

Tra utopia ed ecologia: Timothy Morton e la filosofia dopo la fine del mondo

Antonio Di Chiro

Insegna filosofia nei Licei e Didattica della filosofia presso l'Università degli Studi del Molise. È abilitato alle funzioni di professore associato in Filosofia teoretica e in Filosofia morale. Tra le sue pubblicazioni più recenti, le monografie *L'uomo a più dimensioni. Alfred Schütz e le realtà multiple* (2018), *Il grano cresce di notte. Vita e pensiero di Henry D. Thoreau* (2023).
a.dichiro@libero.it

This paper explores the complex relationship between ecology and utopia in the philosophical work of Timothy Morton, taking his definition of the “hyperobject” as its starting point. Morton defines a hyperobject as an entity or event (such as global warming) whose immense spatial and temporal dimensions fundamentally challenge our traditional concept of an “object,” exceeding our direct comprehension. The analysis first leverages the hyperobject framework to illuminate the depth of the contemporary ecological emergency and, simultaneously, to dismantle the traditional notion of Nature (arguing that Nature is not an object but is itself part of these hyperobjects). In contemporary ecological discourse, the urge to challenge industrial civilization and create a more sustainable relationship between humans and their world is often described in utopian terms—specifically, as an idyllic “return to Nature.” On the contrary, by insisting on humanity’s non-separable entanglement with hyperobjects, Morton’s philosophy rejects the purity and nostalgic separation between humans and the environment implied by traditional ecological thought. The core aim of this paper is to demonstrate how this rejection of the classic Nature-Utopia link opens up a space for a new form of ecological thought—one that operates “after the end of the world” (the end of the world as we know it). We argue that the hyperobject provides the theoretical tools necessary to reconsider the role and meaning of human habitation on Earth and to explore the possibility of a non-nostalgic, anti-utopian ecological philosophy that embraces entanglement, non-purity, and coexistence within a fundamentally altered reality.

153

Introduzione

Nel 2007 il filosofo americano Timothy Morton pubblica un libro intitolato *Ecology without Nature*, in cui sostiene la necessità filosofica di rinunciare al concetto di natura. Questa tesi verrà ulteriormente sviluppata sia in *The Ecological Thought* (2010), in cui il termine *iperoggetto* viene utilizzato per la prima volta per riferirsi a entità ampiamente distribuite nello spazio e nel tempo, sia in *Hyperobjects*, in cui il filosofo definisce il riscaldamento globale come l'iperoggetto per eccellenza, in grado di minacciare le nostre vite e la nostra esistenza sul pianeta. In questo contesto teorico, il pensiero del filosofo americano tende a collocarsi di là dalla meditazione sull'ambiente e sulla Natura propria della filosofia ecologica tradizionale. Quest'ultima, sin dai primordi – dalla riflessione sulla *wilderness* di Ralph Waldo Emerson alle opere di Henry David Thoreau e John Muir – si è incamminata lungo un sentiero teso a cercare una via d'uscita dalla civiltà industriale. Questo sentiero ha finito per produrre una dicotomia tra uomo e Natura, tra ambiente e civiltà che, nel ventesimo secolo, si è radicalizzata in una contrapposizione tra due visioni estreme che oscillano tra il polo della sostenibilità ambientale e quello della violenza distruttiva legata alle catastrofi naturali. La peculiarità della riflessione di Morton consiste nel rendersi conto che l'essere umano, in quanto responsabile dell'Antropocene, è invischiato e coinvolto in un sistema globale che non si basa più sulla distinzione tra uomo e Natura, come se quest'ultima fosse un altrove esterno all'uomo da riempire a proprio piacimento, ma sul fatto che l'essere umano è già un essere ecologico, ovvero un essere che è situato nella Natura, un essere che è Natura. Questa consapevolezza esclude qualsiasi considerazione utopica (se intendiamo per utopia la ricostituzione di un fantomatico e paradisiaco "stato di natura"), e ci costringe a prendere consapevolezza del fatto che gli iperoggetti ci mettono davanti allo scenario della fine del mondo umano. Tale fine, però, per Morton non deve essere intesa come la totale dissoluzione di ogni cosa, ossia come un'apocalisse che azzerà ogni realtà, ma come un nuovo inizio che permette all'essere umano di affrancarsi da una logica basata sullo sfruttamento indiscriminato della Natura, sull'umanizzazione del mondo e sull'apertura di un'etica fondata su un'alleanza tra umani e non umani. Si delinea, in questo modo, l'idea di un *mondo nuovo* che non è né un luogo ideale né un modello alternativo a quello esistente: il mondo nuovo è quello in cui ci si trova a vivere e in cui si deve fare i conti con una responsabilità non solo nei confronti dell'umano. In questo contributo si cercherà di evidenziare come la teoria degli iperoggetti proposta dal filosofo americano possa contribuire a far luce sull'emergenza ecologica all'interno della quale ci troviamo a vivere e a dissimulare le ansie apocalittiche sulla fine del mondo, concorrendo, in tal modo, a fornirci nuove chiavi di lettura e nuovi strumenti teorici in grado di ridiscutere il ruolo e il senso dell'abitare umano sulla Terra e, al contempo, a rifuggire da una proposta utopica basata su un impossibile ritorno alla Natura.

Per Morton gli iperoggetti hanno prodotto un radicale cambiamento nel nostro consueto modo di guardare la realtà e, soprattutto, un altrettanto radicale mutamento nel nostro modo di rapportarci alla Natura. Come vedremo, è precisamente in questo senso che Morton parla della “fine del mondo” provocata dagli iperoggetti, riferendosi non a un’ipotetica apocalisse che distruggerebbe la realtà in quanto tale, bensì a uno stravolgimento del modo tradizionale con cui immaginiamo la relazione tra uomo e ambiente (e, di conseguenza, tra umani e non umani). La domanda principale, in questo frangente, riguarda la possibilità di offrire una definizione plausibile di iperoggetto: che cos’è, infatti, un iperoggetto?

