

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Anno XIII — Numero 1 — 2020

The Future as a Problem.
Between Philosophy and Cultural Studies

Edited by Daina Habdankaitė, Davide Sisto



trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Trópos è indicizzata nel Philosopher's Index,
nel Catalogo Italiano dei Periodici (ACNP), nel Philosophy Research Index
e nell'European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)

Direttore responsabile

GIANNI VATTIMO

Direttore

GAETANO CHIURAZZI

Redazione

Roberto Salizzoni (segretario)

Emanuele Antonelli, Alessandro Bertinetto, Guido Brivio, Piero Cresto-Dina, Paolo Furia,
Saša Hrnjez, Jean-Claude Lévêque, Alberto Martinengo, Roberto Mastroianni, Eleonora Missana,
Luca Savarino, Søren Tinning, Roberto Zanetti

Comitato scientifico

Luca Bagetto (Università di Pavia) — Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico) — Franca
D'Agostini (Politecnico di Torino) — Donatella Di Cesare (Sapienza — Università di Roma) — Jean
Grondin (Università di Montréal) — Zdravko Kobe (Università di Lubiana) — Federico Luisetti
(Università di San Gallo) — Jeff Malpas (Università della Tasmania) — Teresa Oñate (UNED, Madrid)
— James Risser (University of Seattle) — Alexander Schnell (Università di Wuppertal) — Richard
Schusterman (Florida Atlantic University) — Ugo Maria Ugazio (Università di Torino) — Robert
Valgenti (Lebanon Valley College) — Laurent van Eynde (Université Saint Louis — Bruxelles) —
Federico Vercellone (Università di Torino) — Santiago Zabala (Universitá Pompeu Fabra)

Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica sottopone a procedura di referaggio anonimo tutti gli
articoli pubblicati. La valutazione avviene, di norma nell'arco di 3–6 mesi, da parte di almeno due
referees. La rivista ha un Codice Etico che è pubblicato sui suoi siti ufficiali.

Indirizzo

Gaetano Chiurazzi

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione — Università degli Studi di Torino
via Sant'Ottavio, 20 — 10124 Torino (Italia)
tropos.filosofia@unito.it — <http://troposonline.org/>

Stampa

«The Factory S.r.l.»

00156 Roma — via Tiburtina, 912

Finito di stampare nel mese di maggio del 2021

ISBN 979-12-599-144-2

ISSN 2036-542X

Registrazione del Tribunale di Torino n. 19 del 25 febbraio 2008.

*Volume pubblicato con il contributo della Cattedra Internazionale di Ermeneutica Critica
(HERCRITIA).*

INDICE

- 5 *Preface*
di DAINA HABDANKAITÈ, DAVIDE SISTO
- 11 *The Ontological Problem of Futurity: Temporality and Possibility in Phenomenology, Messianism, and Hyper-Chaos*
di NICOLAI KREJBERG KNUDSEN
- 29 *Beyond One Image of Future*
di KRISTUPAS SABOLIUS
- 43 *Rethinking Human: Transcendental Idealism Technologized*
di DAINA HABDANKAITÈ
- 57 *Le tecnologie digitali e i futuri perduti: flussi di dati come archivi*
di DAVIDE SISTO
- 71 *Tempi tecnici. Il problema del futuro tra dynamis e techne*
di ALESSANDRO DE CESARIS

- 95 *Un rischio calcolato: le ICT digitali e la trasformazione dello spazio umano*
di JOAQUIN MUTCHINICK
- 117 *Delsyn/chronol/biopolitics: Precarious Present, (un)Certain Future(s)*
di DENIS PETRINA
- 133 *Futuri crip: aggiornamenti dell'immaginario*
di CHIARA MONTALTI
- 155 *Sperare o aspirare? Divergenze e convergenze tra Futures Studies e concezione teologica del futuro*
di ROBERTO PAURA
- 181 *Between Humans*
di DANIELA RAIMONDO
- 203 *Virtuality of Myth and Ontology of the Future: Harman, Viveiros de Castro*
di IGNAS ŠATKAUSKAS
- 229 *Pensare sull'orlo del collasso. Temporalità e filosofia in Nick Land*
di STEFANO MOIOLI
- 253 *Elements of the Future in Gadamer's Conception of Understanding*
di ALESSIO ROTUNDO
- 275 *The future of secularism: Paul Kahn's political theology and its potential in redefining the boundaries between Church and State*
di VAIDA BARANOVÉ

PREFACE

Although widely debated and sometimes even overthrown, the question of future remains popular in political, social, technological, and artistic fields on both theoretical and practical levels. As soon as it enters the theoretical field, the question of future becomes a question of the future of philosophy, to the point that it has been said that the future of philosophy itself might be the philosophy of technology (Joseph C. Pitt). There exists a prominent idea that the technological future will cause a revolution in interpersonal relations: the increasingly frequent interaction with AI (vocal assistants, chatbots, etc.) is generating new relationships between human beings and robots, causing problems that are still unclear, but are starting to attract the attention of scholars and researchers.

The omnipresence of digital objects, especially within social networks, has often determined a pathological nostalgia for the past: when past tends to overlap with present, making itself indistinguishable from the latter, we tend to look back instead of looking ahead of us. The inability to distinguish the present from the past is also connected to the *modus essendi* of contemporary neoliberalism, which — in the name of “there is no alternative” — forces us to devote all our energy to recovering the past to the point that we seem to be unable to build a new future anymore, as it appears to be *a priori* impossible.

In the context of Cultural Studies, the tendency to refuse the unusual in support of the usual has been described as retromania (S. Reynolds), or as the slow cancellation of the future (Mark Fisher, Franco “Bifo” Berardi). The

overall pessimism regarding the future also relates to the inescapable feeling that we are approaching the end of the world. The economic and the environmental crisis, combined with eternal and suffocating presence of the past, are fueling the emergence of apocalyptic philosophies which vary from the cosmic pessimism (Günther Anders) to the declaration of the approaching end of humanity (Deborah Danowski; Eduardo Viveiros de Castro; Eugene Thacker; James Bridle), or even the doomsaying of the end of the Earth itself to the point that the even the bringing a new life to the world becomes questionable from the moral standpoint (David Benatar; Thomas Ligotti).

On the side of the debate one can encounter a more optimistic view of our technological future. The present age, focused on the technological and digital enhancement, has resulted in the diffusion of *transhumanist ideas*, revolving around the hope for the humanity gaining access to the eternal life, sometimes in the form of digital immortality resulting in replacement of human beings by their digital identities ranging from avatars to holograms. In other words, there is a hope for death to be defeated.

From a more general point of view, future is a challenging philosophical problem, engaging discourses in the realms ranging from metaphysics and ontology to politics and ethics. After the spectrality of Jacques Derrida and virtuality of Gilles Deleuze, that have marked the discourse of the XX century, new ontologies are being formed as either a direct response to the limits of deconstruction, a continuation of non-essence based ontology or an attempt to make a significant conceptual shift in contemporary metaphysics. With the rise of different versions of speculative realism (Quentin Meillassoux; Graham Harman; Ray Brassier; Iain Hamilton Grant) and new materialisms (Karen Barad; Rosi Braidotti; Elisabeth Grosz), classical philosophical notions of virtuality, potentiality, matter, technology, human and many others are being reshaped and rearticulated not without an attempt at building bridges with other discourses such as science, feminism, science fiction, visual arts, etc. The vast array of different takes on classic philosophical problems shares a similar urge for reshaping philosophical discourse as such and very often re-conceptualizing the question of the future turns out to be also an attempt at reimagining the future of philosophy itself.

The topics briefly presented above are reflected in the contributions to this special issue and can be divided into several categories. The ontological problematics of the question of the future in contemporary philosophy is covered the Nicolai Krejberg Knudsen's paper *The Ontological Problem of Futurity: Temporality and Possibility in Phenomenology* where the author departs

from the ontological problem of futurity in Derrida, Levinas, and Meillassoux in order to propose rereading Heidegger's ontology as a possible alternative to the post-phenomenological conceptions of temporality and possibility. Heidegger's thought is a departing point also for Kristupas Sabolius who in his paper *Beyond One Image of Future* is raising a question on the kind of imagination needed to see the future. The Heideggerian interpretation of the transcendental power of imagination serves for the author of the paper as an inspiration to critically rethink Berardi's conception of *futurability*, Derrida's *futurity* and Malabou's *voir venir*. The Kantian legacy of transcendentalism is reimagined in Daina Habdankaitė's paper *Rethinking Human: Transcendental Idealism Technologized* where the relationship between human and machine is conceptualized by reading Quentin Meillassoux, Bernard Stiegler and Catherine Malabou. The paper traces their debt to Kantian transcendentalism and exposes their differences in treating the relationship between subject and its surroundings.

Another group of contributions to the special issue is focused on the technological aspect of the question of the future which can be seen as balancing between ontological and cultural problematics. Through the discussion of the studies by Douglas Rushkoff and Mark Fisher, Davide Sisto's paper *Le tecnologie digitali e i future perduti: flussi di dati come archive* showcases how the current use of digital technologies results in the transformation of the relationship between past and future. The complexity of the relationship between technology and time is at heart of Alessandro de Cesaris paper *Tempi tecnici. Il problema del future tra dynamis e techne* where the author, departing from Plato's *Protagoras* as well as Aristotle's theory of *techne* and *episteme*, showcases in what way our individual and social experience of time is shaped technologically. The current state and organization of human society is analyzed in Joaquin Mutchinick's paper *Un rischio calcolato: le ICT digitali e la trasformazione dello spazio umano*. The author exposes how the digital technologies of information and communication have become the crucial social and economic factor urging us to rethink and act upon the possible dangers posed for both us and the future generation. The inevitable tension between the individual and the societal is also reflected by Denis Petrina in his paper *De/syn/chronol/biopolitics: Precarious Present, (un)Certain Future(s)* where the author claims the current neoliberal regime to be primarily characterized by synchronicity as its main mode of temporality. He showcases that despite the apparent impression that the imperative of synchronicity enhances the subject's capacity to act in time and therefore shape her future, it instead hinders

it. Finally, the problem of *the self* is once again echoed in the special issue — this time in Chiara Montalti's paper *Futuri crip: aggiornamenti dell'immaginario*. In her paper, the author presents a thorough analysis of a few different narratives to illustrate her claim that disability and futurity, although taking rather different paths, can sometimes come together in such cases as science fiction, especially utopian and feminist texts.

Pushing further into the field of cultural and societal studies is the next category of contributions all of which deal with the question of religion and faith in the context of future studies or the problem of the future. Roberto Paura, in his paper *Sperare o aspirare? Divergenze e convergenze tra Futures Studies e concezione teologica del future*, addresses the different conceptions about “the future” shared by Christian theology and futures studies by discussing the conceptual tension between the ideal of plurality of possible futures and the theological assertion of the predetermined future. Vaida Baranovė's contribution to the special issue titled *The future of secularism: Paul Kahn's political theology and its potential in redefining the boundaries between Church and State* deals with a future state of secularism by addressing it as an ideology and reading Paul Kahn's political theology against the ideas of proponents of secularism, J. Rawls and J. Habermas. The future of humanity as such is questioned in Daniela Raimondo's paper *Between Humans* where she is analyzing the fundamental characteristics of humanity by exploring the notion of the soul starting from Aristotle and continuing to a more contemporary discourse, comprised of biology, sensitivity, intellect and other aspects of the complex human structure.

Finally, there are the contributions using the concept of the future to rethink the traditional philosophical movements from a new angle. Ignas Šatkauskas in his paper *Virtuality of Myth and Ontology of the Future: Harman, Viveiros de Castro* juxtaposes the object-oriented ontology of Harman with Danowski and Viveiros de Castro's ideas in the context of the notion of virtuality in the Amerindian perspectivism. Virtuality is essential to Stefano Maioli's paper *Pensare sull'orlo del collaso. Temporalità e filosofia in Nick Land* where he raises the question of the destiny of philosophy by analysing Land's idea of “anomalous theory of time”. Another hermeneutic attempt at rethinking the classic paradigms is Alessio Rotundo's paper *Elements of the Future in Gadamer's Conception of Understanding* where the author analyses futural elements in Gadamer's *Truth and Method* in order to prove the existence of a theory of the future in Gadamer's hermeneutics.

Although different in their topics, objects, and methodology, the contri-

Contributions to this special issue prove once again that raising the question of the future in philosophy leads to rethinking the future of philosophy itself, be it in the form of novel philosophical movements or in reconceptualizing the traditional ones.

DAINA HABDANKAITĖ, DAVIDE SISTO

PhD student, Research Fellow in Theoretical Philosophy

THE ONTOLOGICAL PROBLEM OF FUTURITY TEMPORALITY AND POSSIBILITY IN PHENOMENOLOGY, MESSIANISM, AND HYPER-CHAOS

Abstract: This article discusses what I call the ontological problem of futurity. On the one hand, the future escapes any attempt to reduce it to a phenomenologically given set of possibilities, while it, on the other hand, must be somehow experientially given in order to have any bearing on life as we know it. In the article, I first discuss how the ontological problem of futurity appears in the post-phenomenological conceptions of temporality and possibility found in both Derridian and Levinasian messianism as well as Meillassoux's hyper-Chaos, which each in their own way conceptualize the future as something *opposed* to the structure of intentionality. I then proceed to propose a more traditional phenomenological — or rather Heideggerian — solution to the problem. In short, I show that Heidegger's understanding of world-entry offers a distinction between innerworldly possibilities and possibilities of the world and argue that this twofold concept of potentiality, as well as the two corresponding attitudes towards the future, are sufficient to give the future its due (as that which exceeds the horizon of expectability) while still retaining an intimate relation to the structure of intentionality and the phenomenological horizon.

Keywords: Future, Intentionality, Phenomenology, Possibility, Temporality.

The issue of the human future calls to mind all sorts of questions about technology, our historical epoch, climate change, and all of the social and political processes that are currently going wrong. All of these questions are urgent questions. Yet the issue of the human future also calls for a different kind of

inquiry, since all these questions presuppose that we have a good answer to the fundamental question: What is futurity? This question is embarrassing, and we quickly end up in the same predicament as St. Augustine, who once said of the issue of time: “If no one asks of me, I know; if I wish to explain to him who asks, I know not.”

The issue of futurity is not just a metaphysical puzzle. Even though it is in important ways similar to the general metaphysical problem of time as we know it from thinkers from Zenon to McTaggart, the issue of futurity, as I understand it, constitutes a problem pertaining to lived experience in a particular urgent manner since it, in some sense, defines the possible meanings of *urgency*. At issue is what we, as finite beings, can expect; what we can hope for, to use the Kantian trope; or, simply, what is even possible for us. That being said, the main aim of the present essay is not to analyse specific socio-cultural, environmental, or technological challenges. Underlying these contemporary discourses is a more fundamental problem. My suggestion is that we need an ontological inquiry into the structures of human temporality to get our thinking straight: What do we even talk about when we talk about the future?

