize the classical medium of written text. Nevertheless, he does so without losing sight of the potential offered by fictional worlds, particularly in a narrative context.

From this reflection emerges the peculiar structure of *The Clouds*. Firstly, the book presents a main text, a novel, in which philosophical theories are developed, including “the expressive and epistemic use of fictional games within fictional worlds; the possibility for existential meaning within simulated universes; the unnatural narratological trope of unhappening” (p. 98). To achieve this, Gualeni also writes a compendium of the philosophical theories that are present in the narrative. The question of classifying *The Clouds* is part of the analysis of the author. The possibility of arguing theories regarding the reality in which one lives, through tools such as the “thought experiment” or the “what if” scenario, and, of course, storytelling, has always been inherent to philosophy. Hence, Gualeni characterises *The Clouds* as “philosophical fiction” (p. 98), delving into theory-

fiction through an accessible text. Discussing *The Clouds* entails discussing an interdisciplinary object. The predominant part of the book revolves around a narrative that begins with the introduction of Stenton G. and Vamvera Zamdem, who are engaged in testing a new supercomputer commissioned by a gaming company, located in Akureyri, Iceland. Up to this point, the narration appears to be an account of contemporary reality, but the entirety of “The Clouds” aims to surprise the reader, as evidenced by Stenton’s activity of “testing the newly installed SLAGG valves” (p. 1). The SLAGG, something that doesn’t exist in our world, is the first of the “what ifs” used by the author. Although the setting is realistic, in Stenton and Vamvera’s world, advanced automation technologies seem commonplace, with virtual assistants capable of preparing food and launching “holographic” video games. Moreover, the author described the existence of the SLAGG material, which in this case is nothing but a super material, possesses remarkable made-up characteristics, particularly suitable for a hyper technological society. Up to this point, it appears to be a sci-fi tale set not so much in a distant future temporally, despite taking place in October 2080, but rather in an alternate time where such material can exist. However, this story is abruptly interrupted to introduce another narrative: that of Carla Mikkelsen and Marija. It is revealed, or rather, transparently disclosed by the author, that Stenton and Vamvera’s tale is a story Marija is writing and discussing with Carla, her partner.

This narrative device is employed skillfully, resulting in a series of interconnections between the two narrative levels that engage the reader, with a constant shift between them. On one hand, we have Carla and Marija discussing the fates of Stenton and Vamvera and their world, while on the other hand, the reader is drawn into Carla and Marija’s fictional world. Once again, the setting is entirely “realistic”: Carla and Marija reside in Malta in October 2025, with Carla working at the university while Marija is writing a novella and working as a primary school teacher. This stratification of narrative and fictional levels is further complicated by the fact that Stenton and Vamvera’s narrative arc incorporates video games, consistent with a world akin to our own: “Returning Sails” and “Tales of the One Reborn”, the latter with the expansion “Canticles of the True Flesh”. In turn, Carla and Marija have at least one video game at their disposal: “Syderoxylon Online” (p. 107). Therefore, the fictional worlds amount to at least three. The first level is the reality of Carla and Marija. The second consists of the video game worlds available to them, which are fictional artefacts within a fictional world. This second level could coexist, at a hierarchical level of existence, with the novella of Stenton and Vamvera, as both would be fictional constructs generated by the fictional world of Carla and Marija. The third and final level consists of the video games available in the fictional world of Stenton and Vamvera, which would therefore be fictional constructs generated within a fictional world and, in turn, generated by Marija’s imagination, a character within a fictional world. This structure is one of the guiding principles in understanding *The Clouds* and its value as a text. Despite this complexity, the narrative does not become burdensome and flows smoothly, as the narrative elements, novels, and video games, are not unusual in everyday consideration. Furthermore, at a literary level, *The Clouds* explores different

modalities for storytelling, without losing engagement with the reader. The text presents various linguistic registers ranging from direct storytelling through dialogue or inner monologue, to narration via email or chat, to the technical discussion on recent technologies, particularly video game graphics engines.

Considering the author's purpose in using them, they can be divided into two groups. On one hand, we have the video games, and on the other, the fictional worlds that concern Carla and Marija and Stenton and Vamvera. These two realities continually reverberate into each other, not only due to the assumptions and reflections made by Carla and Marija about the novella Marija is writing but also because they offer the reader the same hermeneutic tools regarding the philosophical theories underlying the narrative. In other words, the specificities of the video game world and the world to which Stenton and Vamvera belong become points of reflection for the protagonists of the novel, who find themselves having to explain an unforeseen and seemingly impossible event. *The Clouds* thus explores two powerful narrative and philosophical tools: the what-if scenario and the unhappen. I leave the pleasure of discovering the various twists to the reader.