In primo luogo, Morton osserva che un iperoggetto è un’entità che si estende in maniera ampia e indefinibile sia nello spazio sia nel tempo: questo significa che non può essere osservato, esperito e compreso come i normali oggetti proprio per via della sua dislocazione spazio-temporale. Morton afferma che gli iperoggetti sono definiti tali in rapporto «a qualche altra entità, siano essi costruiti direttamente dagli esseri umani oppure no» e sono *iper* «in relazione a vermi, limoni e raggi ultravioletti tanto quanto agli esseri umani» (Morton 2018a, 11). Essi possono essere di diversa natura, dai buchi neri ai centri petroliferi, passando per la biosfera, il sistema solare, il materiale nucleare presente sulla Terra e anche per tutti i macchinari del Capitale. Gli iperoggetti non sono entità irreali, archetipi e idee platoniche relegate in un immaginario iperuranio o inconscio collettivo dell’umanità. Essi sono reali [1] e soprattutto hanno contribuito a scuotere dalle fondamenta il terreno su cui «l’essere riposa», provocando un «generale sommovimento dell’essere, un *esseremoto*» che mette in discussione il senso del nostro abitare sulla Terra, poiché ci troviamo immersi negli iperoggetti come Giona nella pancia della balena (Morton 2018a, 33).

A partire da questa premessa, Morton individua cinque caratteristiche peculiari degli iperoggetti: 1) viscosità; 2) non località; 3) ondulazione temporale; 4) *phasing*; 5) interoggettività.

Per spiegare la prima caratteristica, ossia la viscosità, Morton ricorre all’immaginario cinematografico legato alla *science fiction* e all’universo *weird*, in particolare al film *Matrix*. A suo dire, per comprendere la peculiarità degli iperoggetti, è utile paragonarli agli agenti che danno la caccia a Neo: «gli iperoggetti sono agenti, sono più che semplici entità demoniache. Cavalcano mondi e tempi come fossero cavi in fibra ottica o campi elettromagnetici. Ma sono demoniaci perché la loro è una causalità speciale, che li fa fluire come elettricità» (Morton 2018 a, 45). Gli iperoggetti non si limitano a minacciarci con la loro presenza, ma ci intrappolano «nella gelatina appiccicosa della vischiosità», avvolgendoci nelle loro spire come dei nastri di Moebius (Morton 2018 a, 53).

La seconda caratteristica concerne il fatto che gli iperoggetti «sono *non-locali*», nel senso che si collocano su scale temporali e spaziali lontane da quelle umane. In questo caso essi «hanno [...] effetti simultanei

[1] Gli iperoggetti sono da intendersi come reali nel senso proposto «dalla *Object Oriented Ontology* od OOO (“ontologia orientata all’oggetto”), un movimento filosofico che sposa una particolare forma di realismo e assieme a questo un pensiero non antropocentrico» (Morton 2018a, 12). Il realismo cui fa riferimento Morton è il *realismo speculativo*, ovvero un’«etichetta che è stata utilizzata per designare un movimento che comprende studiosi come Graham Harman, Jane Bennett, Quentin Meillassoux, Patricia Clough, Ian Hamilton Grant, Levi Bryant, Ian Bogost, Steven Shaviro, Reza Negarestani, Ray Brassier e una schiera di pensatori come Ben Woodard e Paul Ennis» (Morton 2018a, 20). Sull’ontologia orientata all’oggetto e il realismo speculativo si vedano: Harman (2011; 2018a & 2018b); Gabriel (2012); Meillassoux (2012). Sul pensiero di Morton e sugli iperoggetti si vedano: Bryant (2011); Goodbody, Rigby (2011); Hiltner et al. (2011); McKenzie (2017); Pick & Narraway (2013).

a distanza, senza contatto, gli uni sugli altri, e anche effetti prospettici» (Pellegrino 2018, 19). Pensiamo al caso emblematico del riscaldamento globale, che indubbiamente è qualcosa di reale, anche se non siamo in grado di coglierlo nella sua globalità: «Quando si parla di iperoggetti, non località significa che il generale finisce in secondo piano rispetto al particolare. Non troverò da nessuna parte l'iperoggetto petrolio, ma solo gocce, flussi, fiumi e chiazze di esso. Non troverò l'oggetto *sub specie aeternitatis*, ma *sub specie majoris*, *sub specie inhumanae*» (Morton 2018 a, 77).

In questo senso, ed è la terza caratteristica, gli iperoggetti innescano anche una diversa concezione dello spazio e del tempo, concepiti non più come «contenitori vuoti in cui vengono disposte cose», ma come «un campo di forze ondulatorie emanato dagli oggetti» medesimi: proprio come accade con gli infiniti e mostruosi tentacoli propagati dal corpo di Chtulhu, il folle e gigantesco dio-piovra immaginato da Lovecraft (Morton 2018a, 89-90).

In quarta istanza gli iperoggetti sono fasici, nel senso che sono caratterizzati da *fasi* che non sono mai percepibili nella loro totalità dagli esseri umani, dato che il loro punto di vista è necessariamente parziale e tri-dimensionale (Pellegrino 2018). Ancora una volta, il riferimento paradigmatico è quello del riscaldamento globale, di cui vediamo solo e soltanto «intervalli», ovvero frazioni isolate che riflettono «la *presenza invisibile* dell'iperoggetto che incombe costantemente su di noi» (Morton 2018a, 103).

L'ultima caratteristica riguarda l'interoggettività, ossia il fatto che gli iperoggetti sono entità interconnesse in una rete di rimandi e di relazioni, come per esempio, la «connessione sensuale» tra un dinosauro, una roccia e l'essere umano, «nonostante le diverse scale temporali delle tre entità siano enormemente diverse». Gli iperoggetti mettono dunque in discussione la presunzione di un mondo fatto a misura d'uomo e soprattutto infliggono

un colpo letale alla teleologia. La fine della teleologia coincide con *la fine del mondo*, che non è l'esito di un'evaporazione istantanea, ma la coesistenza continuativa con stranieri estranei. La fine del mondo coincide con la fine dei finali della fine, con la fine del *telos* e con l'inizio di una nuova vita, esitante e incerta (Morton 2018 a, 126).