With my invocation of Augustine, I do not intend to suggest that there has been no advance in philosophy since the fourth century. Indeed, the philosophy of the 20th century saw numerous competing approaches to the ontology of temporality and processes from Whitehead and Bergson to phenomenology. In this article, I will focus on the advances of phenomenology concerning the issue of futurity and, in particular, Martin Heidegger’s early interpretation of the human being as the entity that opens up for a temporally structured understanding of being. In short, Heidegger made temporality *the* fundamental issue of human being-in-the-world. For this reason, hermeneutic phenomenology offers a promising point of departure for the questions: What does a phenomenological approach to futurity look like? How is the “not yet” experientially given?

Despite his monumental impact on contemporary philosophy, it remains controversial whether Heideggerian ontology — and perhaps even phenomenological ontology as such — is capable of grasping the elusive character of futurity. The problem is the following: Given that phenomenology investigates the structure of intentionality (the correlation between human experience and being), phenomenology necessarily investigates futurity as it appears *to me* or *us*. Does phenomenology undermine the radicality of futurity addressing it from the perspective of intentionality? Is there something

fundamentally non-phenomenological about futurity? Is futurity, perhaps, characterized by *not* being given to intentionality and its analysis?

In short, the ontological problem of futurity is that the future, on the one hand, escapes any attempt at reducing it to a determinate set of possibilities that appear on the phenomenological horizon, while it, on the other hand, must be somehow given within such a horizon if it is to be understandable at all and not just a form of empty, speculative possibility without any bearing on what we might call lived or existential temporality.

In the following, I will discuss whether or not phenomenological ontology can actually address the ontological problem of futurity and critically ask how the problem of the future relates to the phenomenological problem of the world. Doing so, I will draw heavily upon Heidegger's early work and show that the dynamic of possibilities that characterizes Heidegger's understanding of world-entry helps us solve the ontological problem of futurity.

In Section 1, I will provide a more detailed outline of the ontological problem of futurity by pointing to two recent attempts at conceptualizing futurity as something that necessarily lies beyond intentionality. I will use as my examples Derridian/Levinasian messianism and Meillassoux's hyper-Chaos. In Section 2, I will briefly clarify the basic structure of Heidegger's existential temporality and sketch the argumentative strategy that I will pursue to give futurity its due without abandoning the phenomenological project. In Section 3, I show that Heidegger's conception of possibility is more complex than usually understood and that a twofold concept of possibility will enable us to understand the structure of being-in-the-world as inherently dynamic. This allows me, in Section 4, to conceptualize futurity not only as a phenomenologically given and thus expected (or expectable) possibility but also more radically as that which makes any horizon of expectable possibilities possible in the first place. Futurity, in this sense, is not a possibility available on my horizon but the possibility that this horizon itself might become radically transformed. I conclude by summarizing the advantages that this phenomenological approach holds over messianism and hyper-Chaos.

1. The Problem of Futurity and Its Relation to Intentionality

The worry that phenomenology reduces futurity to something that it is not by taking it to be futurity *for me* was already raised by Emmanuel Levinas in his essay "Time and the Other." Levinas takes this issue to be a central part of

his larger worry that an exclusive focus on the structures of intentionality will render us unable to account for any relation to that which is radically other than us, namely, the Other: “[T]he future is what is not grasped, what befalls us and lays hold of us. The other is the future. The very relationship with the other is the relationship with the future.” (Levinas 1987: 77)

Levinas argues that there is a structural similarity between our relation to the future and our relation to the other since they both aim at something that lies *beyond intentionality or consciousness*. The ontological problem of futurity and the ontological problem of alterity are similar, insofar as they both aim to describe a phenomenon that by definition lies beyond the horizon in which we live. Levinas’ worry that we might end up in a form of solipsism where the Other is constantly reduced to the Same can thus also be formulated in temporal terms that underlines his distance from Heideggerian ontology: As that which is beyond my temporally structured horizon, the Other opens up a form of temporality that I cannot control and grasp but that befalls me and lays hold of me. The Other is, precisely, that which I cannot see coming and what I can only find myself passively exposed to. Similarly, futurity is that which I cannot foresee, that which surprises me. The future is that which happens to me.

The relation to the Other and the future is, hence, liminal and elusive. Levinas thus compares it to the phenomenon of caress:

It is like a game with something slipping away, a game absolutely without project or plan, not with what can become ours or us, but with something always other, always inaccessible, and always still to come. The caress is the anticipation of this pure future, without content. (Levinas 1987: 89)

Levinas takes the relation between the future and intentionality to be asymptotic: it marks a limit that we can never coincide with fully, a limit that we are constantly oriented towards but which never arrives and which, therefore, always eludes our grasp. As a “pure future, without content” that is “always still to come,” Levinas’ attempt to grasp futurity as lying beyond intentionality becomes a form of *messianism*. According to him, intentionality is radically open to the future but in such a way that the future can never be reduced to the future *for us*. Intentionality is open to a register of the future that can, in principle, never arrive, never become present.

This corresponds to what Jacques Derrida calls *messianicity without messianism*. Derrida writes that he takes messianism to be a “universal structure

of experience” that “cannot be reduced to religious messianism of any stripe” (Derrida 1999: 248). By this, he means to say that an openness towards or an expectation of a future capable of completely transforming the present characterize experience, but in such a way that this transformation cannot be ascribed to any concrete event. This type of messianism thus points beyond the horizon of expectation in a way that can never be fulfilled by any ontic content. If we are to conceptualize the future, we must, in other words, go beyond the paradigm of intentionality, since futurity cannot be reduced to a future–present, to any potential intentional content or intentional correlate. No Messiah can fulfil the expectation of this messianism. Futurity, in this sense, is nothing but the inability of the present to close in upon itself; it is the asymptotic relation to that which always lies beyond the intentional relation.

More recently, Quentin Meillassoux’s *After Finitude* has developed an alternative attempt to grasp temporality beyond the phenomenological correlation. Instead of challenging phenomenology by invoking the issue of “radical alterity,” he does so by inquiring into what he calls “the great outdoors” (Meillassoux 2014: 7). Meillassoux’s argument concerns itself primarily with our relations to the past — in particular the pre–historic past that lies before the emergence of correlationist life — but his argument extends to an ontological problem of temporality as such. In his famous example of the *arché–fossil*, Meillassoux poses the question: How do we account for that which lies radically beyond the correlation, e.g. a fossil that preexists life by millions of years? Meillassoux then argues that once the correlationist concedes that there was something before life and thought, she has also admitted that the correlation is not exhaustive of the world in itself. The correlation is, in other words, by no means necessary. It follows that the structures of intentionality are not transcendental structuring principles of the world, and thus we end up with what Meillassoux calls *the necessity of contingency*: If there is no transcendental principle to govern the world, nothing is necessary except contingency. This means that there are no necessary entities, events or laws. Concluding this line of argument, Meillassoux writes:

Everything could actually collapse: from trees to stars, from stars to laws, from physical laws to logical laws; and this not by virtue of some superior law whereby everything is destined to perish, but by virtue of the absence of any superior law capable of preserving anything, no matter what, from perishing. (Meillassoux 2014: 53)

Meillassoux calls this radical state of contingency for *hyper–Chaos* (Meillassoux 2014, 64). This echoes the ontological problem of futurity since the

question of the arche–fossil poses the question about that which lies beyond the temporal structures of intentionality. Furthermore, Meillassoux’s conception of a non–correlationist contingency pits one form of possibility against another: What is the ‘not yet’ — the possible — that lies beyond my grasp? If contingency is the only necessary thing, then it is possible that the temporal structuring of the world that takes place as my correlation can become radically undone. It is possible that my possibilities (or, put in transcendental terms, the conditions of possibilities that constitute any experience for me) will perish. Meillassoux’s questioning of correlationist temporality thus opens up for a conception of *absolute contingency* which is also a conception of *absolute possibility*: “The absolute is the possible transition, devoid of reason, of my state towards any other state whatsoever” (Meillassoux 2014: 56).

Hyper–Chaos is thus something...

akin to Time, but a Time that is inconceivable for physics, since it is capable of destroying, without cause or reason, every physical law, just as it is inconceivable for metaphysics, since it is capable of destroying every determinate entity, even a god, even God. This is not a Heraclitean time, since it is not the eternal law of becoming, but rather the eternal and lawless possible becoming of every law. (Meillassoux 2014: 64)

Both hyper–Chaos and messianism identify an ontological problem of futurity that haunts any phenomenological approach to temporality and tries, albeit in different ways, to conceive of a kind of temporality that lies beyond intentionality. Levinas and Derrida take our relation to futurity to be equivalent to our relation to the absolute other, namely, as implying an openness towards something that always eludes us. They take the radical future to be an asymptotic but necessary structure of intentionality itself. Meillassoux, on the other hand, rejects even this implicit primacy of the correlation and argues that the correlation itself is entirely without necessity. Hyper–Chaos thus names a structure of possibility that is completely unthinkable from within the correlational structure, since it is a lawless potentiality that can undo the very structure of intentionality itself.

These two post–phenomenological responses to the problem of futurity leave us with a dilemma: Should we accept the reduction of futurity to the available possibilities and conceive of futurity as the horizon of expectability or do we have to say that the future is an absolute possibility that necessarily exists beyond this horizon (either in the form of an asymptotic messianism or a speculative hyper–Chaos)? In the following, I will argue that these two

options are not exhaustive and that it is indeed possible to account for a non-expectable futurity from within the structure of intentionality and, hence, that the ontological problem of futurity does not require that we go beyond the horizon of expectability but only that we understand this as sufficiently dynamic. It is, in other words, possible to account for the difference between existential temporality and a non-available, non-expected futurity without abandoning the phenomenological project. This requires, first, that we clarify the interrelation between existential temporality, possibility, and the phenomenological horizon.

2. Existential Temporality and Possibility

Instead of locating futurity in what lies beyond intentionality as the elusive Other or as the contingency of this structure itself, I will show that it is possible to solve the ontological problem of futurity through a closer examination of the structure of intentionality itself — or, rather, the structure that makes intentionality possible, namely, the phenomenon of the world.

My solution proposes that there is a temporal equivalent to what Eugen Fink has called the cosmological difference, namely, the distinction between the innerworldly and the world. Following Heidegger, I will argue that any horizon of intelligibility (any world) is a temporally organized structure of possibility. Futurity names the possibilities of this structure that are not yet present. I will, however, argue that this is not the only kind of possibility (and therefore futurity) at play in Heidegger's ontology since we must understand this temporally organized structure of possibility as itself somehow contingent. This means that we have both innerworldly possibilities and the possibility that this horizontal structure becomes otherwise. My solution to the ontological problem of futurity hinges on this complex, dynamic, and largely implicit understanding of potentiality.

Following Heidegger, I propose the following phenomenological ontological claims: Temporality is the process that opens up a horizon of understanding for the human being. In this horizon, the three ecstases (past, present, and future) appear as a unitary phenomenon. This is what Heidegger calls *care* [*Sorge*]. In this unitary phenomenon, futurity is what appears possible for the human being to be or do.

The ontological problem of futurity (as we find it in both Levinas/Derrida and Meillassoux) criticizes this kind of futurity. It reduces, they argue, futu-

rity to available possibilities. It is my hypothesis, however, that this structure hinges on another and more radical concept of possibility and therefore also of futurity. I will thus argue that the world is a *particular* set of possibilities and that this means that other sets of possibilities are somehow possible. For this reason, the phenomenological–ontological concept of the world hinges on two distinct concepts of possibilities: the possibility *within* the world and the possibility *of* the world. Furthermore, if our relation to futurity is equivalent to our relation towards possibilities, then the two concepts of possibility correspond to two different orientations towards futurity. I will argue that these two different orientations towards the future correspond to two different affective modes or registers: expectability and the surprise that open up a horizon of expectability, respectively. I will thus maintain that futurity, in the strong sense, is not identical to the horizon of expectable possibilities but rather the happening of such a horizon of expectability. This radicalizes the phenomenological ontological project rather than abandoning it without reducing futurity to the possibilities that appear to me.

2.1. What is Existential Temporality?

Heidegger's hermeneutic approach to phenomenology claims that we need something more than just the *intending* and the *intended* to account for the meaning of intentionality. We also need what he calls an *understanding of being* to meaningfully intend something.

To uncover an entity of a specific kind, I must already be somehow familiar with its kind of being. I must already be familiar with a horizon or disclosure that gives me a preliminary understanding of the entity. This preliminary understanding is not a mental state but is rather a worldly background structure. To take an institutional fact as my example, it is evident that to understand the piece of paper in front of me *as* money, I must already have an understanding (however basic) of the institutions that make money possible, of what money usually looks like, of what can be done with money, etc. The perception of money cannot be reduced to a relation between an intending subject and an intended object but presupposes a tacit understanding of a highly complex social practice. The argument in *Being and Time* is that this background structure is, in its ontologically most basic form, a kind of temporality.

He thus argues that an understanding of being is the condition of possibility for encountering something as something. The horizon, accordingly,

precedes the intentional relation and enables the entity to appear as the kind of entity that it is. This background understanding is not first established in the intentional relation but presupposed by it. This is what Heidegger calls *facticity* or *thrownness*. Whether I understand the banknote in front of me as money, as counterfeit, or as a material with a certain chemical composition, all of these intentional relations presuppose a prior disclosure or horizon in which the entity can be uncovered or understood as something particular. They all presuppose that I am *already* embedded within a whole of significance — whether this is the world of finance, organized crime, or chemical analysis.

The facticity of always already understanding being corresponds, of course, to the existential ecstasis of the past. It is, in addition, easy to see how it also refers to the second ecstasis, namely, the present in so far as we are already at or alongside entities in the world. I am always already “out there” among the entities that I understand through my prior understanding of being. Furthermore, any understanding of an entity involves the third ecstasis — futurity — since the uncovering of something within a horizon lets it come forth as something within a teleologically and normatively structured set of possibilities. When I understand something, I understand it through its location in a space of possibilities. If I understand money, I understand it as something that can be used to buy stuff. Not only do I uncover that thing in front of me as something based on a previous background familiarity, but this act of understanding also necessarily and simultaneously projects a structure of potentiality ahead of itself, which gives shape to the experience of the thing I have in front of me. I simply do not understand a piece of paper if I do not, at the same time, have a (however vague) understanding of the potential uses of it. In this way, the three ecstases are a single unitary phenomenon, namely, care. This structure of temporality is, simply put, constitutive of the way in which things can matter to us.

2.2. Futurity and Possibility in *Being and Time*

This explains why the concept of possibility is so central to Heidegger’s project. In a certain sense, Dasein simply is its possibility since it is always thrown into determinate possibilities due to its facticity. As itself a thrown possibility of being something, Dasein itself projects possibilities whenever it understands the world. “As long as it is, Dasein always has understood itself and always will understand itself in terms of possibilities” (Heidegger 1962: 185).