If *The Clouds* were merely a novel it would only be necessary to delve into the merits and narrative technicalities of the novella. However, *The Clouds* not only contains "themes" of a philosophical nature but also serves a "philosophical and academic purpose". After the novel, the text continues with three academic essays. These essays aim to provide the reader with a continuation and deepening of the philosophical theories carried within the narrative, offering the academic side of the book. In the first essay, *The Expressive Use of Fictional Games in The Clouds*, the author underscores the significance of video games in the novella. Drawing from his studies and research, he makes a series of considerations regarding video games and their philosophical and existential value. Firstly, the video games in the novel are all part of the world offered to the reader, and thus, each of them carries information within. This information may concern details and characterization of the protagonists and the technologies of the fictional world, for example by showing the differences between the real world, like the much more advanced technology of the world of Stenton and Vamvera; and the analogies with the "real" world, such as the creation of video games for economic and recreational purposes. In addition to the deep analysis of video games as a cultural and philosophical artefact, one other remarkable contribution to *The Clouds* is the author's use of them as philosophical insight for the reader. Carla and Marija begin their considerations on the existence of an entity, such as Stenton and Vamvera, in a virtual or literary fictional world to ask questions about the events of their narrative arc. It is indeed the technical methods through which the virtual world of a video game is generated that provide the leverage for the protagonist Carla's epiphany regarding the unexpected events of the narrative.

In my view, the second essay *Theodicy and Existential Meaning in Simulated Universes* brings much more depth in terms of the philosophical reflections around virtual worlds. The author asks how we can know whether the world we experience is "true" or "real" – a question already well-known both by Descartes and his hypothesis of the deceiving evil genius (R. Descartes [1641], *Meditations*,

Cambridge, Cambridge University Press 2013) and the central question of the thought experiment “brain in the vat” – although strangely does not mention Hilary Putnam, nor fully explores the topic of the “brain in a vat”, and limiting the use of this argumentation in his own essay (H. Putnam, “Brains in a Vat” in *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press 1981). Gualeni focuses not on the possibility of a deceiving deity, but rather on the possibility of living in some form of simulation, aligning with the “simulation hypothesis” (p. 118). The question thus becomes: how can we know whether we are living in a fictional world like Stenton and Vamvera, Carla and Marija, or the characters in their video games? This argumentative leap is intriguing because it completely separates the possibility of inhabiting a simulation from the need for a physical existence that precedes such a simulation. In other words, it is not necessary to speak of a body or even a brain connected to a device, but rather of an entity that exists entirely and solely in the simulated world. This transition is essential to Gualeni’s argumentation as it allows him to draw parallels between the contents of the novel and the philosophical theories he intends to present.

Each simulation, whether generated by a device or not, raises the issue of the relationship between the simulation and its inhabitants with the creator or creators of these simulations. What are the intentions, morality, and nature of these creators? This problem was already tackled radically by Leibniz, as Gualeni reports, who grappled with the idea of an omnipotent and benevolent creator God coexisting with a world perceived as imperfect and full of suffering (G. Leibniz [1710], *Essays of Theodicy on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, Eugene, Wipf and Stock Publishers 2000). Here, Gualeni immediately highlights a series of assumptions that are functional to the thesis he intends to discuss. He excludes *a priori* the hypothesis of omnipotent and entirely good or evil creators, as these assumptions are sterile for the reasoning he intends to conduct on the hypothesis of living in a virtual simulation. At the same time, he assumes as a foundational hypothesis that the creators of the possible virtual simulation in which we live are interested in and care about the fate of this simulation. The argumentative explanation is that a civilization advanced enough to deploy a simulation like the one we might be living in must be morally advanced as well as technologically advanced. This is the “posthuman morality hypothesis” proposed by the author (p. 121). In other words, Gualeni discusses a morality in which the creators of a simulation also have an interest in limiting the harm and suffering of the inhabitants of the simulation due to the high level of technological advancement achieved. This is a surprising passage as it moves from at least two problematic assumptions: the idea that civilisation progresses simultaneously in technological and moral terms, and the idea that the morality of these creators includes concepts derived clearly from our idea of morality, such as caring for something and avoiding harm to other entities. These are important topics in moral philosophy that might have benefited from further exploration. Considering the limited extension of this academic essay, the philosophical argumentation constantly linked to the content of the novel is very well articulated. The author displays possible explanations for why the simulation we live in is in its current