Le caratteristiche inquietanti degli iperoggetti ci spingono verso l'esigenza di una riflessione filosofica che sia capace di affrontare «la fine del mondo», la fine della nozione e dell'immagine tradizionale del mondo com'è stato sinora concepito. Questa fine del mondo non è nient'altro che la fine dell'illusione che la realtà abbia un senso solo per gli umani. Pertanto, «una seria argomentazione ambientalista dovrebbe abbracciare un abbandono definitivo dei concetti di Natura e di mondo, e smettere di identificarsi con essi per stringere un patto di alleanza con i non-umani» (Morton 2018a, 132).

In questo contesto, Morton sostiene che la sua definizione di iperoggetti non è compatibile con quel tipo di critica ecologista e ambientalista che, in modo utopico e nostalgico, crede che l'unico futuro possibile sia quello di un ritorno alle origini. Più precisamente, Morton connota come utopica ogni ecologia che aspira a riconquistare la perfezione paradisiaca

di un Eden non deprivato dal peccato, ossia una Natura non contaminata dal progresso tecnologico. Morton critica fortemente questa posizione, evidenziando l'errore insito nel considerare la Natura come un "oggetto" perduto, da cui siamo stati separati e allontanati e che desideriamo recuperare con ogni sforzo. Il problema, per Morton, riguarda invece la consapevolezza che non abbiamo mai perduto la Natura, ma che siamo drammaticamente intrecciati con essa. Nelle sue parole: «forse non c'è nessun punto a cui "tornare" proprio perché il problema non è che le cose siano lontane, ma piuttosto che sono davanti a noi – sono le nostre facce» (Morton 2018a, 43).

Qui è interessante notare il seguente aspetto. Morton, che connota il suo discorso ecologico in termini apocalittici nel senso delineato sopra, sembra al contempo condannare l'utopia per il suo intrinseco carattere millenaristico (la creazione di un "nuovo mondo" a immagine e somiglianza del paradiso antico). La contraddizione è solo apparente. Infatti, nella storia della filosofia occidentale moderna, utopia e millenarismo si sono spesso sovrapposte nella misura in cui «tutte le utopie hanno un qualche debito con il millenarismo, in quanto la loro meta dichiarata è una società perfetta da crearsi ex novo in un futuro più o meno lontano. Questa società perfetta ha assunto, da Tommaso Moro in poi, i connotati più diversi: ci sono utopie socialiste e altre borghesi, progressiste e reazionarie, utopie agresti e moralistiche, satiriche e anarchiche, industriali ed evoluzioniste» (Foglia 1988, 188) [2]. In ognuno di questi casi, anche se in modi diversi, l'idea di una società perfetta rimanda «all'immutabile stereotipo dell'Eden» (*ibidem*), ossia alla convinzione che la realizzazione della felicità umana dipenda intrinsecamente dal recupero di un'innocenza originaria: si è felici nella misura in cui si riescono ad evitare i meccanismi e le strutture di società corrotte che hanno infranto il loro legame originario con la natura [3]. Morton rifiuta precisamente questa tesi. Infatti, più «che con il desiderio di difendere o recuperare una perduta unità metafisica, l'ecologia che Morton propone si fonda sulla *perturbante* realizzazione che una tale unità non è mai esistita e che una politica ecologica all'altezza dei tempi non può dunque trovare la propria ragion d'essere nel rasserenante immaginario di una Natura con cui riconciliarsi» (Nuti 2021, 93).

La filosofia dopo la fine del mondo

Alla luce delle precedenti osservazioni, possiamo ritornare sul significato della "fine del mondo" invocata da Morton. Ripetiamolo, non si tratta di un'ipotetica esplosione del pianeta Terra, ma una radicale disarticolazione semantica e filosofica del concetto di mondo. In questa accezione, la fine del mondo comincia in una data ben precisa, l'aprile del 1784, quando James Watt breveta la macchina a vapore; e ha avuto come propaggini altri due episodi, quello nel 1945 nel deserto del New Messico, dove fu testata la prima bomba atomica con il progetto Manhattan, e quello delle bombe nucleari sganciate su Hiroshima e Nagasaki. Per

[2] Per un inquadramento filosofico del concetto di utopia si vedano: Baldini (1996); Servier (2002); Cocozza (2004); Altini (2013); Mumford (2017).

[3] Per mantenere tale legame occorre isolarsi dal resto del mondo, come viene anche raccontato nel *Candido* di Voltaire. Nel capitolo diciottesimo di quest'opera si racconta del paese di Eldorado e di come Candido resti sorpreso che in questa terra non si dia importanza all'oro e alle pietre preziose, non vi siano corti di giustizia e tribunali. Un anziano svela a Candido il motivo dell'innocenza e della felicità di questa terra: «siccome siamo circondati da rocce impervie e da precipizi, finora siamo sempre stati al riparo dalla rapacità delle nazioni europee, che hanno un'inconcepibile bramosia per i ciottoli e per il fango della nostra terra e che, per averne ci ammazzerebbero tutti fino all'ultimo» (Voltaire 1986, 48). Per salvaguardare questa felicità e innocenza sono state imposte regole rigide: fu ordinato, «col consenso della nazione, che nessun abitante uscisse mai» da questo «piccolo regno» (Voltaire 1986, 48). In anticipo di quasi due secoli sul Freud de *Il disagio della civiltà* si riconosce che la tutela e la salvaguardia della felicità di una comunità, ideale o reale che sia, implica una serie di limitazioni che inficiano la libertà dell'individuo (Freud 2012).