Heidegger opposes this concept of possibility with what he calls “empty logical possibility” (Heidegger 1962: 183), which he associates with traditional ontology. Possibility should neither be understood as the contingency of a present-to-hand entity nor as the opposition to what is actual or what is necessary. Instead, Heidegger urges us to understand possibility *as existential* (Heidegger 1962: 183), which means that there is a distinctive kind of possibility that characterizes Dasein, i.e., the human being defined as the entity for whom its own being is at issue (Heidegger 1962: 32). Dasein cares about its world, which also means that its own sense of itself is intrinsically bound up with the space of possibilities in which it is thrown. My embeddedness in a world uncovers some factual possibilities to me, and these possibilities matter to me as something that I, in particular, have to deal with.

Dasein can thus be thought of as a temporal unfolding of possibilities. It exists in an orientation towards the future because it cares for its own being as being something particular within that space of disclosed possibilities. Based on these possibilities, it understands itself; its possibility of doing this or that comes towards it “from” the existential sense of the future. The indifferent possibilities of *liberum arbitrium* ignore and obscure this structure. Originally, possibilities appeal to us; we are engaged in them. We come towards ourselves in these possibilities, because we see them as something that relates to us in our very being. As Heidegger writes: “This letting-itself-come-towards-itself in that distinctive possibility which it puts up with, is the primordial phenomenon of the future as coming towards” (Heidegger 1962, 372). This is an existential concept of futurity and possibility that is rooted in the structure of care. The future is something that appeals to us; it is a constitutive aspect of our care for the world and ourselves.

3. The Possibilities of the World

Yet if we accept the claim that futurity is the possibilities that appear to us — if it is to be understood based on the particular set of possibilities that offer themselves to us as our horizon — we have already excluded a whole range of other possibilities. It is contingent whether I understand the entity within this or that horizon of possibilities; this bears witness to the fact that *other possibilities than the ones currently appearing to me are somehow possible*. We thus face the ontological problem of futurity once again: Futurity as such cannot be reduced to that which seems possible to me.

The contingency of the care–structure follows from its facticity: certain possibilities appear to me but this temporal configuration of possibilities could be otherwise. Heidegger says something to this extent in a lecture course from 1928:

World, as the totality of the essential *inner possibilities* of Dasein as transcending, surpasses all actual beings. Whenever and however they are encountered, actual beings always reveal themselves — precisely when they are disclosed as they are in themselves — only as a restriction, as *one possible realization of the possible, as the insufficient out of an excess of possibilities*, within which Dasein always maintains itself as free projection. (Heidegger 1992: 192)⁽¹⁾

The horizon, as that which lies beyond or behind all things and thereby gives them meaning, is described as a set of *inner possibilities*. These inner possibilities allow entities to appear as the entities that they are (e.g., the piece of paper *as* money). Yet this is only a *restriction* of a wider set of possibilities. The horizon or the world is *one possible realization of the possible*; it carves out a small area of an excess of possibilities.

The phrase “*one possible realization of the possible*” testifies to the fact that there must be two different concepts of possibility at play here: a narrow, “inner” concept of possibility, and a wider concept of possibility that makes the “inner” kind of possibility possible. In other words, another kind of possibility lurks behind the existential concept of possibility. This is not an addition or afterthought but is rather a presupposition — a condition of possibility — of the phenomenological–ontological concept of the horizon.

If our experience of futurity is linked to our experience of possibility, and we have, indeed, two different concepts of possibility, do we, then, also have two different experiences of futurity?

One could, of course, argue that this distinction merely separates a phenomenological concept of futurity (the orientation towards inner possibilities) from a post–phenomenological or speculative concept of futurity (the orientation towards the excess of possibilities). Yet this glosses over the intimate connection that Heidegger proposes in the above passage: the phenom-

(1). This is not to suggest that this is the first time that Heidegger sheds light on the ontological problem of futurity, even though I believe that this particular lecture course offers a particularly illuminating interpretation of the phenomenological–ontological problem of time. Below, I argue, however briefly, that the problem of futurity also underlies his earlier analyses of the experience of time in early Christianity — especially his interpretation of Saint Paul. I thank an anonymous peer–reviewer for the suggestion to clarify this connection.

enological concept of possibility presupposes the other concept of possibility. The crucial point is that we do not have two unrelated concepts of possibility. The “inner” possibilities available to us are one possible realization of the other sense of possibility. A successful answer to the ontological problem of futurity requires that we illuminate the connection between these two orders of possibility from within the phenomenological horizon. How do we stand in relation to the condition of possibility that underlies the possibilities that are possible to us? How, if at all, can these possibilities themselves appear?

A little later in the lecture course, Heidegger talks about *world–entry* (Heidegger 1992: 194ff). This is crucial for our problem, since, as we have seen, the inner possibilities make up the world. The movement that makes this set of inner possibilities possible is, exactly, world–entry. It follows that a change in the second order of possibility — the order of world–entry — upsets, disturbs, or transforms the first order of available inner possibilities. Our inner possibilities are fragile and contingent, insofar as they are functions of the possibility of the world. (One could read Heidegger’s analyses of anxiety and death along these lines, but that exceeds the scope of this article.)

The world confers upon entities *their* possibilities; entities can only appear within a world. The happening of the world, on the other hand, is of a different ontological order that takes place when the horizon itself takes place. The order of possibility that characterizes the happening of the world — the very fact of world–entry in its indeterminateness — is ontologically prior to the possibilities that are disclosed *within the world*, that is, that provides determinate possibilities [*bestimmte Möglichkeiten*] of doing and being something. The fact of world–entry is thus what transforms the indeterminate excess of possibility to the restricted possibility of a particular world and its particular inner possibilities.

This allows us to distinguish between two different kinds of possibility: (1) The innerworldly possibilities that appear as something I can do or be. (2) The possibility of the world that does not appear as such but which indicates the vast excess of possibilities that are narrowed down by the fact of world–entry. The second kind of possibility makes the first possible. Innerworldly possibilities are the possibilities that offer themselves to us on a specific horizon, while the second sense of possibilities indicates that this horizon or world could be otherwise.

This shows that the existential conception of futurity — as the possibilities that appear to me, that comes towards me, and for which I care — are not exhaustive of the phenomenological ontological conception of futurity as

possibility. It is possible that my world changes — suddenly, unexpectedly, in a way that did not even seem possible to me. This indicates another orientation towards the future, namely, futurity as possibility in the other sense possibility; futurity as the possibility that both makes possible and upsets the horizon of innerworldly possibilities.

4. Expectability and Surprise

When trying to grasp futurity, we must be terminologically precise when invoking the different phenomenological registers of possibility. The possibility that the world changes is possible but it does not seem possible from within the world. *The worldly possibility can be an innerworldly impossibility.* In this sense, discontinuity marks one of our orientations towards the future, while the other is marked by continuity and expectability, i.e., the temporal organization of possibilities into a distinctive mode of care. By using the term expectability, I do not mean to say that we only care for *probable* possibilities but that the various degrees of salience that various possibilities exhibit (often independently of their probability) depend on our individual engagement with them. My commitment to, say, certain religious beliefs thus structures possibilities into an order of expectability: something appears as almost certain (e.g., that the divine entity will punish the sinners) while others appear as completely insignificant and unlikely. The structure of possibilities of a particular world corresponds to a horizon of expectability since these particular possibilities are organized into various degrees of expectation due to my engagement with them.

The idea that certain possibilities are possible even though they seem impossible echoes Derrida's conception of the future and the event:

The history of philosophy is the history of *being* or *being possible*. This great tradition of the *dynamis*, of potentiality, from Aristotle to Bergson, these reflections in transcendental philosophy on the conditions of possibility, are affected by the experience of the event insofar as it upsets the distinction between the possible and the impossible. We should speak here of the im-possible event, an im-possible that is not merely impossible, that is not merely the opposite of possible, that is also the condition or the chance of the possible. (Derrida 2007: 254)

For Derrida, the event is that which “upsets the distinction between the possible and the impossible,” because it designates that which seems im-

possible but takes place nonetheless. The event is that which I cannot see coming, that I cannot predict, and hence that which I cannot pursue as an innerworldly possibility. Derrida argues that if the possibility is *accessible to me*, then it brings nothing new, and therefore, it does not constitute an event. Rather, the event is that which does not appear to be a possibility — that which I cannot even pursue; it dawns on me as “*an absolute surprise*” (Derrida 2007: 450).

Is the Derridean event a transformation of the world or does it remain asymptotic? To answer this, we must take a closer look at how he understands the relation between surprise and expectation:

In the arrival of the *arrivant*, it is the absolute other who falls on me. I insist on the verticality of this coming, because surprise can only come from on high. When Levinas or Blanchot speak of the “*Très Haut*,” the Most High, it is not simply religious terminology. It means that the event as event, as absolute surprise, must fall on me. Why? Because if it doesn’t fall on me, it means that I see it coming, that there’s an horizon of expectation. Horizontally, I see it coming, I fore-see it, I fore-say it, and the event is that which can be said [*dit*] but never predicted [*prédit*]. A predicted event is not an event. (Derrida 2007: 451f)

Derrida associates the vertical with Levinas and Blanchot, and even though he says that it is not “simply” a religious terminology, he nonetheless addresses the event as the arrival of the *arrivant* and the Other. This Levinasian perspective explains the event as the arrival of an *entity* (however strange and radically other) rather than the world as such. In this sense, Derrida conceives of the relation between expectation and surprise (horizontality and verticality, the two senses of possibility) differently than I have proposed. For Derrida and Levinas, the surprise is asymptotically opposed to the expected, whereas I have proposed that we understand the surprise as the possibility that *underlies* the phenomenological horizon. In this sense, the vertical is intrinsically related to the horizontal and not merely its opposite. *Verticality upsets the horizon in the sense that it opens up the (new) horizon.*

Verticality is that which cannot be accounted for by the intentional relation but that which precedes it and determines it. In this sense, the dimension of verticality is not something that lies *beyond* intentionality. As the dynamicity of the understanding of being, it is, rather, that which *grounds* intentionality. According to this perspective, the verticality of the event is not, as Levinas and Derrida suggest, *opposed* to ontology and the world. It is not the asymptotic

alterity of the future that never arrives. Instead, the event is itself worldly; it is nothing but the emergence of the world.

The difference between these two perspectives is that Derrida and Levinas consider the event to be that which brings something new, something that was unaccountable for within the old horizon of intelligibility. The event breaks open the horizon to which it remains, in principle, foreign and inexhaustible. With Heidegger, on the contrary, the event does not necessarily refer to something new; in fact, the event does not concern *something* at all. The event is that which opens up and sustains a horizon of intelligibility in the first place. This notion of futurity was already operative, although implicitly, in Heidegger's lecture course from 1920–21 on the experience of time and the messianic in Saint Paul. In line with the Pauline understanding of the call [*klesis*], Heidegger argues that we do not await the second coming of Messiah by putting aside our this-worldly and factual occupations nor indeed by expecting him to arrive at a specific, objective point in time. Instead, Paul, as Heidegger interprets him, takes the radical moment [*kairos*] to consist in nothing but a specific enactment [*Vollzug*] of our facticity, the establishing of a “new fundamental comportment [*Grundverhalten*] to it” (Heidegger 2010: 84); it is a radical orientation towards the future in which, however, “all worldly facticity remains the same” (Heidegger 2010: 83, translation modified). (For an extended discussion of the theme of revolutionary temporality, see Knudsen 2015, where I compare Heidegger's and Agamben's interpretations of Saint Paul.)

As the appropriation of our facticity (e.g. Heidegger 2010: 85), the event, in the Heideggerian sense, does not point *beyond* correlation but rather back towards the very taking place of the correlation, back towards world-entry. This implies an awareness of the possibility *of* the world that does not appear *within* the world. This possibility is not directly accessible from within this horizon, and yet it is not something other than this horizon. It is the very possibility that sustains this horizon and therefore also the possibility that this horizon might change.

The event is that which does not appear as a possibility but which breaks into this constellation of possibilities by reconfiguring it; it is that which changes the phenomenological horizon. If the innerworldly possibility is accessible to me, then it operates within a *mode of expectation*. It is that which I can see coming, that which I can predict or calculate. The possibility of the world, on the other hand, does not appear *within* my horizon but is the appearance of the horizon itself. In this sense, I cannot see it coming, it comes

from above, it falls upon me and surprises me, and it does so only by reconfiguring the innerworldly possibilities that are indeed accessible to me. The future as surprise does not emerge from the horizon nor does it constantly retreat from the horizon in the infinite flight of the Other. Futurity in the sense of the possibility of the world is that which *changes* the horizon.

If the ontological order of futurity as innerworldly possibility corresponds to the affective register of expectability, this second order of futurity as possibility of the world corresponds to a *radical notion of surprise*. Surprise, in this sense, is not just the opposite of that which I expect or calculate; it is not the unexpected or the unlikely since these remains within the order of expectability. Instead, futurity in this second sense is the radical event of surprise since it is that which exceeds any established measure of expectation by resisting and transforming this measure. Surprise as world–entry exceeds the register of expectation, because it is the *genesis* of the possibilities that are organized as care and, hence, measured through expectation.

To follow through on the example from above, the understanding of a specific currency can change radically in the light of, say, an economic catastrophe. The phenomenon of hyperinflation does not appear as a possibility that can be actualized or pursued by me when I stand with a banknote in my hand even though I know that it is a theoretical possibility — it requires a transformation of the background conditions of this comportment. Once these background conditions change I cannot “unsee” it; my understanding of these pieces of paper and the possibilities that they offer me suddenly change as a result of a transformation that is in itself opaque to me. The world changes; the impossible suddenly becomes possible, fetishised objects become utterly profane.

The surprise is not cognitive. I *know* that hyperinflation is possible. And, yet, in another sense, it never appeared to me that it was possible, that the future I had built for myself — that I expected — could become undone in this way, that I could, say, lose all my savings, go bankrupt, lose my home. This is a radical reconfiguration of my possibilities — it is the surprise of the future that undermines and rearranges the future as expected and cared for.

Conclusion

I have argued that the elusive character of the future can be formulated as an ontological problem of futurity. On the one hand, futurity escapes any

attempt at reducing it to a determinate set of possibilities that appear on the phenomenological horizon. On the other hand, futurity must be somehow given to what takes place within such a horizon if it is to be understandable at all and not just a form of empty, speculative possibility without any relation to our lived experience.

The idea of messianism, as we find it in Levinas and Derrida, addresses this ontological problem of futurity by insisting that our relation to the future is structurally similar to our relation to radical alterity. We remain open to futurity even if futurity remains irreducible to our horizon of expectation. Futurity is messianic in the sense that it is always yet to come, always beyond intentionality, but it is also radically unfulfillable. Meillassoux's hyper-Chaos takes another approach since it abandons even the limited primacy afforded to intentionality (namely, as that which we must go beyond) by post-phenomenological messianism. Instead, he suggests that the temporal structuring of intentionality itself is completely contingent and that it could perish any moment without any reason. In this sense, the pure possibility or pure contingency of hyper-Chaos points to a kind of temporality or futurity that lies decisively beyond the grasp of the correlation between human experience and being.