state. The first of these explanations is the lack of total control of the simulation by the creators, due to either lack of experience or unforeseen results. Among the latter, might be included the advent of entities, human beings, capable of taking care of their existence and asking questions such as “What is right to do with one’s creations?” or “What if we were living in a simulation?”. The second explanation that Gualeni explores is that of a higher ethical purpose for the possible sufferings to which we are subjected, whether concerning us or the community of creators. Lastly, the third and final explanation is that the creators of the simulation no longer have access to it or have forgotten it. The higher ethical purpose that would give meaning to the suffering is not new in philosophical discourse. The use of the other two reasons instead is more interesting and innovative as they do not rely on the idea of an unknowable and unattainable entity like the divine, but on creators who are not difficult to envision as human beings, or aliens, particularly advanced. In my opinion, the ultimate purpose of this philosophical reflection lies in the questions humanity will have to ask itself in the near future: about the new role of humankind, its technological developments, and their impact.

The third and final essay, *On the Unnatural Narrative Trope of Unhappening*, proposes an analysis of the trope of unhappening. In other words, unhappening means: what happens if the narrator or creator of a simulation ensures that something never occurred? Gualeni provides the reader with a series of examples and analyses on the theme, particularly regarding its extensive use in video games – for instance, the ordinary act of restarting a game after the avatar’s death. The author focuses on a central element of the novel: do the protagonists retain memories when the simulation is rewind to a previous point? The value of the essay lies, in my opinion, not only in the excellent bibliographic selection or in presenting the reader with a precise analysis of this operational mechanism in fiction or video games but also in the philosophical argumentation it offers. If the creators of a simulation, ours included, could restart the simulation to avoid unforeseen and/or uncontrollable outcomes, and could rende the memories of its inhabitants consistent with such a reset, how could we perceive ourselves to be living in a simulation? Or how could the protagonists of the novel do so?

The proposed analysis aims to answer a question: what, then, is *The Clouds*? Essentially, it’s an experiment that maybe does not need a label to be understood. The text has undeniable value both in terms of entertainment, thanks to a well-written and enjoyable novella, and in terms of academic divulgation, thanks to the three essays derived from extensive research work previously undertaken by Gualeni. Both the content of the novella and the essays are easily accessible yet non-trivial, and, in the case of the essays, well-supported by a body of sources that provide even the specialist reader with extremely useful research tools. Above all, *The Clouds* demonstrates how philosophy can be effectively conducted without confining it to a few specialized modalities such as textual academic essays. Instead, *The Clouds* shows how it is possible to create video games and philosophical narratives that allow even the less experienced reader to recognize the philosophical questions and reflections that philosophers have grappled with for ages.

In conclusion, *The Clouds* is a text to be read primarily because it allows various aspects of human production, such as text, video games and films, to speak to each other once again and presents to the reader a new form of interdisciplinary dialogue, serving as a practical example of different ways of philosophising.

Daniele Monaco

Valentina Maurella

**Chiara Agnello, *Una ontologia della tecnica al tempo dell'Antropocene. Saggi su Heidegger, Inschibboleth, Roma, 2023.***

Come è possibile pensare al cospetto della catastrofe? È questo che oggi dovrebbe chiedersi la filosofia? Non proprio. La catastrofe è, in una certa misura, ancora eruzione e irruzione evenemenziale; principio di un sommovimento e di una trasformazione; chiusura, sì, del mondo dal quale si proviene, ma anche apertura verso mondi possibili. Come giustamente viene fatto notare da chi respinge il termine catastrofe per parlare dell'insieme di alterazioni che travolgono oggi il mondo naturale, non è di fronte a un'apertura che ci troviamo. L'innalzamento delle temperature e del livello degli oceani, la distruzione della biosfera, la sparizione degli impollinatori e di migliaia di altre specie viventi sono infatti soltanto alcuni dei tasselli che compongono il quadro di una crisi estesa al punto da toccare le radici stesse del pensare. Il pensiero, oggi, è sempre pensiero *della e nella* crisi. È questa la consapevolezza che muove la scrittura di Chiara Agnello, nel libro interessante e attualissimo *Una ontologia della tecnica ai tempi dell'antropocene* (Inschibboleth, 2023). I sei saggi heideggeriani che compongono il volume, infatti, sono tutti attraversati dall'istanza ineliminabile che il nostro essere nel mondo presenta a ogni pensare. Tornare a Heidegger, in questo senso, significa cogliere nel pensiero della crisi l'essenza storica della filosofia, compresa, quest'ultima, quale modo del disvelamento dell'essere dell'ente. Heidegger, come mostra approfonditamente Chiara Agnello, ci ricorda che non è mai esistito un pensare fuori dalla crisi e che la filosofia stessa “nasce come fuga dall'instabilità” (p. 66), come sforzo di oltrepassamento, ossia come “esser avanti-a-sé-essendo-già-in” (*ibid.*). La filosofia è, ancora, “possibilità fattuale di cogliere la vita stessa come oggetto di inquietudine” (p. 65), essendo essa la modalità disvelativa dell'essere del “più inquietante tra gli enti” (p. 99). L'inquietante (*Un-heimlich*), infatti, esprime un carattere fondamentale dell'ontologia heideggeriana, ossia quello della motilità (*Bewegtheit*). L'esserci, in quanto ente finito che conosce e presagisce la propria finitezza, è già da sempre in-quieto, poiché non può che tradire lo stato immobile della pura presenza. Così, se da un lato l'inquietudine è prometeica tensione che spinge oltre la finitezza e dunque resistenza al movimento di decadimento dell'essere, dall'altro essa esprime l'impossibilità di uscire dall'orizzonte di finitezza e di separarsi dalla *physis*. Come mostra l'autrice nel corso dei primi due saggi dedicati al confronto con Aristotele, lo studio heideggeriano dei quattro significati dell'essere aristotelico approda infine alla rivendicazione univocista di un senso