Morton questi eventi costituiscono il «primo rivelarsi dell'umanità come forza geofisica in grado di agire su scala planetaria», fino a provocarne la fine (Morton 2018 a, 18). Quest'ultima è, dunque, «connessa con l'Antropocene, il riscaldamento globale e i conseguenti, drastici, cambiamenti climatici» (Morton 2018a, 19). [4] Ed è proprio il riscaldamento globale che contribuisce a dissolvere il concetto di mondo e a rendere obsolete e insensate le narrazioni apocalittiche sulla fine del mondo. Tali narrazioni si basano sull'idea di un futuro ipotetico e non si rendono conto che la fine del mondo è già avvenuta e che lo stesso concetto di mondo si è rivelato essere una menzogna. Infatti, l'idea che «siamo radicati in un “mondo della vita” fenomenologico, accucciati come piccoli hobbit al sicuro nelle nostre tane, è solo finzione», poiché il mondo non è altro che «un delicato effetto estetico dai confini che iniziamo a malapena a percepire» (ivi, 131-136). Questo implica che la «consapevolezza planetaria non è l'inesorabile realizzazione del fatto che “noi siamo il mondo” (“We are the world”) ma, al contrario, del fatto che non lo siamo» (Morton 2018a, 131). In questo frangente, la sorte del concetto di mondo riguarda anche quello di Natura, nella misura in cui – sulla falsariga del concetto heideggeriano di *Bestand* – Morton afferma che la «Natura è una categoria vuota che va riempita con qualcosa» (ivi, 147). Affinché ci sia una Natura da salvare, essa deve essere concepita come una riserva da sfruttare o uno sfondo da cui l'uomo possa emergere, come una sorta di cornice che racchiude e delimita un dipinto nel quale il soggetto principale è l'essere umano. Questo rapporto cornice/dipinto però è entrato in crisi. Ora la cornice entra prepotentemente in scena e, in maniera dirompente, ci costringe ad affrontare un nuovo scenario che si basa sul tracollo della visione antropocentrica del mondo e della Natura come sfondo. Quella che deve essere ri-pensata è, secondo Morton, la relazione tra sfondo e primo piano. Questa distinzione si basa sulla relazione che lega il primo piano a un luogo altro, un *altrove*, poiché i primi piani hanno bisogno di uno sfondo, un *altrove* per esistere. Forse è proprio in questo contesto che scorgiamo il nesso tra le riflessioni di Morton sulla natura e il tema dell'utopia, poiché, nell'epoca degli iperoggetti, sembra mancare lo spazio per immaginare sia il primo piano che l'eventuale *altrove*.

[4] L'espressione Antropocene è stata utilizzata dal premio Nobel Paul Josef Crutzen per definire l'impatto della specie umana sull'ambiente e la biosfera (Crutzen & Stoermer 2000, 17-18; Crutzen 2002). Da allora il termine ha dato luogo a un ampio dibattito che va dall'epistemologia e la filosofia all'economia e alle scienze sociali e che ha visto nascere l'ipotesi di un *Capitalocene* da parte di Jason W. Moore e quella di un *Chtulhucene* da parte di Donna Haraway. In merito al dibattito sull'Antropocene si vedano i lavori di: McNeill & Engelke (2018); W. Moore (2017); Pellegrino & Di Paola (2018); Galassi & Modonesi (2017); Haraway (2019). Per quanto riguarda l'antropologia filosofica che si è occupata del dibattito sull'Antropocene negli ultimi anni si vedano i lavori di Descola (2013 & 2021).

Quando scarichiamo l'acqua nel WC, immaginiamo che il sifone porti via i rifiuti in un regno ontologicamente alieno. L'ecologia ci parla di qualcosa di molto diverso: e cioè di un mondo ontologicamente piatto privo di qualsiasi tubo di scarico, un mondo in cui non c'è nessun “altrove” (Morton 2018a, 151).

Se quell'*altrove* svanisce, scompare anche il mondo, entrambi risucchiati dal medesimo vuoto (di senso). Tuttavia, se il vuoto di senso innesca dagli iperoggetti viene rivolto contro i centri gravitazionali e simbolici del mondo attuale, si creano le possibilità per un evento inaspettato, ossia quello di usare gli iperoggetti per immaginare un mondo diverso, in cui a perdere la propria centralità potrebbe essere proprio i valori fondamentali e tradizionali del capitalismo, dell'individualismo, dello specismo

e del razzismo. In questo frangente, l'analisi di Morton mostra diverse affinità la riflessione antropologica di Philippe Descola (2013; 2021), nella misura in cui Morton concepisce la fine del mondo (un mondo esclusivamente umano), come l'occasione di ripensare radicalmente il rapporto tra ciò che tradizionalmente viene definito come umano e ciò che viene escluso da questa definizione. In questo senso, la fine del mondo si configura come «la possibilità di stringere nuove alleanze tra umani e non-umani» (Morton 2018a, 143).

Ecologia senza Natura ed etica per il futuro

Alla luce di questo peculiare modo di concepire l'apocalisse, Morton definisce il suo approccio al pensiero ecologico come «ecologia dark» o «ecologia buia» (Morton 2018b, 51), [5] ovvero un pensiero ecologico che parta dalla nostra «coesistenza con le sostanze tossiche che abbiamo creato e sfruttato» (Morton 2018a, 143) e che minacciano di distruggerci. Morton contrappone il concetto di ecologia a quello di sostenibilità, nella precisa misura in cui la «sostenibilità» rimanda all'idea di mondo da abitare come una casa.

Nell'epoca degli iperoggetti, però, questa casa è diventata «instabile», dato che si trova a sua volta inserita e coinvolta in altre relazioni con «forme di vita umane e non-umane così come con forme di non-vita, all'interno di una serie di gigantesche entità con cui pure coesistiamo: l'ecosistema, la biosfera, il clima, il pianeta, il sistema solare. Una serie molteplice di matrioske impilate. Balene dentro balene dentro balene» (Morton 2018a, 165-166). Il terremoto causato dagli iperoggetti non costituisce dunque un dramma quanto un'occasione per nuove considerazioni e riflessioni che ci costringono ad adottare strategie per le quali gli esseri umani non erano minimamente preparati, poiché abituati a morali, norme e rapporti basati sull'interesse personale e su logiche di dominio e di sopraffazione della Natura. La fine del mondo, allora, è una porta aperta su un futuro in cui l'essere umano sarà in grado di affrancarsi dalla logica monolitica basata sull'umanizzazione del mondo e si aprirà a un'etica del non umano.