Yet both of these approaches to the ontological problem of futurity account for the radical elusiveness of futurity by opting for the second horn of the dilemma: they end up (albeit in different ways) making futurity unintelligible. Levinas and Derrida render futurity asymptotic and ever retreating, incapable of ever arriving, while Meillassoux juxtaposes it to the order of intelligibility as such. If the ontological inquiry aims to clarify what we talk about, when we talk about the future, both of these approaches are wanted since they can offer only a negative conceptualization of futurity, i.e., say what it is *not*.

On this point, I believe we are better off if we adopt the more traditional approach of Heideggerian ontology. While Heidegger is often deemed to fail by reducing futurity to the future of my existential possibilities, I have argued that a more radical concept of possibility underlies his conception of the world, namely, the possibility of world-entry. These possibilities are not given to me on the phenomenological horizon (for me to care about and to expect) but are rather the possibility *of* the horizon.

Once we see that our orientation towards possibilities and impossibilities structure our orientation towards the future, it becomes clear that these two types of possibility correspond to two different orientations towards the future. I have argued that our orientation towards inner possibilities corre-

sponds to the register of expectability and that our orientation towards the possibilities of the world corresponds to a radical notion of surprise, namely, the surprise that exceeds all measures of expectability by affording us with new measures.

Futurity is thus neither reduced to the future for me (e.g. my inner possibilities) nor is it rendered unintelligible by being radically separated from the phenomenological horizon. Instead, we have the future as expectable, as it is given to me within the world, and the future as surprise, which renders my world inherently fragile and capable of becoming otherwise.

References

- Derrida, J., 1999, “Marx & Sons.” In *Ghostly Demarcations*, edited by M. Sprinker, London, Verso.
- Derrida, J., 2007, “A Certain Impossible Possibility of Saying the Event”, *Critical Inquiry* 33 (2), pp. 441–461.
- Heidegger, M., 1962, *Being and Time*, Oxford, UK & Cambridge, USA, Blackwell; English translation by J. Macquarrie and E. S. Robinson.
- Heidegger, M., 1992, *The Metaphysical Foundations of Logic*, Indianapolis, Indiana University Press; English translation by Michael Heim.
- Heidegger, M., 2010, *The Phenomenology of Religious Life*, Indianapolis, Indiana University Press; English translation by M. Fritsch and J. A. Gosetti-Ferencei.
- Knudsen, N.K. 2015, “Agambens kairologi — Erfaring og den messianske tid”, *Slagmark*, 72, pp. 109–126
- Levinas, E., 1987, *Time and the Other (and Additional Essays)*, Pittsburgh, Duquesne University Press; English translation by R. A. Cohen.
- Meillassoux, Q. 2014. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London; New York, Bloomsbury; English translation by Ray Brassier.

NICOLAI KREJBERG KNUDSEN

University of Oxford; nicolai.knudsen@gmail.com.

BEYOND ONE IMAGE OF FUTURE⁽¹⁾

Abstract: What kind of imagination do we need ‘to see the future’? Stemming from Heidegger’s interpretation of the transcendental power of imagination as ‘original time’ in his Kant–Buch, this article focuses on a few significant points that follow this assumption: the tendency to conceive time in terms of wholeness and, consequentially, to condition the freedom of imagination. I claim that, since imagination is not able to establish arbitrary relations to time, it always fights with time for its freedom. This is why, in its primary function, transcendental imagination of future expresses its kinship with utopias which acquire a spatial topography of an island. As an alternative, I discuss several threads of thinking that emancipate the future from the paradigm of “one image.” In this respect I present two philosophical conceptions — *futurability* (by Berardi), *futurity* (Derrida) and *voir venir* (by Malabou) — which attempt to establish relations to the future time through its dimension of multiplicity and does not spark the utopian fantasy yet proffers the commitment to relations that would not be subordinated to human determination.

Keywords: Futurability, Future, Futurity, Imagination, Voir–venir.

(1). This article is part of the European research project “The Future of Humanity: New Scenarios of Imagination” (Vilnius University). This project has received funding from the European Social Fund (project no. 09.3.3–LMT–K–712–01–0078) under a grant agreement with the Research Council of Lithuania (LMTLT).

1. Pre-Imagination of Time

Is future an imaginary invention? What kind of imagination do we need ‘to see the future’? What is the relation between imagination and future? And, more fundamentally, what is the relation between time and imagination?

Let’s start by reminding Martin Heidegger’s re-interpretation of Kant’s philosophy in his *Kantsbuch*, where he comes up with a very radical conclusion: “The task of proving the inner time-character of the transcendental power of imagination, which was undecided, has been accomplished. If the transcendental power of imagination, as the pure, forming faculty, in itself forms time—i.e., allows time to spring forth—then we cannot avoid the thesis stated above: the transcendental power of imagination is original time” (Heidegger 1997: 131). It would be difficult in the history of philosophy to find a more subverting relation between time and imagination.

By reconsidering the famous triple synthesis described in the first edition of *Critique of Pure Reason*, Heidegger proposes to conceive the role of transcendental imagination as a pure function of time formation. Temporal synthesis is, fundamentally, nothing but the power of imagination in its purest state. That is to say — time is conditioned by the way imagination performs the role of unification of multiplicity into schemata of comprehensibility. I can see time — which, most certainly, is invisible — only by applying the fundamental schemes that describe the ways to approach its meaning.

Thus presence, past and future are not given as such; temporal phases are morphed by transcendental imagination through the procedures of apprehension, reproduction and recognition, marking our relation or so-called opening to time. Hence, I don’t need to get into a specific mode of imagination in order ‘to see time’. The aforementioned formula “the transcendental power of imagination is original time” means that time resists complete indeterminacy and is always pre-shaped by imagination. Time acquires form, otherwise it does not exist for us.

As Heidegger notes in this regard, “it is in no way permissible to think of time, especially in the Kantian sense, as an arbitrary field which the power of imagination just gets into for purposes of its own activity, so to speak” (*ibid.*: 123). Since our imagination is of temporal nature, we cannot establish loose relations to time. “Time as pure intuition means neither just what is intuited in pure intuiting nor just the intuiting which lacks the “object.” Time as pure intuition is the forming intuiting of what it intuits *in one*” (*ibid.*).

This is a very well-known, but frequently overlooked conclusion. Most certainly, human temporality is marked by the teleology of oneness, that includes 'the sequences of nows' into a model that subordinates temporal multiplicity (for instance, chronological axis, eternal return etc.). As it is emphasized by Heidegger, "the transcendental power of imagination is able to support and form the original unity and wholeness of the specific finitude of the human subject" (*ibid*: 131). The capacity to conceive our temporality, which for Heidegger is expressed in terms of finitude, is conditioned by the pressure of time, which articulates the ways we pre-imagine our relationality to time.

Hence, in Heidegger's reading of Kant, the temporal meaning of imagination should not be conceived only as a pure creativity, but rather a pre-imagination, that constantly deals with the necessity to respond to 'the temporal call' as well as to revise its own means to shape an answer to multiplicity. It prefigures, rather than crates out of nothing. This is why this implicit expectation of totality, the tendency to be determined by one image of time, produces a very special effect on the procedures of imagination. It is almost impossible to approach time without a pre-fabricated image of unity. We tend to hope that imagination of time works in the mode of 'one for all'. Original temporality provokes an effect of totalizing imagination.

However, what about the famous 'freedom of imagination'? If, as Heidegger notes, imagination cannot establish arbitrary relations to time, prefiguring power is always fighting with time for its freedom. The imagination, imbedded in temporality, is never completely free.

I would propose to conceive the fundamental role of imagination in relation to time in terms of its entrapment and determination. Since imagination is to be conceived as temporality, it is never as free as we like to think of it in the first place. Let us be clear about this: the relationship between imagination and freedom, that has been so heavily emphasized by thinkers like Sartre or Bachelard, appears as a fundamental problem: being entrapped in necessity of the fabrication of time that is guided by the goal of unity.

2. Utopias and Islands

In the regard, future is characterized by a very specific imaginary. The oneness of time, that has been recognized as implicit in the function of transcendental imagination, also predetermines the relationship with the phases of the temporality-to-be. Although it seems that future is the scene of freedom of imag-

ination, the preconceived expectation of wholeness conditions the field of its opening. This means — the oneness of time is best articulated as one image of future, or rather *the image of one future*, the totalizing scheme that tends to subordinate the trajectories of possible development in the coherence of its components. This is why, in its primary function, transcendental imagination of future expresses its kinship with utopias.

In the utopian regime, the moment of future is transformed into a representable topography of space. Future is a place, a defined location, which is better than ours. It is characterized both by separation and distanciation; it is namely because we cannot reach a utopian island that water comes into play. Ocean fills a void of empty space, but also defines the contours, so that utopian topography could be encapsulated into one image, conceived in one fragment, surrounded by emptiness. It reduces the complexities and architecturally reassures its systematic unity. The multiplicities are submitted to the normativity of representation.

One can find plenty historical evidences confirming that utopias and islands have been related, starting from King Utopos's decision to dig a channel to separate the famous island from the mainland, according to Thomas More's description (More 2005: 38). The geography of a utopian island is manipulatable, as well as conceivable at a glance; it is contained within its limits and it is almost transportable as an architectural model or pavilion. It works within a regime of formal imaginary, allowing to activate the topography of future through the production of concrete place, subducting it from rootedness within a complexity of the world. Thus, the irony by Gilles Deleuze: "That England is populated will always come as a surprise; humans can live on an island only by forgetting what an island represents. Islands are either from before or for after humankind" (Deleuze 2004: 9).

This being "from before or for after" — and never here and now — makes of an island always a utopian place, which requires imaginary fulfillment. You are obliged to forget its surreal ontology in order to survive on an island. And, conversely, to discover yourself on an island, imaginary projection is necessary, starting from the operating procedure of detachment and alienation.

"But everything that geography has told us about the two kinds of islands, the imagination knew already on its own and in another way. The *élan* that draws humans toward islands extends the double movement that produces islands in themselves. Dreaming of islands — whether with joy or in fear, it doesn't matter — is dreaming of pulling away, of being already separate, far

from any continent, of being lost and alone — or it is dreaming of starting from scratch, recreating, beginning anew” (Deleuze 2004: 10). At its core, an island represents an ideal result of illusionary topography, which is nothing else than a spatialization of future.

What is perhaps even more important is that this imaginary of the island described by Deleuze produces the framing of the dimension of possibility. In this sense, it produces the background to encapsulate and to delineate the fields of possibilities in the systematic unity, i.e. to function as a utopia that coordinates *the possibility of future*. Utopia is an exceptional future possibility, a chosen vision in which — through the process of determination — the potential of the future gains a cohesive structure. The power of utopia lies in the promise of a future coherence — a proposal clear enough to be pursued. Accordingly, presence has to be characterized in terms of lack and deficiency.

The future reveals its contours and restricts the dimension of the potentiality of the present. It is, in fact, an act of subordination for which the logic of teleology becomes absolutely instrumental in displaying the subordination of temporal relations. Utopia is never arbitrary in regard to the present moment. Without explicit articulation, it implicitly imposes the task to undertake. The image is a goal, an unattainable goal with which both what is possible and what not is measured. It also implies the solicitation to act. As a system of measurement, it has to be grounded upon a unitary vision.

Thus, as we can observe, the problem of *the future* is directly associated with the challenge of determination. When we ask what will happen, we must first circumscribe in whose regard do we project the periods of the future time, what do we distinguish in them and at whose expense do we achieve it. In this sense, utopian thinking (as well as the dystopian to which I cannot give more attention here), tends to transform the problem of temporality into a spatial topography as the field of representable possibilities.

Hence, in thinking about the utopian alternatives of future, I would like to suggest a consideration of several alternative threads of thinking that emancipate the future from the paradigm of “one image.” Firstly, I will present two philosophical conceptions — futurability and futurity — which attempt to establish relations to the future time through its dimension of multiplicity. On the hand, I will try to discuss Malabou’s concept of *voir venir* as the moment of imagination that dismantles one image of future by incorporating multiplicity and partial indeterminacy.

3. Futurability

Franco “Bifo” Berardi proposes the concept of *futurability* as a clear alternative to the imaginaries of one future. He traces down the semantics of this term in relation to possibility — by including the multiplicity of present possibilities into the register of the future time, their superiority to the unitary future image is asserted. “Extracting and implementing one of the many immanent futurabilities: this is the shift from possible to real. Futurability is a layer of possibility that may or may not develop into actuality” (Berardi 2017: 9).

Otherwise put, for Berardi futurability plays out the field of unrepresented possibilities that do not constitute the horizon of the present time. Since we tend to think of upcoming time in terms of improvement of presence, the presence itself acquires a determining role in delineating the images of future. The actual possibilities — that are indicated as a part of ‘nowness’, that can form the meaning of ‘today’ — play the major role in what kind of questions we ask about ‘tomorrow’. The lack of presence appears as a problem for future. As it was mentioned above, the deficiency that constitutes the meaning of presence, plays the major role in the dialectics with the utopian imaginary.

In this sense the link with Heideggerian understanding of the temporal role of *Einbildungskraft* becomes even more evident: time, functioning primarily as the multiplicity, it presupposes the necessity to be expressed in the systematic oneness of possibilities, thus conditioning the imagination to articulate the schematics of time. Without a scheme, we cannot imagine time. However, by fabricating time, we translate temporality in the fields of possibilities. This is why, I would propose to read Berardi’s intention as the project of liberating imagination: as an attempt to emancipate the future from presence.

In discussing the writing process of his book, Berardi quite clearly invokes the sources that frame his conception of futurability. First and foremost — the thinking of Bergson and Deleuze in which the topic of possibility is discussed from the point of virtuality: “This book is about futurability, the multiplicity of immanent possible futures: becoming other which is already inscribed in the present.” (Berardi 2017: 15) It could be recalled that in his *Bergsonism*, Deleuze stressed that the process of realization is essentially functioning in accordance with the logic of representation. This logic relies on resemblance and limitation. Possibilities here appear as prototypes that — in regard to their properties and characteristics — remain identical to their realizations. In becoming real, possibilities don’t change, some, however, can remain unrealized. Some are rejected and postponed, others — transposed into the dimension of the real.

However, in being transposed from one dimension into another, they do not undergo any change. This is where confusion starts, a confusion, which according to Deleuze, was precisely diagnosed by Bergson. When it is said that the real resembles a possibility, it is expected that — in virtue of its means — it will transcend the fictitiousness of the image. Yet, in fact, the opposite process occurs in which the real and possibility exchange places and thus it is possibility that comes to resemble reality. Possibility is posited as the arbitrary abstraction of the real, its sterile duplicate. In this sense, possibility comes to represent the past which always seeks to subordinate the future.