dell'essere originario, quello di *energeia*, nel quale la dimensione dinamica appare preminente: “Infatti, il permanere dell'essere come presenza costante, cioè come *ousia*, è tale in relazione al movimento, cioè a un passaggio dal sottrarsi al venire alla presenza” (p. 50). L'inquietudine del pensiero, perciò, esprime in maniera essenziale e non accidentale l'inquietudine dell'essere, vale a dire il movimento di sottrazione-apparizione della presenza. Al fondo dell'ontologia heideggeriana vi è dunque una “originaria coappartenenza di essere e pensiero” (p. 85).

L'insistenza su questa fondamentale ambivalenza di eccentricità-incentricità che caratterizza il pensiero permette a Chiara Agnello di leggere la crisi climatica in continuità con le diagnosi heideggeriane intorno alla storia della tecnica e alla forma esasperata attraverso la quale essa si manifesta nell'epoca moderna. L'inquietudine che mobilita il pensiero trova infatti origine nella *techne*. È un'idea che Heidegger sviluppa già a partire da scritti giovanili come il *Natorp-Bericht*, dove, nel serrato confronto con la filosofia aristotelica, viene affermata per la prima volta in maniera esplicita la precedenza della *praxis* sulla *theoria* (“la *theoria* è la più alta forma di *praxis*”, p. 67). In questo frangente, Heidegger individua nella *techne*, intesa come incontro con gli oggetti del mondo nel commercio produttivo, la modalità disvelativa dell'ente nel seno della quale alla *sofia* è dato di insorgere. Successivamente e, in particolare, nel corso del 1935 *Introduzione alla metafisica*, Heidegger affermerà che la tecnica è “l'evento di appropriazione tra l'essere e l'uomo” (p. 21). È a partire da questa – stratificata – nozione di tecnica, che percorre tutti e sei i saggi, che è possibile cogliere nella storia della metafisica una progressiva profanazione della *physis*, e dunque un tradimento dell'origine: “quando la *techne* porta all'estremo la sua tendenza costitutiva al trascendimento della *physis*, viola la *physis*, non ne cura più l'armonia nascosta, ma la profana e la violenta tentando di dominarla” (p. 76). Un esempio emblematico di tale aporia è quello della *techne* medica, presentato e analizzato dall'autrice nel secondo saggio del volume. A differenza di quella antica, la medicina moderna si presenta come un produrre al di fuori della *physis* e non più come un trascendimento della finitezza che affonda le radici *nella physis*. In altre parole, ciò significa che il modo più originario di apparizione dell'essere dell'ente è anche quello attraverso il quale l'ente si separa, o pretende illusoriamente di separarsi, dalla propria origine: “Il prodursi della vita dimentico di sé apre la via all'imporsi dell'istanza tecnica nel mondo moderno, che pretende di sostituirsi integralmente alla *physis* dominandola” (p. 78). È, questo, un tratto della filosofia heideggeriana che, come ben rileva Chiara Agnello, permette di comprendere il rapporto di dominio dell'uomo sulla natura come strettamente legato al tragitto storico della metafisica e, al contempo, di rifuggire una lettura destinale dello stesso. Come scriverà Heidegger nella conferenza del 1953 *La questione della tecnica*, “il pericolo della tecnica si profila quando l'uomo ne oblia la provenienza” (p. 91), ossia quando l'uomo “si veste orgogliosamente della figura di signore della terra” (*Ibid*; Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, 1996, p. 21). La pretesa di poter addomesticare il mondo naturale e, con esso, la *physis* stessa, non è, com'è ovvio per Heidegger, un segno di potenza, bensì un'esasperazione estrema della fragilità ontologica che fa tremare l'ente finito. Il signore della terra, quando si illude di dominare, è in realtà dominato e divorato dalla potenza fagocitatrice di un'inquietudine tramutatasi in