Richiamandosi al concetto derridiano di «*avenir*», cioè al futuro come puro ignoto, Morton auspica «un'etica che si rivolga a quello che Derrida chiama l'*arrivant*, l'arrivo assolutamente non atteso e non attendibile di qualcosa» che lui definisce come «lo *straniero estraneo*» (Morton 2018a, 161), uno straniero che risulta estraneo e familiare al tempo stesso. Quest'etica dovrebbe affrontare la questione, derridiana, del «come vivere insieme» (Derrida 2018), partendo dalla constatazione che tale vivere implica una responsabilità non solo nei confronti dell'umano ma anche e soprattutto del non-umano. Inoltre, tale etica potrebbe portare anche a una comunità del «vivere insieme». Questa comunità, come afferma Nancy, «non è un'opera da fare, ma un dono da rinnovare, da comunicare. È piuttosto un compito, un compito infinito nel cuore della finitezza» (Nancy 2002, 79). Tale comunità, provando ad ampliare la portata teorica della riflessione di Morton, potrebbe essere, a sua volta, un iperoggetto poiché, come evidenziato già da Blanchot (2002) e da Nancy (2018), essa è vischiosa poiché è basata sull'intima e recondita propensione verso l'estraneo e soprattutto è non locale in quanto il vivere insieme non si può

[5] *Dark ecology*, oltre a essere il titolo del libro di Morton, è anche il titolo di un progetto di arte e ricerca ispirato alle idee del libro, promosso dall'organizzazione olandese Sonic Acts e organizzato nel 2015 a Nikel, una cittadina artica al confine tra Russia e Norvegia.

limitare a una riduttiva dimensione organica né può essere vincolato all'aspetto giuridico e tantomeno a concetti quali la nascita, il sangue o la terra. Questa comunità del «vivere insieme» potrebbe essere – anche se in questo caso siamo di là dal discorso di Morton – un iperoggetto in quanto ci impone il compito di approntare non solo un'etica ma anche una politica per chi è già venuto e per chi è ancora da venire. Per realizzare e applicare tale etica bisogna superare quella che Morton definisce «*Sindrome post-traumatica ecologica*» (Morton 2018b, 13), ovvero l'incapacità di reggere il peso dei dati e delle informazioni che riguardano il modo in cui gli esseri umani raccontano l'ecologia. Secondo Morton «limitarsi a scaricarsi addosso dei dati» impedisce una maniera più genuina di gestire il sapere ecologico» (Morton 2018b, 12). Quest'idea di Morton si avvicina a ciò che il filosofo francese Jean-Pierre Dupuy definisce come «*catastrofismo illuminato*», un «atteggiamento filosofico in grado di aiutarci e proteggerci da noi stessi» (Dupuy 2006, 21). Secondo Dupuy il «catastrofismo illuminato consiste nel pensare la continuazione dell'esperienza umana come risultante della negazione di un'autodistruzione – un'autodistruzione che sarebbe come inscritta nel suo avvenire irrigidito in destino» (Dupuy 2011, 181). Per Morton lavorare su questo trauma ci consente di superare il «fatalismo che questa sia la fine del mondo, o che la fine del mondo sia imminente». Secondo Morton, «è come se la fine del mondo ci fosse già stata, se con *mondo* intendiamo un insieme stabile di punti di riferimento che guida le nostre azioni. Come Nietzsche quando annunciava che Dio è morto, forse dovremmo sfacciatamente annunciare che il mondo è morto» (Morton 2018b, 198). Quest'amara consapevolezza non deve però trasformarsi in un lamento funebre, né alimentare utopie basate sul ritorno a una natura incontaminata. Per Morton, tale consapevolezza è «in realtà un sollievo. Significa che non dobbiamo restare aggrappati a un'illusione per salvare la pelle, l'illusione dell'antropocentrismo, che è imprecisa e violenta» (Morton 2018b, 198). In questo senso, Morton ribadisce la sua preferenza per il termine Antropocene poiché esso «riguarda gli esseri umani» ma anche «entità non umane come motori, fabbriche, mucche e computer» (Morton 2021a, 66-67) e respinge «l'etichetta Capitalocene, suggerita da Haraway e Latour» in quanto non riesce a centrare il bersaglio: «Il capitale e il capitalismo sono i sintomi del problema, non le cause» (Morton 2021a, 69). [6]

Di là dalla scelta terminologica, Morton è consapevole che l'era ecologica all'interno della quale ci troviamo «rende necessaria una trasvalutazione che rimetta in discussione la filosofia, la politica e l'arte». Questo perché la «consapevolezza ecologica ci costringe a pensare e a sentire diversi ordini di grandezza, che finiscono per scardinare concetti normativi come quelli di “presente”, “vita”, “umano”, “natura”, “cosa”, “logica”» (Morton 2021a, 193).

«Smantellare l'apocalisse»

Prima di avviarci verso la chiusura di questo lavoro è opportuno tuttavia soffermarsi su alcune criticità che emergono dalla proposta filosofica di Morton, le quali possono costituire temi per future indagini.

La prima criticità è di natura strettamente teoretica e riguarda il

[6] In questa sua preferenza per il termine Antropocene il pensiero di Morton presenta una singolare consonanza con quello di Viveiros De Castro e Danowski, che vedono nell'Antropocene il rischio di una concreta e reale cancellazione della specie umana e di quelle non-umane (Viveiros De Castro & Danowski 2017).

fatto che la riflessione di Morton si colloca nel mezzo tra ontologia ed ecologia e si configura come un tentativo di ibridazione tra le due discipline, che ha come risultato la proposta di una filosofia dell'ecologia o di un'ecosofia. [7] In questo caso sarebbe interessante capire il rapporto che intercorre nel pensiero di Morton tra ecologia e ontologia e soprattutto se vi è una fondazione ontologica dell'ecologia o una fondazione ecologica dell'ontologia. Per farlo sarebbe opportuno provare ad analizzare l'influenza nel pensiero di Morton di due autori, quali Latour (Latour 2000) [8] e Badiou (Badiou 1995), rispettivamente in merito al tema dell'ecologia e dell'ontologia.