Following Bergson, Deleuze claims that the process of realization has to obey the rules of resemblance and limitation. As the rule of resemblance states, “the real is supposed to be the image of the possible that it realizes” (Deleuze 1991: 97). So what occurs here, is the effect of reversed imitation — it is not the real that still has to resemble the possible, but rather vice versa: “the possible that resembles the real, because it has been abstracted from the real once made, arbitrarily extracted from the real like a sterile double. Hence, we no longer understand anything either of the mechanism of difference or of mechanism of creation.” (Deleuze 1991: 98)

By operating with the conception of Bergson and Deleuze, Berardi purports to emancipate the future from the field of representable possibilities. “This book is about futurability, the multiplicity of immanent possible futures: becoming other which is already inscribed in the present. But if we assume that the future is necessarily inscribed in the present constitution of the world, we attribute a teleological meaning to the immanence, and inscription is turned into prescription.” (Berardi 2017: 15) In other words, the images of possibilities (representations) acquire a shape of a *necessary goal*. Such a position would claim that in representing the future — and utopian thinking is precisely such a procedure — we are simultaneously encoding the trajectory of its development, or differently put, we impose a futural normative schema, like some beforehand issued prescription.

And even though Berardi mentions the term of differentiation conceptualized by Deleuze (Berardi 2017: 10), the articulation of his philosophical position remains unclear to the end and thus problematic. “As the future is not prescribed, and the succession of now and tomorrow is not monolithic or determined, our task consists in distinguishing the layers of futurability that lie in the texture of the present reality and in the present consciousness. Futurability can be traced in terms of absolute necessity, relative necessity or probability, tendency, impossibility and possibility.” (Berardi 2017:

18) Hence, to think in terms of futurability, means activating the range of the modalities of possibilities — a certain exercise in imagination primarily — that rejects the monolithic status of possibilitization. If the multiplicity of possibilities is available to futurability, then perhaps a more radical question would be to what extent can these possibilities be representable, or in a wider sense — determined.

“Futures are inscribed in the present as immanent possibilities, not as necessary developments of a code. Futurability refers to the multidimensionality of the future: in the present a plurality of futures is inscribed. Consciousness is one of the deciding factors in the selection between these possibilities, and consciousness is continuously changing in the flow of changing social composition.” (Berardi 2017: 20) Berardi’s offered (political as well) proposal to extract and actualize the unactualized levels of futurability, purports to turn back to the multiple and subdue the faith in the past.

But can a teleology that operates with determined future possibilities be moved only by instrumentalizing competing representations? Otherwise put, what kind of challenge do other possibilities constitute to the consciousness that seeks to encounter (i.e. imagine) absolutely undetermined possibilities. Does this mean that the alternative futures remain given in the futurability? Are we speaking of a lower stage determination, which — in not raising itself to the level of actuality — nevertheless functions as representable yet hidden structure? And what, after all, does it mean to represent something that is not given? Can the invisible futurabilities gain the shape of an image?

Berardi pluralizes the future by emphasizing the importance of multiplicity. However, the problem of givenness is not sufficiently discussed in his thought. Perhaps, the fact that possibilities are not prescribed still mean that we maintain openness in our approach to them? Or, on the contrary, in ever drawing closer to the future, we should take another step, not only to suspend our faith in the past, but also change the tactics of our approach to the future itself.

4. Futurity and *voir venir*

Catherine Malabou is famous for developing her signature philosophical concept — plasticity — which she draws from her reading of Hegel and which, affected by her search of fantastic in Heidegger, has been constantly expanded and re-contextualized. On many occasions, Malabou described plasticity as

a famous combination of triple meaning, which designates both an ability to receive, to give and to destroy form. It is precisely in the context of the problem of temporality and determination that Malabou's conception of plasticity as *voir venir* becomes so important.

Jean-Paul Martinon proposes to understand *voir venir* as the development of the concept of the concept *futurity* (*à-avenir*) which was elaborated in the writings of Jacques Derrida. "There is a crucial difference in French between *à-venir* [...] and *voir venir*. The first term refers not to the usual temporal moment of the future, but to the unhinging of space (and) time. The latter term, Malabou's other word for plasticity, *voir venir*, is the formation of this unhinging; it represents the shape of what is coming, as it becomes an event. In other words, it represents the formation of the future itself [*l'avenir*], what can be seen as coming or what can be seen turning into an event." (Martinon 2007: 41)

The term 'unhinging' clearly refers to a notorious formula found in Hamlet's speech at the end of the first act: "The time is out of joint" (Shakespeare 1998: 49). In Shakespeare's words, this expression refers to a specific temporality described in the play — which, as we are very well-aware, is full of horrific and lamentable events. However, in the *Specters of Marx*, Derrida interpreted the temporal meaning of the line as the reference to conditions of possibility for the phantom to appear, i.e. Hamlet defines the very condition of spectral occurrence: time is no longer a unifying synthesis, it gets disjointed from its usual trajectory as if it had several parallel flows.

Derrida emphasises that time is interrupted not by a delay and postponement but by coercion "here-now" which occurs without presence — time becomes disarticulated, removed, displaced from its natural ground. *Dans l'incoercible différence déferle l'ici-maintenant* (Derrida 1994: 60) — here and now it breaks through an uncontrollable *différance*. And this is the true meaning of *différance*. It signifies an absolute singularity, a moment of event where time is coerced — and it is not a lag, or an ever prevailing present, but a singularity that is exclusive through its difference (*singulière parce que différante*); it is inevitably related to that which befalls — i.e., the future that arrives in that unmistakable moment (*ibid*).

The time is out of joint means not a cyclic repetition but a convergence of all phases, which is otherwise impossible in a normal flow — it is a vertical time which, for a brief moment, expands itself into a horizontal involute of spectrum. And it seems that Derrida's intention is to incorporate the singularity into the capacity to apprehend time, without reducing it to a simple image,

without any hope of wholeness, but rather by accepting the very (im)possibility of designating power that might intrude at any moment. We can see the multiplicity of time only when singularity is taken seriously in consideration.

As it was noticed by Derrida himself, the temporal dimension that bears singularity plays a crucial role in Malabou's proposal as well as constantly provokes its evolution: "[P]lasticity is not a secondary concept, another concept which, conjoined with the expression 'to see (what is) coming,' would form a hermeneutical couple in *The Future of Hegel*. It is the same concept in its differentiating and determinating process. Because of its own dialectical self-contradiction and mobility, 'to see (what is) coming' is itself a plastic concept, it allows us to see coming plasticity itself." (Derrida 2005: iix)

However, Malabou brings the concept of futurity to its radical and, I would suggest, imaginary moment. By using *voir venir* interchangeably with her famous term of plasticity, Malabou intends to describe the process of entering into what shall soon become an event. Unhinged time is the time of the event, a supervening time that offers a future without even a trace of the present. This is precisely the meaning of *voir venir* — a futurity that is not determined by the possibilities of the present, conveying potentiality to that which was not given and cannot be reduced to presence. Hence, plasticity, in terms of temporality, has this particular dimension of futurity, as she describes it as "the formation of the future itself" (Malabou 2005: 12). Most importantly, future occurs namely at the intersection between substance and the accidental, both as what evolves out of given situation, as well as what shatters its coordinates. "Following this line of thought we understand the 'future' in the philosophy of Hegel as the relation which subjectivity maintains with the accidental." (*ibid*)

However, what does it mean to see not only so-called natural continuation — the possibilities that are coded and identified and, consequently, actualized, as they evolve from the presence — but, at the same time, what is not given and pre-conceived — the intrusion of undetermined transformation that is not logically attributed as being the part of presence? To my understanding, *to see something/somewhat coming*, among other things, means also the activation of the 'imagination of event', or even eventualization of imagination itself, the process that frees us from the schemes of predefined temporality. If, as we saw in Heidegger's interpretation of Kant, primordial temporality provokes the synthesis of unifying imagination, in her interpretation of Hegel's philosophy, Malabou sketches out the modality of imagination that emancipates itself from one image of time.

To re-imagine time in terms of plasticity is to expect the accidental to intrude, to see it coming in terms of not articulated and pre-determined possibilities. Hence, paradoxically, imagination, in this sense, assumes a fundamental plasticity — it determines not the fields of possibilities, but rather the process of entering into indeterminacy: it is the determination of indeterminacy that does not rely on satisfying answers. It is the imagination that sees its inability to see the event in advance; yet, it maintains the power ‘to see it coming’, the awareness of the accidental that is not given, but always possible.

As Malabou puts it, “‘Voir venir’ in French means to wait, while, as is prudent, observing how events are developing. But it also suggests that other people’s intentions and plans must be probed and guessed at. It is an expression that can thus refer at one and the same time to the state of ‘being sure of what is coming’ (*être sûr de ce qui vient*) and of ‘not knowing what is coming’ (*ne pas savoir ce qui va venir*). It is on this account that the ‘voir venir,’ ‘to see (what is) coming’, can represent that interplay, within Hegelian philosophy, of teleological necessity and surprise.” (Malabou 2005: 13)

Thus it could be argued that *voir venir* is the formation of this out-of-jointness; it expresses the form of what is yet to come before it becomes an event proper: “the foundation of the dialectical process is in fact a movement, the movement of self-determination. Its energy flows from the contradictory tension between particular determinacy as it is held and preserved, and the dissolution of everything determinate in the universal.” (Malabou 2005: 12) This means — to accept the event as a challenge of formation in the act, to meet head-on what is indeterminable without a sound determination. “In other words, it represents the formation of the future itself [*l’avenir*], what can be *seen* as coming or what can be seen as turning into an event. The formation of this movement is ‘plastic.’” (Martinon 2007: 41)

According to Malabou, “to understand the future otherwise than in the ordinary immediate sense of ‘a moment of time’ requires by the same token an opening-out of the meaning of time: an extension made possible by the very plasticity of temporality itself” (Malabou 2005: 12). *Voir venir* is the determination of the moment. That is, since it is engaged to become involved, imagination — which gives form to the event — prepares to receive it. In this sort of imagination what is being prepared to be received is essentially accidental. “There is never any possibility to actually perceive or represent the shape of *voir venir* as if it was an already constituted event; it can only manifest itself in its momentariness.” (Martinon 2007: 41)

Conclusion

If a utopian fantasy produces the unity of island by transforming the contradictions into the image of representation, the imagination of the futurability and *voir venir* always operates at the limit of the possible or even within the realm of impossible. This is the imagination that does not confide in the capacity to grasp the future as wholeness, neither at transcendental, nor at the level of concrete representations. Therefore, futurability and *voir venir* are two strategies to meet the future that attempt to breakout from the determining and in this sense utopian image of the future.

Yet whereas the first seeks to obtain the future possibilities that are already existing but not representable in the present, the second functions as an imaginary meeting of the future which problematizes the image of the time itself. If futurability operates with the imagination in search of different possibilities, then *voir venir* is the imagination for which the temporality itself appears as a moment of ultimate possibility, beyond all given possibilities. This is why the procedure of fabrication of ‘unhinging’ becomes crucial: to imagine future means to resist the schematism of time that is pre-conceived at the transcendental manner. *Voir venir* is the imagination that fights with time for its own freedom — and unleashes itself of embedded schemes.

As it was mentioned above, in Malabou’s interpretation, plasticity describes the relation between substance and accidents and is to be understood no less than the very formation of futurity (*à-avenir*) in the making. In this sense, *voir venir* can be understood as a special type of the act of determination or a radical form of imagination — a motor schema which re-schematizes its own schemes — and expresses the relation between the subject and the unforeseeable (what is not predicated) as the unique moment or a specific mode of temporality.

The imagination as *voir venir* is precisely the process of seeing how the time is dislocated and disarticulated, the imaginary ‘seeing of futurity’ — that is to intervene beyond one image of future. As event is forming, the eventualizing imagination engages in the process of the time that is brought out of joint. This is the imagination that enacts the triple meaning of plasticity: it gives form by receiving and as well by expecting the accidental interruption.

References

- Berardi, B., 2017, *Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility*, Verso Books.
- Bergson, H., 2004, *Matter and Memory*, Mineola, New York, Dover Publications; English translation by N. M. Paul and W. S. Palmer.
- Derrida, J., 1994, *Spectres of Marx*, New York, Routledge; English translation by P. Kamuf.
- Derrida, J., 2005, “Preface”, in: Malabou, C., *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, London and New York, Routledge; English translation by L. During.
- Deleuze, G., 1991, *Bergsonism*, New York, Zone Books; English translation by H. Tomlinson.
- Deleuze, G., 2004, *Desert Islands and Other Texts, 1953–1974*. ed. David Lapoujade, Los Angeles, New York, Semiotext(e); English translation by Mike Taormina.
- Heidegger, M., 1997, *Kant and The Problem of Metaphysics*, Bloomington, Indiana University Press; English translation by Richard Taft.
- Martinon, J.–P., 2007, *On Futurity. Malabou, Nancy and Derrida*, New York, Palgrave Macmillan.
- Malabou, C., 2005, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, London and New York, Routledge; English translation by Lisabeth During.
- More, Th., 2005, *Utopia. Webster’s German Thesaurus Edition*, San Diego, ICON Classics.
- Shakespeare, W., 1998, *Hamlet, Prince of Denmark*, St. Paul, Minnesota, EMC/Paradigm.

KRISTUPAS SABOLIUS

Vilnius University, MIT; kristupas.sabolius@fsf.vu.lt.

RETHINKING HUMAN: TRANSCENDENTAL IDEALISM TECHNOLOGIZED⁽¹⁾

Abstract

In this paper the relationship between human and machine is conceptualized by reading Quentin Meillassoux, Bernard Stiegler and Catherine Malabou. The paper traces their debt to Kantian transcendentalism and exposes their differences in treating the relationship between subject and its surroundings. While Meillassoux's non-correlational subject is showcased to be problematic due to his unclear concept of mathematical mediation, Stiegler and Malabou's takes on epigenesis are proved to be more fruitful, yet different in relation to the idea of materiality, approaches in conceptualizing the human-machine relationship and its future creative potential.

Keywords: Malabou, Meillassoux, Stiegler, Technology, Transcendentalism.

Since 1980 there has been numerous theoretical and practical movements claiming that artificial intelligence is about to take over humanity⁽²⁾. French epistemologist Dominique Lecourt has named this generation of thinkers biocatastrophists who share one goal among themselves — to surpass the limits of the being in the world by rethinking or even overcoming human as such

(1). This article is part of the European research project “The Future of Humanity: New Scenarios of Imagination” (Vilnius University). This project has received funding from the European Social Fund (project no. 09.3.3-LMT-K-712-01-0078) under a grant agreement with the Research Council of Lithuania (LMTLT).

(2). See the most recent discourses on the ways in which technological advancement can lead to humans transcending themselves as a race: Kurzweil (2005) and Kaku (2011).