angoscia. Per questo, per Heidegger, la metafisica del soggetto dovrebbe guardarsi allo specchio in quanto prima portatrice di un'istanza di dominio dell'oggetto da parte del soggetto. Trasmutare il rapporto dell'uomo con il mondo naturale significa perciò, sostiene Chiara Agnello, comprendere in primo luogo il rapporto dell'uomo con l'essere, in un passaggio dalla *Vorhandenheit* (osservazione delle cose nella forma della rappresentazione) alla *Zuhandenheit* (incontro con le cose che si esprime nel significato originario e greco di *techne*). Per spogliarsi delle vesti signorili, l'essere umano deve dunque sperimentare quella "sorta di magnetismo" richiamata da Derrida per significare l'essenza propria dell'umano, vale a dire il suo "essere il vicino dell'essere" (p. 135). Tale prossimità, come l'autrice sottolinea nel corso del volume, si manifesta innanzitutto nella *praxis* e, in particolare, in quelle attività creative che mobilitano l'essere nella forma della produzione: la tecnica, come poiesi, e la cura, intesa da Heidegger quale forma di raccordo tra la sollecitudine nel provvedere e la preoccupazione per la vulnerabilità dell'esistenza finita. In questo senso, la cura, di cui una filosofia non antropocentrica e soggettivista è disvelamento effettivo, abbraccia l'operatività produttiva della tecnica quale suo *proprium*, senza perciò incorrere in uno snaturamento dell'essenza dell'umano. Una volta smascherata l'illusorietà della metafisica e dell'antropologia del soggetto, infatti, la tecnica appare esclusivamente quale "luogo dell'accadere dell'essere" (p. 143): "Nella sua essenza la tecnica è un destino della storia dell'essere, della verità dell'essere che riposa nell'oblio. Essa risale infatti alla τέχνη come un modo dell'ἀληθεύειν cioè del rendere manifesto l'ente" (*Ibid.*; Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, 1987, p. 293). Così intesa, la tecnica rivela la sua originaria vocazione alla relazione e alla prossimità, ossia alla cura come "ascolto dell'essere" (p. 142) e co-riferimento coappartenente all'essente nella totalità. Nel vincolo cura-*techne* l'autrice rintraccia perciò due tratti fondamentali dell'ontologia heideggeriana, e cioè quello della motilità e quello della relazione. Anche dopo la svolta del pensiero heideggeriano, non si disperde infatti il significato originario di relazione all'essere espresso in maniera compiuta dalla cura, ossia dall'idea "dell'esserci che assume 'nella sua 'cura' il 'ci' come radura dell'essere'" (p. 160). La cura, quale concetto ontologico, lascia perciò spazio a un'etica ormai affrancata dalla nozione antropocentrica di valore. Si tratta, cioè, di lasciar apparire – in luogo di rappresentare – la verità dell'essere. Soltanto attraverso questa originaria relazione, all'essere umano è dato di cogliere la propria essenza nell'esistenza che l'essere fa avvenire (*ereignen*). In questo senso, la relazione tra umano ed essere è "prodotto di una differenza", originaria relazione con ciò che è diverso e di cui non si dispone (cfr. Heidegger, *Segnavia*, p. 295). Nelle ultime pagine del libro, Chiara Agnello segnala così il modo attraverso il quale l'"etica originaria" della prossimità all'essere fornisce un orientamento alle azioni che governano il nostro stare al mondo e, perciò, la nostra relazione con gli altri enti. La consapevolezza che l'uomo non sia padrone, bensì custode, non fa infatti sconti alla responsabilità che ci interpella e che ci impone di pensare al futuro del pianeta e delle altre specie. Il decentramento dell'uomo nell'ontologia heideggeriana, infatti, non ha come esito una deresponsabilizzazione dello stesso, ma esorta al contrario a riavvicinarsi alla radice profonda della verità dell'essere attraverso la cura e la custodia degli altri enti.

Valentina Maurella