Sempre in ambito teoretico bisognerebbe indagare il tentativo di Morton di individuare un fondamento a priori, una sorta di trascendentale, al suo discorso sull'ecologia, fondamento che egli individua nel concetto di *coesistenza* (*Mesh*). Tale concetto tuttavia è dato per scontato e non indagato. In questo caso sarebbe interessante istituire un confronto tra il pensiero di Morton e quello di Donna Haraway, che propone l'idea di parentele (*Kin*) tra umani e non umani (Haraway 2019). [9]

Un'altra criticità riguarda le implicazioni politiche della proposta di Morton, che per quanto suggestiva sembra offrire pochi spunti per applicazioni concrete e altrettanto poche strategie per affrontare la crisi ecologica della nostra epoca, rischiando così di trasformarsi in un'«ecologia decadente» (Pecere 2016). Infatti, per quanto il filosofo critichi l'antropocentrismo, la sua filosofia può essere vista come una forma di resistenza passiva e di inerzia, nonché come un rifiuto delle tradizionali modalità di impegno sociale e politico che non sembra tradursi in proposte effettive e in azioni efficaci per mitigare gli effetti del cambiamento climatico. [10] In questo caso, forse, l'eccessiva insistenza sul concetto di fine del mondo, al posto di mitigare le ansie apocalittiche sembra in realtà aumentarle a dismisura.

[7] Sull'ecosofia si veda Naess (1994 & 2021). Per una critica all'ecosofia intesa come tentativo di «ripensare la costituzione del soggetto umano semplicemente tramite l'elaborazione di una differente ontologia dell'ambiente», si veda Nuti (2021). L'autore sottolinea le criticità e gli

esiti paradossali della riflessione di Morton. Dal suo punto di vista, le criticità riguardano il fatto che «la critica all'antropocentrismo e al correlazionismo finisce per dare luogo al più antropocentrico dei fenomeni, ovvero l'antropomorfizzazione dei non umani» e soprattutto «è l'idea stessa di un rapporto immediatamente etico con il reale a risultare estremamente problematica» poiché «il soggetto risulta qui immerso senza residui in un milieu ontologico di per sé capace di trasformare la costituzione etico-politica e strutturarne l'azione, a prescindere da ogni considerazione

storica sul suo posizionamento, sulle condizioni sociopolitiche del suo agire e della stessa congiuntura in cui questo verrebbe a dispiegarsi» (Nuti 2021, 103).

[8] In *The Democracy of Objects* Bryant afferma che «Morton sostiene il concetto di natura come un insieme unificato o un ambiente in cui gli esseri viventi risiedono e rispetto al quale gli esseri umani e la cultura costituiscono un esterno, in modo tale che la natura sia sempre "là fuori". A mio avviso, la concezione di Morton dell'essere senza natura condivide una grande affinità con il concetto di "collettivi" di Latour» (Bryant 2011, 270. Traduzione mia). Il riferimento di Bryant è a Latour (Latour 1999, 304): «A differenza della società, che è un artefatto imposto dall'assetto modernista, [il concetto di collettivi] si riferisce alle associazioni di esseri umani e non umani. Mentre la divisione tra natura e società rende invisibile il processo politico attraverso il quale il cosmo è raccolto in un unico insieme vivibile, la parola "collettivo" pone questo processo al centro dell'attenzione» (Traduzione mia).

[9] Sul rapporto tra la riflessione di Morton e quella di Donna Haraway si veda Garavaglia (Garavaglia 2021, 164-165). L'autore sottolinea la correlazione tra il concetto di parentela (*Kin*) di Haraway e quello di coesistenza (*Mesh*) di Morton: «Morton indica con il termine *mesh* l'interrelazione di tutte le specie viventi: una rete composta da connessioni infinite e differenze infinitesimali in cui ogni essere interno ad essa interagisce con ogni altro». Per Morton «Se tutto è interconnesso, esiste meno di tutto. Niente è completo in sé stesso. Consideriamo la simbiosi. Un albero comprende funghi e licheni. I licheni sono due forme di vita che interagiscono: un fungo e un batterio oppure un fungo e un'alga. I semi e il polline vengono diffusi dagli uccelli e dalle api. [...] Tutto sommato, come diceva Richard Dawkins, "siamo tutti colonie simbiotiche di geni". Lo stesso DNA è soggetto a simbiosi, coevoluzione, parassitismo, conflitti e cooperazione. Consistiamo di organi senza corpo, come l'ampio sorriso del gatto del Cheshire» (Morton 2019, 59).

[10] Critiche al pensiero di Morton e alla sua teoria degli iperoggetti sono state mosse da: Boulton (2016); Bradley (2019); Heise (2014).

Una possibile risposta a tali criticità, soprattutto all'ultima, è innanzitutto il fatto che la riflessione di Morton non è un breve invito a rinviare l'apocalisse ecologica ma un invito a non farci travolgere da tale apocalisse, a disarticolare le narrazioni catastrofiche e al contempo quelle primitiviste basate sull'utopia di un impossibile ritorno ad una Natura incontaminata: «Il punto è che non dobbiamo avere una soluzione apocalittica a un problema apocalittico. Possiamo smantellare l'apocalisse» (Morton 2021b, 76).