(Lecourt 2011). This would be Alain Turing’s dream come true: a machine, once created relying on human intellect as an example, gains its autonomy and overcomes its own creator. Marvin Minsky, who led MIT’s program of artificial intelligence in the technologically oriented 80’s, perfectly sums up such belief in claiming human brain to be based on machine-like function which requires a special approach.

[W]e do know their [brain centers’] construction is based on information that is contained in tens of thousands of inherited genes, so that each brain-part works in a way that depends on a somewhat different set of laws. Once we recognize that our brains contain such complicated machinery, this suggests that we need to do the opposite of what those physicists did: instead of searching for simple explanations, we need to find more complicated ways to explain our most familiar mental events (Minsky 2006: 2).

According to Minsky, we have the potential to create intelligent machines only because we are machines ourselves. Minsky and other theoretical and practical endeavors that followed share the same underlying belief that the appearance of artificial intelligence constitutes a crucial turn in human evolution. The question remains, whether a turn in the road leads to completely abandoning the path. Although rather successfully realized today in such forms as algorithmic structures governing our choices (Youtube, Facebook, Amazon, Netflix, etc.), the idea of human-machine symbiosis requires a conceptual reconstruction, in order to be able to understand the challenges it poses today and might pose tomorrow. In this paper, we will reconstruct Bernard Stiegler, Quentin Meillassoux and Catherine Malabou’s notions of subject which all bifurcate between technicity and transcendental subjectivity in order to test their effectiveness to conceptualize the challenges posed by the idea of human-machine symbiosis.

1. Homo Sapiens or Homo Machina?

It is safe to say that for Descartes, ego that is capable of cognitive function, has nothing to do with a machine. Such faith falls only on animals, whereas human soul, based on the relationship between thinking and existing as well as supported by good and fair God, is granted a special place in the hierarchy of beings. In his *Discourse on the Method*, Descartes states that “were there such

machines exactly resembling organs and outward form of an ape or any other irrational animal, we could have no means of knowing that they were in any respect of a different nature from these animals” (Descartes 2012: 43–44). It is important to note that human’s exceptionality according to Descartes is prescribed on a functional basis: *ego cogito* is a purely functional description of a being, in other words, I am who I am because I do a certain thing — I think. This seems to be enough for Descartes to eliminate human beings from the realm of machines which are viewed as lacking the performative function of thought.

In Kant, thinking is divided into different types (intellect, reason, imagination) and undergoes a shift from a function to a capacity as a faculty of consciousness. Take, for instance, Kant’s description of synthetic propositions, which are defined in purely processual if not performative vocabulary:

They contain merely the rule, by which we are to seek in the world of perception or experience the synthetical unity of that which cannot be intuited a priori. But they are incompetent to present any of the conceptions which appear in them in an a priori intuition; these can be given only a posteriori, in experience, which, however, is itself possible only through these synthetical principles. (Kant 1998: 320)

By stressing the potential of thought rather than its actual activity, Kant deprives the thought of ontological leverage and it becomes no longer responsible for granting being to the thinker. By dividing thought into intellect, mind, and imagination and showcasing them as a priori tools for knowledge and cognition, Kant acts like a clock master who is capable of dismantling *ego* in order to demonstrate its structure as a temporal synthesizing mechanism. In this sense, Kant’s human can be described as a machine, yet it is neither synthetically produced, nor completely organic. In a way, Kant’s human is an ideal machine since the tools at its disposition are always prior to experience, that is, they are transcendental. As soon as transcendentalism is introduced, human is marked with something *other* — an inexperienced and unthought element which is yet essential for any and every human being.

The *other* of transcendental *ego* is well captured by Kant’s critics and interpreters who see Kantian humanism, based on a priori, universal, and unchanging structures of thought, as a problematic idea⁽³⁾. Almost a century

(3). The critique towards Kantian universalism is best exemplified by Judith Butler and Seyla Benhabib’s lasting discussion. Butler chooses to reconceptualize the idea of the self by claiming that at the heart of the self there is not the spontaneity or freedom Kant described but the effects of psychic loss

ago, Horkheimer and Adorno showcased how the principle of schematism is being exploited by the cultural industry which has turned Kantian mechanism of knowledge into a principle of oppressing creative power and freedom of will through the cultural changes and technological advancement. As famously stated by Horkheimer and Adorno, “The active contribution which Kantian schematism still expected of subjects — that they should, from the first, relate sensuous multiplicity to fundamental concepts — is denied to the subject by industry. It purveys schematism as its first service to the customer.” (Horkheimer and Adorno 2002: 98). In 2017, Google’s artificial intelligence Deepmind beat world’s go champion proving that computational machines are finally capable of competing with human even in the realm previously secured only for *homo sapiens*, that is, in situations where creativity and spontaneity are essential when making decisions. Is this enough to suppose that transcendental subject can be produced synthetically and if so, what would be its limits of cognition? And more importantly, what such cases say about the limits of *homo sapiens* as a possible creator of other transcendental subjects? Finally, what is left for philosophy after Kant’s distinction between phenomena and noumena which shut the door to the realm of metaphysics, leaving ontology with the sole task of drafting the shadowy zones on the map of the real?

2. The (Im)Possibility of a Non–Correlationist Subject

The possibility of transcending the limits of transcendental subject is shared not only by biocatastrophists described by Lecourt but also by speculative realists (Quentin Meillassoux, Graham Harman, Ray Brassier, Iain Hamilton Grant) who, despite taking very distinctive paths of philosophical thought, all share the same question of how to grant consciousness an access to the real which would not be based on the correlational principle. In the same way as biocatastrophists, speculative realists are facing the need of rethinking the notion of consciousness in such a way that would allow a foreign element into it and thus would open the doors leading from the solipsistic room. One of the so-called founders of speculative realism⁽⁴⁾ Meillassoux claims that there are

and pain (Butler 1997: 22). Benhabib’s critique towards Kant is based mainly on the fact that universalist moral theories rely on a self which is mainly defined by rationality and therefore erase any human difference whatsoever (Benhabib 1992: 50, 161).

(4). Although it would be more accurate to call Meillassoux a speculative materialist, as has been done by Anna Longo, commenting his 2012 Berlin talk where Meillassoux stresses that besides being speculative he also strives at eliminating any subjectalism from philosophical thought (Longo 2014: 34).

objects in the real which do not correlate with the consciousness that tries to grasp them. One example of such objects is arche–fossils.

I will call ‘arche–fossil’ or ‘fossil–matter’ not just materials indicating the traces of past life, according to the familiar sense of the term ‘fossil’, but materials indicating the existence of ancestral reality or event; one that is anterior to terrestrial life. An arche–fossil thus designates the material support on the basis of which the experiments that yield estimates of ancestral phenomena proceed — for example, an isotope whose rate of radioactive decay we know, or the luminous emission of a star that informs us as to the date of its formation. (Meillassoux 2008: 25)

Meillassoux presupposes that such an object should be problematic when faced by correlationist philosophers who rely on an assumption that consciousness and reality (thinking and being) are always interdependent (Meillassoux 2008: 26). Whereas Meillassoux’s subject is faced with the elements of the real which are radically foreign to him, and the only way to grasp them without falling back to correlational relation is for Meillassoux mathematical rationality.

Before continuing with Meillassoux’s notion of mathematics, one needs to shortly discuss the limitations Meillassoux’s anti–Kantian position might have. Even though Meillassoux’s notion of *cogito* is not defined solely by metaphysics of representation and can be a meeting point not only for the correlation between subject and object but also for the relationship between thought and being, the investigation of consciousness is not the main preoccupation of the philosopher. According to him, one should strive for a subject that would escape both solipsism and the principle of *cogitamus* towards a more objective knowledge (Meillassoux 2008: 87). Yet there is a valid reason to doubt whether by disposing of the presupposition it is transcendental subject who is both the recipient and the generator of phenomena, it is still possible to discuss a thing in itself as something different from the thing for us. According to Malabou, Meillassoux’s “The ‘in–itself’ which must be ‘grasped’ is therefore not Kant’s in–itself, since that, by definition, cannot exist without us.” (Malabou 2016: 143). She soon adds that in order to speak of an absolute which is unconditioned one would have to work within the frame of transcendental philosophy. Finally, Malabou concludes that Meillassoux’s “in–itself ceases to be the other side of finitude, and becomes instead pure separation” (Malabou 2016: 143). Although it is hard to disagree with Malabou’s remark on Meillassoux’s vocabulary being still very much Kantian, it must be also noted

that Meillassoux's discourse has a stronger interest and trust in mathematics, which, for Kant, had still to be founded before moving onto anything else. By founding subject's capacity to think an independent object on mathematical science, Meillassoux, instead of deepening the distinction between interior and exterior, puts it under question entirely. But at what cost is this done?

Meillassoux understands mathematics as a non-mediated access to the real, claiming it to be the only way to form propositions on ancestral reality.

The thesis we are defending is therefore twofold: on the one hand, we acknowledge that the sensible only exists as a subject's relation to the world; but on the other hand, we maintain that the mathematizable properties of the object are exempt from the constraint of such a relation, and that they are effectively in the object in the way in which I conceive them, whether I am in relation with this object or not. (Meillassoux 2008: 13).

Yet the question remains if mathematics is free from any correlation. Meillassoux's discourse is very scarce regarding the premises he is basing his thought on mathematics. The claim that science uses mathematical expression as a non-subjective way of expression does not account in and for itself for the genesis or philosophical analysis of the origin of mathematics. For instance, Stiegler, who is supporting Derrida's reading of Husserl's *Origin of Geometry* as proving the necessary connection between recording and constituting, stresses the possibility of every recording's message to be shared between a few people: "The writer is affected in writing, encountering and reflecting on the writerly self. This auto-affect — which, since it unfolds through its own outside, is not one — it can be disseminated to and reactivated for all readers." (Stiegler 2009: 37). Despite both treating mathematics as composed of a dual structure, that is, being material-technical and ideal at the same time, Meillassoux and Stiegler explain the ideality of mathematics in a completely different way. Meillassoux's project is based on an idea that mathematical discourse is objective in the sense that it gives us access to objects despite of our thought process on them. This means that a numerical expression of the time in which an atom splits used in measuring the age of a certain stone, does not change in regards of our thought about it; moreover, it would not only remain the same even if the humanity disappeared from the Earth but would be the same even if no thinking or living being ever existed. To sum up, Meillassoux's project weakens the link between mathematical rationality and human consciousness, and as a result mathematics is transferred to the

(onto)logical real. Differently from Meillassoux, Stiegler bases his notion of mathematics not only on technicity but also on imagination, instead of relying on pure rationality.

Inspired by Heidegger, Stiegler claims that rational understanding as a “(re) constitution of knowledge is possible only because there is originary knowledge, ‘mathematical’ in the ancient sense” (Stiegler 2009: 134) and therefore one could not say that for Stiegler mathematical knowledge “in the ancient”, or more primary, sense is just a simple act of intellect. In this regard, Stiegler and Meillassoux seem to be on the same page, yet Stiegler, instead of dehumanizing the ideality of mathematics, rather contrasts the activity of transcendental imagination with the activity of reason. For Stiegler, imagination is the prior member in the dyad. Such an interpretation of Stiegler’s project can be proposed after reconstructing his line of thought when he rethinks Kant, Heidegger, and Derrida. This is done in three steps:

- For the knowledge to be transmissible, it must be recognized as *already there* which requires not only a passive participation in receiving the knowledge but also an active participation in re-actualizing it.
- After transcendental analytics is replaced with existential analytics, all knowledge is seen as working on the level of projection and becomes knowledge-towards-death.
- After existential analytics is replaced with grammatological deconstruction, the relation between knowledge-towards-death and writing is stressed and showcased as functioning on the level of becoming-dead.

To sum up, for Stiegler, all knowledge, mathematical included, is technics precisely because it always contains something irreducible, something that, in Derridean terms, acts as a trace, *différance*. Meillassoux, on the other hand, even when writing on the mathematization of the world as a Galilean revolution, almost does not touch the question of technics. Stiegler, on his part, showcases that “There is no “reason” nor “idea” without *organon*: *eidōs* and *lógos* are always already techno-logies. This *technologos* is the *hupokeimenon* (the ground) of ideality and of science in general — and more profoundly, of time as such.” (Stiegler 2009: 42). Since Stiegler views mathematics as one of the appearances of technicity, it is never viewed by him as an ultimate, immediate relation to the real, whereas for Meillassoux, the objectivity and immediacy of mathematics remains unquestionable precisely because the very nature of mathematics is unquestioned by him.

In a way, both Stiegler and Meillassoux rethink Kantian apriorism yet they radicalize it in different directions. Stiegler chooses to immanentize Kantian apriorism while Meillassoux's project is based on a presumption of a time which is more fundamental than the temporality of consciousness. Stiegler's notion of *epiphilogenesis* correlates with Kantian transcendentalism. Epiphilogenesis is derivative from epigenesis which is described by Kant as a principle, according to which "concepts of objects in general lie at the ground of all experiential cognition as *a priori* conditions; consequently the objective validity of the categories, as *a priori*, concepts, rests on the fact that through them alone is experience possible" (Kant 1998: 224). Therefore, the notion of epigenesis is comprised of two aspects: 1) *genesis* means the investigation of where something comes from by trying to grasp the beginning of the said something; 2) the prefix *epi-* marks a level above something, meaning, that the beginning in search resides on a different level than the processes that have already begun. Stiegler's project is aimed at modifying the notion of epigenesis into the notion of epiphilogenesis by expanding the former with the technical element. By combining Heidegger's being in the world and Derrida's arche-trace, Stiegler's notion of technics proves that any experience is made possible not by pure a priori forms but by worldly beings leaving traces, such as language, mathematics, time measurement, etc.

3. Can a Machine Be Spontaneous?

Let us now return to Minsky's image of machine-flesh and as what philosophy has to comment on it. *Automaton* in ancient Greek means "acting on one's own will". While Homer uses this word to describe automatic doors that open themselves, it quickly enters wider use as describing non-electronic moving machines, especially those whose movements resemble human or animal. A cuckoo clock is a perfect example of such a machine. The tension and interplay between automaton's passivity and activity, determinism and spontaneity are crucial for the purpose of our research. If automaton works on its own, it means that it is at least partially autonomous. But does that also mean it can be spontaneous? Can spontaneity be programmed into a machine?

Umberto Eco's response would probably be negative, based on his definition of a natural language. According to him, "natural languages do not live on syntax and semantics alone. They also have a *pragmatic* aspect, which concerns rules of usage in different contexts, situations or circumstances; one can

also use language for rhetorical purposes, so that words can acquire multiple senses — as happens with metaphors.” (Eco 1995: 23). Based on that, if an artificial intelligence is incapable of creating metaphors, it is precisely because a metaphor always contains a leap from one notion to another. Similar leap is made in a successful joke. Maybe that is why we still have not encountered an artificial intelligence machine that would be good at cracking jokes, and the ones that do attempt at doing so, showcase a rather unusual sense of humor and are still relying on internet as a database for computation. Judging from what has been previously said, spontaneity appears to be a human, all too human, quality at least up to nowadays. But for how long?

Lithuanian visual artist duo Pakui Hardware notice that contemporary robotics is more and more keen on relying on life forms other than human when designing the anatomy of robots such as dogs and octopuses since the human-like ones prove to be the clumsiest ones (Pakui Hardware 2017). In their 2017 Paris talk, the duo raised a question regarding human body: how, if at all, our often too slow and limited body can be of any use in the realm of posthumanism? Is there any value to it? (*ibid*). This is where Catherine Malabou’s notion of technicity proves to be very illuminating. Differently from Meillassoux and from Stiegler, Malabou pays a lot of attention not to the question on materiality of technics but to its plasticity. For Malabou, plasticity “describes the nature of that which is ‘plastic’, being at once capable of receiving and giving form” (Malabou 2005: 8). She later adds that “The plasticity of the word itself draws it to extremes, both to those concrete shapes in which form is crystallized (sculpture) and to the annihilation of all form (the bomb).” (Malabou 2005: 9). Therefore, if we speak of a plastic individual, it must be able to synthesize its mode of being and to transform the essence of its species through accidents turned into habits. “Effected by habit, the singularity of the ‘plastic individual’ becomes an *essence a posteriori*.” (Malabou 2005: 74). The philosophical response to the metamorphoses discussed above can be at least threefold. One can claim, as Bergson and others did, that intellect is not the same as soul. One can also take the stance similar to transhumanists and hope for the artificial intelligence to overcome and destroy the human intelligence in the future. Finally, one can attempt at forming a position which would not be normative and would refuse to evaluate the moral or political consequences of the so-called techno-human evolution. In a postscript to the English translation of her latest book, Malabou stresses the importance of working on the edge between human and artificial brain:

By emphasizing the resemblance between human brains and artificial brains (and thereby that they will naturally be in competition), the ones calling the shots — who are human, I repeat, not machines — paradoxically and intentionally mask the fact that this resemblance is in fact a difference, a difference that, rather than compromising the future, would allow us to see it, if only it were presented as such. (Malabou 2019: 154–155).

What is crucial in Malabou's discourse is that she still relies on Kant's theory of cognition, contrary to Meillassoux who completely reverses his predecessor's thought and differently from Stiegler who performs a deconstruction of it. Malabou notes that when Kant speaks about the power of formation, he makes sure to warn against reducing it to a simple mechanical force. Such reduction can be prevented first and foremost because the power of formation does not rely on a necessary cause. As stated by Malabou, "this force that is capable of everything is a force without reason. A mad mechanism. An uncontrolled automaton." (Malabou 2016: 63). Interestingly enough, Kant describes the main goal of mechanical force in the following way: to control and limit the power of formation in order to prevent it from turning into an uncontrollable force. From that Malabou concludes that life borrows from mechanism in order not to become mechanical itself (Malabou 2016: 63).

4. Transcendentalism Reimagined

While synthesis of time, space, and experience is considered by Kant as a core of transcendental subject, Meillassoux performs a shift in the notion of synthesis by viewing it as a quality that describes subject. For him, synthesis is what makes transcendental subject what it is but does not exist outside of it. Nevertheless, it is questionable if even in Kant's philosophy synthesis is an activity prescribed only to subject. According to Malabou, Kant was first to show that synthesis is "a neutral event, anonymous, authorless" (Malabou 2016: 132). Here a distinction between subjective and natural synthesis would be useful, and it can be drawn using Malabou's terminology, that is, applying the notions of correlation and articulation. In Malabou's system, articulation is something that binds and keeps together different moments of time, while correlation is understood as something that connects subject to time. Even though both syntheses are intertwined, they are not the same thing, and this is why Malabou is capable of criticizing Meillassoux's attack

against Kantian correlationism. According to her, Meillassoux's critique of correlationism is only valid for subjective synthesis, while the natural, the neutral articulation of time remains untouched by it. In conclusion, if one accepts the existence of both personal and impersonal syntheses, it becomes hardly possible to maintain a view that dating something is a purely mathematical act, even if one understands mathematics like Meillassoux does — as a non-correlational way to face the real.

The already problematized notion of epigenesis in Malabou's thinking is explained relying more on its biological use. According to Malabou, epigenesis as morphological transformation of the brain under the influence of outer forces should be understood as sensible representation of articulation (Malabou 2016: 134). Therefore, the investigation of epigenesis should grant understanding not only on what predispositions the cognitive mind has, but also the genesis and evolution of the very one who is performing the act of cognition. For Malabou, transcendentalism is not something that is given beforehand but rather as a morphological creativity which, by inventing categories, changes the very inventor — the subject — itself. As showcased by Malabou, the very fact that epigenesis is contingent, means the world to be contingent as well. If we follow her reasoning, the self-forming and transforming brain is not, strictly speaking, as subject in the same way as the world should not be viewed as an object.

Various philosophical attempts at rethinking the notion of epigenesis prove the shift from epistemology to ontology: instead of being preoccupied with only brain or transcendental subject, philosophers are more and more keen on raising the question of what is real. The gradual dismissing of the distinction between subject and object in contemporary thought has a more radical character than the similar attempt in phenomenology, which seems to replace ontologically charged notions of subject and object with more cognition-oriented notions of the perceiver and the perceived. What Malabou's project has proved is the possibility of viewing the world as being as adaptive, as the brain is.

It is worth noting, that Stiegler's reactualization of Kantian epigenesis arrives at completely different results than Malabou's project. The reason for such a different result is that Stiegler stresses more the technical aspect of epigenesis. Even though both Stiegler and Malabou's epigenesis is subjected to evolution and includes a posteriori factors, Stiegler's notion of epiphilogenesis does not exercise the same level of materiality as Malabou's does. Therefore, the two philosophers view the relationship between con-

sciousness and the real in a completely different manner. For Stiegler, the glue that ensures the interaction between technics and consciousness is temporality that is shared by both and that results in rhythmic structures that can reverberate with each other. Whereas for Malabou, materiality is first and foremost related to a body and is factual. From the very beginning of her project, Malabou continues to develop a discourse on an actant who is undergoing a constant evolution and is constantly transforming itself. The question, whether such an actant is human brain, the whole ecosystem or an amoeba, is of a secondary importance. As a result, there is no space in Malabou's thought for a schism between cognition and reality, since cognition is seen as a part of reality while consciousness itself is viewed as a product of material transformation.

Self-organization through transformation becomes the main driving force of the real. Yet the question remains, if there must be tension for the moving as such. It appears that such tension resides in the notion of plasticity which comprises the capacity to transform, to be transformed and to explode. In other words, plasticity conjoins the capacity to annihilate and to be annihilated. One could be tempted to make a parallel between Malabou's plasticity and Bergson's creative evolution. Yet the main difference between them is that Malabou, unlike Bergson, does not eliminate from the creative process negation and annihilation. Moreover, for her, annihilation is ultimately creative since transformation without annihilation is not possible. Negativity appears to be where the realm of *a priori* starts. According to Malabou, "There is an epigenesis of reason because the *a priori* has no meaning. Rationality engenders itself — invents its forms — out of this necessary lack." (Malabou 2016: 98). Malabou's discourse creates a precedent of discussing possibility without probability; instead, one can start projecting a notion of possibility that acts through radical unexpectedness.

The triad of future, plasticity, and time in Malabou's thinking form an anticipational structure which she calls *voir venir* — to see what is coming. In the commentary for his disciple's book, Derrida stresses the ambiguity of *voir venir*: on the one hand, expectation implies seeing something, yet on the other hand, one can never know what will come. In Derrida's words, "'To see (what is) coming' means *at the same time* to anticipate and to let oneself be surprised, to bear *and, at the same time*, I mean precisely *at the same time, not to* bear the unexpected. In other words, the surprise *in* what is coming, the event *of* what is coming: the future" (Malabou 2005: ix). A similar blindness, or hesitation, is required when a robot is acting in a creative and creating way.

A similar blindness, or a foreign element, is necessary for subject to form. It is possible that a similar unknowing as being open for a radical novelty is what philosophy as theory needs. *Theoria*, as an insight into what is, in today's context might require a certain blindness.

References

- Benhabib, S., 1992, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge.
- Butler, J., 1997, *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*, Stanford, Stanford University Press.
- Descartes, R., 2012, *Discourse on the Method*, London, Duke Classics; English translation by J. Veitch.
- Eco, U., 1995, *The Search for the Perfect Language*, Oxford, Blackwell Publishers; English translation by J. Fentress.
- Horkheimer, M., and Adorno, T. W., 2002, *Dialectic of Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press; English translation by E. Jephcott.
- Kaku, M., 2011, *Physics of the Future: How Science Will Shape Human Destiny and Our Daily Lives by the Year 2100*, New York, Doubleday.
- Kant, I., 1998, *Critique of Pure Judgement*, Cambridge, Cambridge University Press; English translation by P. Guyer and A. W. Wood.
- Kurzweil, R., 2005, *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, New York, Viking.
- Lecourt, D., 2011, *Humain, posthumain. La technique et la vie*, Paris, P.U.F.
- Longo, A., 2014, "The Contingent Emergence of Thought", in Q. Meillasoux, *Time without Becoming*, Mimesis International, pp. 31–50.
- Malabou, C., 2005, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, London, New York, Routledge; English translation by L. During.
- Malabou, C., 2016, *Before Tomorrow. Epigenesis and Rationality*, Malden, Polity Press; English translation by C. Shread.
- Malabou, C., 2019, *Morphing Intelligence. From IQ Measurement to Artificial Brains*, New York, Columbia University Press; English translation by C. Shread.
- Meillasoux, Q., 2008, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, London, Continuum; English translation by R. Brassier.

- Minsky, M., 2006, *The Emotion Machine. Commonsense Thinking, Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind*, New York, Simon and Schuster.
- Pakui Hardware, 2017, *Hesitant Hand, The Programmed, The Spontaneous*. Lecture in Paris <<https://www.youtube.com/watch?v=EETBq1U2fw-M&t=489s>>.
- Stiegler, B., 2009, *Technics and Time, 2. Disorientation*, Stanford, Stanford University Press; English translation by S. Barker.

DAINA HABDANKAITĖ

Vilnius University, University of Turin; d.habdankaite@gmail.com.

LE TECNOLOGIE DIGITALI E I FUTURI PERDUTI FLUSSI DI DATI COME ARCHIVI

Abstract

My paper aims at underlining how the current use of digital technologies is generating an important transformation in the relationship between the past and the future. More specifically, the registration for eternity of our data, which we share on the social networks, determines the continue overlapping of the past on the present. In this way, it is impossible to tell apart the present from the past and this implies the slow cancellation of the future. Firstly, my paper, through the studies by Douglas Rushkoff and Mark Fisher, aims at describing the exorbitant amount of data and information which we accumulate on the social networks. Secondly, it aims at showing that the social networks have become the digital archives that shape in a new way the relationship between memories and oblivion. This digital relationship produces the social and the cultural conditions from which the users of the internet live now in the past and forget the future.

Keywords: Digital Archives, Future Shock, Memories, Oblivion, Present shock.

1. Introduzione. La scomparsa del futuro: Rushkoff e Fisher

Douglas Rushkoff, nell'introduzione del suo fortunato libro *Present shock. When Everything Happens Now* (2013), porta alla luce un elemento che differenzia sostanzialmente il XXI secolo dal secolo che lo ha preceduto. Il Novecento è stato prevalentemente segnato dal fenomeno culturale del futurismo e, in generale, dalla continua e rimarcata esigenza socio-politica di gettare lo sguardo innanzi a sé, di modo da capitalizzare le esperienze del passato in una

prospettiva futura, prospettiva che ha incluso insieme — caoticamente — ottimismo e distopia, nostalgia e speranza. Il Duemila, almeno nei suoi primi decenni, pare invece segnato dalla paralizzante patologia del *presentismo*, a causa soprattutto della diffusione intergenerazionale delle tecnologie digitali. “Nell’universo digitale — scrive Rushkoff — la nostra storia personale e la sua narrazione sono contenute nel nostro profilo sui social network: un’istantanea del momento attuale” (Rushkoff 2014: 86). L’abitudine, acquisita con l’uso decennale dei social network, a identificare la narrazione delle nostre esperienze biografiche con l’istantanea del momento attuale ci ha portato — secondo il teorico dei media americano — a paragonare e a confondere “differenti *scale* di tempo anziché differenti *tipi* di tempo” (*ibid.*). Aspetto che si traduce, complice il sistema di registrazione su cui si basano le tecnologie digitali, nella fusione all’interno dello stesso concetto di due differenti forme di tempo, quello *accumulato* e quello *che scorre*, da cui segue una problematica e irrisolta dialettica tra il presente e il passato. Questa irrisolta dialettica comporta, a sua volta, tanto l’attribuzione di un valore assoluto all’attimo fuggente, la cui veste coincide con il continuo aggiornamento dei profili social, quanto la parallela scomparsa del futuro, inghiottito dallo scorrere del tempo.

Quattro anni prima del testo di Rushkoff, Mark Fisher pubblica il suo capolavoro *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* (2009), il quale mette in relazione la mancanza di fiducia nel futuro con la particolare natura del capitalismo contemporaneo. Questo trae, infatti, sostanziosi vantaggi dai meccanismi temporali che caratterizzano l’uso delle tecnologie digitali. Fisher, in particolare, evidenzia come le tecnologie digitali determinino una vita sospesa tra un presente continuo e un passato che, emancipatosi dal controllo del presente, prende il posto che spetta al futuro. Da una parte, la cultura contemporanea privilegia soltanto il presente e l’immediato, aggiornando la realtà e le identità come se fossero un software: la rimozione del pensiero a lungo termine si intreccia, cioè, con una memoria formale — e non narrativa — basata sul costante aggiornamento di tecniche, abitudini e gesti (Fisher 2018: 116–117). Aspetto evidenziato anche da Byung-Chul Han quando paragona il diario di Facebook a una meccanica, fredda, morta enumerazione e addizione di eventi o di informazioni, che si accumulano senza sosta e senza anima (Han 2015). Dall’altra, la realtà e le identità assomigliano “alle infinite opzioni di un documento digitale, dove nessuna decisione è definitiva, le revisioni sono sempre possibili, e ogni attimo pregresso può essere richiamato in qualsiasi momento” (Fisher 2018: 110). In altre parole, abbiamo a che fare con un presente continuo e, al tempo stesso, con un passato che si

reitera autonomamente o che viene riesumato in continuazione, assumendo un carattere a dir poco *spettrale*. A mancare è così il futuro, esattamente come sostiene Rushkoff.