Il pensiero del filosofo americano tende, come abbiamo accennato in precedenza, a collocarsi di là dalla meditazione sull'ambiente proposta da un pensiero ecologico che concepisce la Natura come *wilderness*, un luogo selvaggio da tutelare e proteggere da ogni intervento umano. Per Morton questo è un «ambientalismo *standard*» che promuove «un atteggiamento di cura paternalista e cripto-dominatrice nei confronti della Natura, un atteggiamento che è pur sempre una modalità di possesso, sempre a un passo dal divenire sfruttamento» (Pellegrino 2021, 9). Quello di Morton è, dunque, «una forma di ecologismo umanista post-ambientalista» che si basa su «un allontanamento dall'etica dell'ambiente *standard*» (Pellegrino 2021, 14). L'ambientalismo *standard*, sin dalle sue origini, si è contraddistinto per il tentativo di trovare una via di fuga dalla civiltà industriale arrivando sino a casi estremi di rifiuto totale del progresso e della società tecnologica. Secondo questa prospettiva, solo il crollo della società industriale e tecnologica può riportare l'umanità a una sorta di felicità e benessere primigeni, a un'età dell'oro mitologica e paradisiaca che presuppone un ritorno alla purezza incontaminata, a ciò che Claude Lévi-Strauss chiama «la grandezza indefinibile degli inizi» (Lévi-Strauss 2015, 337). Va in questa direzione, però, anche l'industria cinematografica, soprattutto statunitense, che negli ultimi decenni ha saturato l'immaginario collettivo abituandoci a scenari apocalittici e post apocalittici sulla fine del mondo e sul tracollo della civiltà umana. È il caso del genere dei *disaster movie* o dei film sul ritorno di morti viventi, *zombies*, *revenant* e epidemie e contagi che riducono l'umanità a un branco di sopravvissuti che, regrediti a un conflittuale stato di natura, lottano tra di loro per accaparrarsi le risorse per sopravvivere. Il pensiero di Morton rifugge da questi estremi: né utopia né apocalisse; né primitivismo né collasso. [11] Nello specifico egli ritiene che «le narrazioni catastrofiste sulla “fine del mondo” sono parte non della soluzione, ma del problema. Collocando la catastrofe in un futuro ipotetico, queste storie fungono da vaccino proprio contro l'oggetto reale che si è intrufolato nel nostro spazio ecologico, sociale e psichico» (Morton 2018a, 136).

[11] Sul concetto di collasso si veda: Tainter (1988, 4); Di Chiro (2024, 304-306).

Evidenziando il fatto che l'essere umano non è più al centro della Terra, ma occupa un ruolo periferico, il merito della riflessione di Morton consiste nella consapevolezza che, nell'epoca degli iperoggetti, l'uomo deve abbandonare la presunzione antropocentrica basata sul dominio e sullo sfruttamento indiscriminato della Natura e prendere coscienza di trovarsi all'interno di un'emergenza ecologica in cui egli è tutt'uno con l'ambiente. La filosofia per Morton ha un ruolo fondamentale in questo passaggio: «Agli occhi dei più, abbandonare l'approccio costruttivista della Natura a favore di un approccio orientato all'oggetto potrà sembrare un abbandono della natura. E lo è. Ma non è affatto un abbandono della Terra o delle cose, con la loro strana vivacità. Al contrario: è proprio

l'opposto» (Morton 2018 a, 236). Morton non ha nessuna intenzione di proporre un ritorno alla Natura ma «piuttosto a un insolito potenziamento di quel divario che ci porta all'intimità e alla coesistenza con sconosciuti, l'essenza dell'essere-con ecologico» (Morton 2018a, 251). Da questo punto di vista non hanno nessun senso gli appelli utopici per «restaurare un equilibrio che sulla Terra non è mai esistito». Essi sono nient'altro che «tentativi disperati di rimettere il genio nella bottiglia; o piuttosto i geni gemelli della ragione e della forza dell'Antropocene» (Morton 2018a, 251).

Gli iperoggetti contribuiscono a rinsaldare la frattura causata dall'ambientalismo standard tra uomo e Natura: «annunciano la fine di quegli ambientismi che usano la Natura (uno strumento della modernità) contro la modernità» (Morton 2018a, 257). Gli iperoggetti, in questo modo, ci consentono di accantonare qualsiasi velleitaria utopia basata su un possibile primitivismo. Con tale termine s'intende la concezione che crede, per usare le parole di Freud, che «gran parte della colpa della nostra miseria va addossata alla nostra cosiddetta civiltà» e che «saremmo molto più felici se vi rinunciassimo e trovassimo la via del ritorno a condizioni primitive» (Freud 2012, 222). La tesi di Morton è che non ha senso proporre un ritorno alla natura. Tale ritorno è impossibile poiché l'uomo è già natura, è già un essere ecologico. In questo modo si delineano i lineamenti di un pensiero che, lungi dall'affidarsi a nostalgici appelli a un passato lontano, o limitarsi a proporre una sorta di panteismo filosofico basato sulla formula *Homo sive Natura*, si rende conto della consustanziale interazione tra uomo e Natura e appronta nuovi strumenti concettuali e chiavi di lettura per affrontare lucidamente le sfide del nuovo millennio.

Bibliografia

- Altini, C. (2013). *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna: Il Mulino.
- Badiou, A. (1995). *L'essere e l'evento*. Tr. it. M. Ferrari, G. Minozzi. Genova: Il melangolo.
- Baldini, M. (1996). *La storia delle utopie*. Roma: Armando Editore.
- Blanchot, M. (2002). *La comunità inconfessabile*. Tr. it. D. Gorret. Milano: Studio Editoriale.
- Boulton, E. (2016). Climate Change as a 'Hyperobject': A Critical Review of Timothy Morton's Reframing Narrative: Climate Change as a Hyperobject. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change*, 7 (5), 772-785.
- Bradley, P.N. (2019). Transcendental Monsters, Animism and the Critique of Hyperobjects. *Australian Journal of Environmental Education*, 35 (3), 163-72.
- Bryant, L. R. (2011). *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: University of Michigan Library.
- Cocozza, A. (2004). *Utopia e sociologia. Una critica alle società chiuse*. Roma: Armando.
- Crutzen, P.J. & Stoermer, E.F. (2000). The Anthropocene. *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
- Crutzen, P.J. (2002). Geology of Mankind. *Nature*, vol. 415, n. 6867.
- Di Chiro, A. (2024). "È più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo". Mark Fisher e lo spettro del marxismo. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 80 (1-2), 271-308.
- Derrida, J. (2000). *Sull'ospitalità*. Tr. it. I. Landolfi. Milano: Baldini & Castoldi.
- Derrida, J. (2018). *Confessare – l'impossibile. "Ritorni", pentimento e riconciliazione*. Tr. it. F. Ferrari. Napoli: Cronopio.
- Descola, P. (2013). *L'ecologia degli altri, l'antropologia e la questione della natura*. Tr. it. P. Mussano. Roma: Linaria.
- Descola, P. (2021). *Un'ecologia delle relazioni. L'uomo e il suo ambiente*. Tr. it. M.P. Castiglioni. Genova: Marietti 1820.
- Dupuy, J.P. (2006). *Piccola metafisica degli tsunami. Male e responsabilità nelle catastrofi del nostro tempo*. Tr. it. di M. Guerra. Roma: Donzelli.
- Dupuy, J.P. (2011). *Per un catastrofismo illuminato*. Tr. it. P. Heritier. Milano: Medusa.
- Foglia, S. (1988). *Mille e ancora mille*. Milano: Rizzoli.
- Fisher, M. (2016). *Lo strano e l'inquietante nel mondo contemporaneo*. Tr. it. V. Perna. Roma: Minimum Fax.
- Freud, S. (2012). *Il disagio della civiltà*. Tr. it. M. Tonin Dogana, S. Candreva, E. Sagittario, C. Musatti, E. Panaitescu. Torino: Bollati Boringhieri.
- Gabriel, M. (2012). *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*. Tr. it. S.L. Maestrone. Roma: Carocci.
- Galassi, S. & Modonesi, C. (2017). *Ecologia dell'Antropocene. La crisi planetaria provocata da un animale culturale*. Roma: Aracne.
- Garavaglia, T. (2019). Abitare la fine del mondo. Pratiche di esistenza in D. Haraway e T. Morton. *Philosophy Kitchen*, n. 15, 161-173.
- Goodbody, A. & Rigby, K. (a cura di) (2011). *Ecocritical Theory: New European Approaches*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Haraway, D. (2019). *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*. Tr. it. C. Durastanti. Roma: Nero.
- Harman, G. (2011). *The Quadruple Object*. Arelsford: John Hunt Publishing.
- Harman, G. (2012). *Weird Realism. Lovecraft and Philosophy*. Arelsford: John Hunt Publishing.
- Harman, G. (2018a). *Speculative Realism: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Harman, G. (2018b). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Penguin Books.
- Haraway, D. (2019). *Chtulucene. Sopravvivere in un mondo infetto*. Tr. it. C. Durastanti e C. Ciccioni. Roma: Nero.
- Heise, U.K. (2014). Ursula K. Heise Reviews Timothy Morton's Hyperobjects. *Critical Inquiry*, June 4.
- Hiltner, K. et al. (eds.) (2011). *Environmental Criticism for the Twenty-First Century*. London: Routledge.
- Latour, B. (1999). *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (2000). *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*. Tr. it. M. Gregorio. Milano: Cortina.
- Lévi-Strauss, C. (2015). *Tristi Tropici*. Tr. it. B. Garufi. Milano: il Saggiatore.
- Maffesoli, M. & Giaccio, G. (2011). *Ecosofia. Un'ecologia per il nostro tempo*. Milano: Diana edizioni.
- Marrone, G. (2011). *Addio alla natura*. Torino: Einaudi.

- McKenzie, W. (2017). *General Intellects. Twenty-One Thinkers for the Twenty First Century*. London: Verso Books.
- McNeill, J.R. & Engelke, P. (2018). *La grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945*. Tr. it. C. Veltri. Torino: Einaudi.
- Meillassoux, Q. (2012). *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*. Tr. it. M. Sandri. Milano-Udine: Mimesis.
- Moore, J.W. (2017). *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*. Tr. it. A. Barbero, E. Leonardi. Verona: Ombre Corte.
- Morton, T. (2007). *Ecology without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Morton, T. (2010). *The Ecological Thought*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Morton, T. (2018a). *Noi, esseri ecologici*. Tr. it. G. Carlotti. Roma: Laterza.
- Morton, T. (2018b). *Iperoggetti*. Tr. it. V. Santarcangelo. Roma: Nero.
- Morton, T. (2019). *Come un'ombra dal futuro, per un nuovo pensiero ecologico*. Trad. it di L. Candidi. Sansepolcro: Aboca.
- Morton, T. (2021a). *Ecologia oscura. Logica della coesistenza futura*. Tr. It. V. Santarcangelo. Roma: Luiss.
- Morton, T. (2021b). *Hyposubjects. On Becoming Human*. London: Open Humanities Press.
- Muir, J. (2020). *Andare in montagna è tornare a casa. Saggi sulla natura selvaggia*. Tr. it. C. Bernardini. Prato: Piano B edizioni.
- Mumford, L. (2017). *Storia dell'utopia*. Tr. it. R. D'Agostino. Milano: Feltrinelli.
- Naess, A. (1994). *Ecosofia*. Tr. it. A. Recchia. Como: Red edizioni.
- Naess, A. (2021). *Siamo l'aria che respiriamo. Saggi di ecologia profonda*. Tr. it. A. Roveda. Prato: Piano B.
- Nancy, J.L. (2002). *La comunità inoperosa*. Tr. it. A. Moscati. Milano: Cronopio.
- Nancy, J.L. (2018). *La comunità sconfessata*. Tr. it. F. De Petra. Milano-Udine: Mimesis.
- Nuti, R. (2021). *Ecologia senza natura o ontologia senza storia? Soggetto, ambiente e storicità in Timothy Morton*. *Nóema*, 12, 88–105.
- Pecere, P. (2016). *Ecologia decadente*. *Prismo* (settembre 2016).
- Pellegrino, G. & Di Paola, M. (2018). *Nell'antropocene. Etica e politica alla fine del mondo*. Roma: DeriveApprodi.
- Pellegrino, G. (2021). *La New Wave post-ecologista di Timothy Morton*. In Morton, T. *Ecologia oscura. Logica della coesistenza futura*. Roma: Luiss.
- Pick, A. & Narraway, G. (ed.) (2013). *Screening Nature: Cinema beyond the Human*. New York: Berghahn Books.
- Servier, J. (2002). *Storia dell'utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*. Tr. it. C. De Nardi. Roma: Edizioni Mediterranee.
- Tainter, J. (1988). *The Collapse of Complex Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Viveiros de Castro, E. & Danowski, D. (2017). *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle pause della fine*. Tr. it. A. Lucera e A. Palmieri. Milano: Nottetempo.
- Voltaire (1986). *Candido e altri racconti*. Tr. it. S. Di Gioacchino Corcos. Novara: Istituto Geografico De Agostini.