Partendo da queste premesse, il mio saggio intende evidenziare le ragioni del legame tra l'uso delle tecnologie digitali e la scomparsa del futuro. Dopo aver messo in luce la bulimia di dati accumulati online nel corso degli anni, si terrà conto della fusione che Rushkoff compie, all'interno dello stesso concetto, tra tempo accumulato e tempo che scorre per evidenziare il legame tra lo sviluppo delle tecnologie digitali e i cosiddetti “futuri perduti”, ponendo — al tempo stesso — particolare attenzione al rapporto dialettico tra il passato e il presente: il passato, costituendosi come mondo a sé stante, si emancipa infatti dal controllo del presente, sovrapponendosi ad esso. L'obiettivo ultimo è fornire semplicemente il quadro teorico all'interno di cui la progressiva innovazione degli strumenti digitali si accompagna a una graduale scomparsa degli scenari futuri.

2. L'epoca delle passioni condivise. Un'indigestione di dati

L'abitudine a identificare la narrazione delle esperienze biografiche con l'istantanea del momento attuale, dunque ad aggiornare la realtà e le identità come se fossero un software, è la conseguenza prima del numero esorbitante di dati e di tracce esistenziali che registriamo, condividiamo e conserviamo — senza sosta alcuna — in tutti i luoghi del web.

Quattro milioni e mezzo sono le ricerche digitate in un solo minuto nel 2019 su Google, per un totale di sei miliardi e mezzo al giorno⁽¹⁾. “Ogni dodici mesi — scrive Kevin Kelly due anni prima, nel 2017 — produciamo 8 milioni di nuove canzoni, 2 milioni di nuovi libri, 16.000 nuovi film, 30 miliardi di messaggi sui blog, 182 miliardi di tweet, 400.000 nuovi prodotti. Oggi, con uno sforzo minimo, poco più di uno scatto di polso, una persona comune può accedere alla grande ‘Biblioteca del Tutto’” (Kelly 2017: 169). Lo scrittore americano, cofondatore della rivista *Wired*, aggiunge alle statistiche riportate anche che “il numero totale di pagine Web, comprese quelle create dinamicamente su richiesta, supera i 60.000 miliardi, circa 10.000 pagine per individuo; e la tota-

(1). Tutti i dati relativi al numero di condivisioni, che hanno luogo ogni sessanta secondi nei diversi social network, sono tratti dall'infografica che riassume la ricerca condotta, nel 2019, da Domo, una società che produce una piattaforma integrata di gestione dati. Cfr. <https://www.domo.com/learn/data-never-sleeps-7>. Cfr. Sisto 2020b: 43–51.

lità di questa cornucopia è stata creata in meno di 8000 giorni [...] È possibile volgere lo sguardo su un punto qualsiasi del mondo, dalla mappa satellitare alla visione 3D, con un solo clic” (Kelly 2017: 27–28). Nel 2019, in un solo mese, YouTube ha generato più contenuti di quanti ne abbiano prodotti tutte le maggiori case di produzione cinematografica negli ultimi sessant’anni. Visitato ogni mese da oltre un miliardo di utenti e arricchito ogni minuto da circa trecento ore di nuovo materiale audio e video, YouTube ci mette in una condizione tanto peculiare quanto utopica: per vedere, infatti, tutti i contenuti presenti sulla sua piattaforma avremmo bisogno di circa duemila anni. Motivo per cui non abbiamo a che fare né con un semplice sito web né con una mera tecnologia, ma con un vero e proprio territorio di pratica culturale. “L’inarrestabile proliferazione labirintica della memoria collettiva di YouTube — scrive Simon Reynolds — è una lampante conseguenza della crisi di iperdocumentazione innescata dalla tecnologia digitale” (Reynolds 2017: 98; cfr. Sisto 2020b: 43–51). La smaterializzazione dei dati culturali rende vertiginosa la nostra capacità di immagazzinarli, selezionarli e utilizzarli, ritrovandoci in un mondo composto da frammenti di immagini e di informazioni tali da poter essere sempre ricondivisi in modalità e formati perennemente eterogenei. Al punto che, come osserva Joan Fontcuberta quando parla di postfotografia, abbiamo modificato radicalmente il nostro abituale legame con le immagini: siamo tanto produttori quanto consumatori di immagini, la cui “valanga iconica infinita” le ha trasformate da strumenti mediatori tra noi e il mondo a materie prime del mondo stesso (Fontcuberta, 2018: 27).

Luciano Floridi, citando uno studio della School of Information di Berkeley, evidenzia come ogni giorno, a partire dalla diffusione dei computer, venga generato “un numero sufficiente di dati da riempire tutte le biblioteche americane più di otto volte” (Floridi 2017: 13). Una quantità immensa di informazioni che spinge Yuval Noah Harari a credere che viviamo nell’epoca della religione dei dati, i quali — nel loro insieme — stanno plasmando il mondo in cui viviamo, senza lasciare spazi vuoti, e stanno altresì riassorbendo tutte le prerogative spirituali dell’umanità (Harari 2018: 449). Il datismo, nel descrivere l’epoca attuale, apre l’orizzonte a quello schema che Déborah Danowski ed Eduardo Viveiros de Castro definiscono come “umani senza mondo”: la sovrabbondanza incontenibile di dati ci spinge, cioè, nella direzione di una sorta di umanità automatica o tecnologizzata che, privandosi “della condizione organica o mondana della specie”, realizza il desiderio di vivere in un presente eterno tramite le sue realizzazioni digitali, indipendentemente dalla presenza concreta del mondo (Danowski, Viveiros de Castro 2017: 104 ss.).

3. La fugacità dell'istante e la staticità del presente: registrare l'attimo fuggente⁽²⁾

Il datismo e la prospettiva di essere uomini (digitali) senza mondo ci mettono nella condizione, almeno iniziale, di credere che sia impossibile porre un freno al movimento che presiede il continuo e instancabile accumulo e aggiornamento dei dati. Abbiamo l'impressione che essi scorrano sullo schermo del computer con la stessa velocità con cui si succedono le quotazioni in borsa mostrate dal nastro della telescrivente. Kenneth Goldsmith, a proposito, osserva: “più tweet si trasmettono con maggiore frequenza, più diventano efficaci, come fossero tanti piccoli frammenti che si accumulano in una più grande narrazione della vita. Eppure, non appena fanno la loro comparsa, escono dallo schermo per evaporare, ancor più velocemente di quelle che un tempo erano le notizie del giorno prima” (Goldsmith 2019: 207).

L'evaporazione a cui fa riferimento Goldsmith ha una sua coerenza se teniamo bene a mente il modo in cui si avvicendano gli argomenti all'interno dei social media maggiormente usati. Ciò che oggi è un *trending topic* domani è già obsoleto. Un esempio su tutti è il modo in cui gli utenti di Facebook hanno vissuto l'emergenza epidemiologica da Covid-19: un giorno l'argomento è la censura dei *runner*, che — a detta di alcuni — contravvengono alle leggi relative alla quarantena, un altro giorno l'attenzione si sposta sulle immagini delle bare trasportate con i mezzi militari da Bergamo alle altre città italiane. Il giorno ancora successivo l'interesse collettivo riguarda le dichiarazioni discutibili di Christine Lagarde, presidente della Banca Centrale Europea, a proposito degli aiuti economici per l'emergenza sanitaria. A dimostrazione della fugacità dell'istante, tipica della struttura dei social network, è l'importanza assunta progressivamente dalle “storie”, le quali — utilizzate su Facebook e Instagram — si fondano sul live streaming e sulla visibilità mai superiore alle ventiquattro ore.

Il costante aggiornamento dei dati deve, però, fare i conti con il meccanismo che regola il sistema della *registrazione*, ciò su cui si fonda l'uso dei social network e di internet in generale. Questo sistema, essendo alla base del processo della condivisione, ha il compito di fissare l'oggetto che si vuole comunicare, di codificarlo e di determinarne la ricezione (Ferraris 2009, p. 208). Le tecnologie digitali, in altre parole, fanno sì che la volatilità istantanea dei dati, continuamente aggiornati, sia controbilanciata dalla loro permanenza a

(2). Questo paragrafo rappresenta una significativa rielaborazione del seguente articolo giornalistico: Sisto 2020a.

tempo indeterminato sotto forma di oggetti e documenti fissi. L'obsolescenza istantanea di ogni condivisione nella dimensione online non impedisce, cioè, ai dati, alle informazioni e alle immagini di continuare a vagare nel web, a causa della permanenza garantita dalla registrazione, assumendo così una precisa connotazione oggettuale e documentale (cfr. Gleick 1999; Grosz 1999; Sisto 2020a).

La dialettica tra la volatilità del dato e la sua permanenza a tempo indeterminato è ben testimoniata, all'interno di Facebook, dalle popolari sezioni Accadde Oggi (*On This Day*) e Ricordi (*Memories*) (cfr. Sisto 2020b). Accadde Oggi è uno strumento che — attivo dalla tarda primavera del 2015 — ci propone in maniera rapsodica un post, un video o una fotografia condivisa su Facebook (o in cui si è stati taggati) lo stesso giorno di uno degli anni precedenti. Ora, il fatto che da quando è stato inventato novanta milioni di utenti ne facciano un uso pressoché quotidiano ha spinto il social network a creare, in data 11 giugno 2018, una sezione — chiamata, appunto, Ricordi — adibita esclusivamente alle condivisioni del passato, in modo da fornire di un ordine razionale la struttura dispersiva di Accadde Oggi. In tal modo, viene assegnata alla nostalgia collettiva un suo specifico e meditato domicilio (come ci spiega Oren Hod, Product Manager di Facebook, in un articolo intitolato *All of Your Facebook Memories Are Now in One Place* e datato 11 giugno 2018). L'emblematica frase “Speriamo che ti faccia piacere rivivere i tuoi ricordi su Facebook, da quelli più recenti a quelli più lontani” ci introduce all'interno di una sorta di timeline parallela, il cui compito consiste nel custodire secondo un ordine ragionato i post, i video e le immagini condivise dal singolo utente nello stesso giorno di tutti gli anni passati. Ricordi sembra, in altre parole, “un database interattivo delle memorie personali”, la cristallina radiografia degli avvenimenti che delineano ogni singola vita. L'uso del verbo “rivivere”, con cui viene introdotta questa sezione, è tutt'altro che casuale: ogni utente, infatti, può ricondividere e, dunque, rendere *permanentemente* attuali i ricordi del proprio passato, attuando o intensificando l'effetto–nostalgia a seconda dei casi (Sisto 2020a).

Le motivazioni a fondamento dello sguardo al passato sono state studiate dal ricercatore Artie Konrad nell'articolo *Facebook memories: The research behind the products that connect you with your past*, scritto — come quello di Hod — a vantaggio degli aggiornamenti interni a Facebook. Konrad, in virtù degli studi decennali che ha condotto sul rapporto tra la memoria autobiografica e le tecnologie digitali, evidenzia le prerogative specificamente narrative acquisite da Facebook man mano che si allontana il giorno della

sua nascita, esattamente il 4 febbraio 2004. Tali prerogative modificano in maniera sostanziale la dialettica tra scrittura e lettura a cui siamo abituati, rivoluzionando le regole delle narrazioni biografiche (cfr. Konrad 2017, Sisto 2020a). Come osserva Goldsmith, “il web funziona sia come luogo di lettura che di scrittura: per gli scrittori è una grande scorta di testo da cui costruire letteratura; i lettori fanno la stessa cosa, tracciando sentieri attraverso questo groviglio di informazioni e finendo per fare anche da filtro. Internet sfida i lettori non solo per il modo in cui è scritta (con il suo esasperato utilizzo di sintassi normativo/descrittive), ma anche perché ha enormi dimensioni. Così come abbiamo dovuto sviluppare nuove strategie di lettura per leggere le complesse opere della letteratura modernista, allo stesso modo nuove strategie stanno emergendo dal web” (Goldsmith 2019: 187), determinando — in particolar modo — significative innovazioni per quanto riguarda la scrittura autobiografica e biografica.

All’interno di questo “grande esperimento di autobiografia culturale collettiva” (Goldsmith 2017: 63), in cui ogni utente ha modo di contribuire con la storia della propria vita a quella dell’intero universo, le esperienze passate svolgono un ruolo sempre più centrale nell’economia di Facebook. Konrad, nell’ottica di mettere a frutto la nostalgia generalmente manifestata dagli utenti nei confronti delle proprie vicende passate, ha ideato quella che lui definisce la “tassonomia dei temi della memoria”, quale strumento necessario per un uso benefico della sezione Ricordi. Il bisogno di una tassonomia dei temi della memoria è il risultato ultimo della trasformazione dei social network da luoghi in cui si costruiscono relazioni interpersonali a distanza a veri e propri *archivi digitali* delle biografie personali. Pertanto, tramite gli algoritmi sono individuati e classificati in modo ordinato i vocaboli e le espressioni più utilizzate dagli utenti, i quali compongono così l’insieme dei materiali di cui dovrebbe disporre una memoria autobiografica che pretende di essere “perfetta”. La classificazione dei temi della memoria implica, di conseguenza, l’esclusione di qualsivoglia termine che rimandi a sensazioni o a emozioni ritenute negative o foriere di sofferenza (per esempio, quelle relative alla morte o alla fine di una relazione sentimentale).

In altre parole, la tassonomia dei temi della memoria, su cui si basa la funzionalità tanto dell’Accadde Oggi quanto della sezione Ricordi, sembra in un certo qual modo intenzionata a integrare tra di loro — a tavolino — lo sguardo perennemente rivolto al passato e la “neofilia” tipica della struttura della dimensione online. Vale a dire, la ricerca ossessiva di stimoli sempre inediti, la quale si muove nella direzione di riplasmare la memoria umana eliminando

tutti i ricordi disturbanti e negativi (Sisto 2020a). In definitiva, la tassonomia dei temi della memoria sta riplasmando il nostro vissuto per soddisfare le esigenze nostalgiche degli utenti di Facebook, impegnati nel grande esperimento di autobiografia culturale collettiva di cui sopra (Sisto 2020b).

4. Ricordare è come una presa diretta sul sapere: l'autonomia del passato e la scomparsa del futuro

Queste riflessioni ci permettono, finalmente, di comprendere il motivo per cui Rushkoff riconduce il presentismo, quale segno caratteristico del XXI secolo, alla confusione derivante dal paragone tra differenti *scale* di tempo anziché differenti *tipi* di tempo. Egli è, infatti, convinto che le tecnologie digitali, integrando la fuga dell'istante con la permanenza del dato registrato, abbiano fuso insieme il *tempo accumulato*, il quale necessita di essere decompresso e le cui connessioni sono create da informazioni e simboli, e il *tempo che scorre*, il quale accade nell'istante e richiede sempre la nostra presenza. Per spiegare le caratteristiche di queste due tipologie di tempo ricorre a un paragone estremamente efficace:

Il tempo accumulato è più simile a uno stagno che non a un ruscello: rimane fermo quanto basta a far nascere la vita e a far crescere culture. L'acqua di uno stagno può non scorrere e non essere potabile, ma al suo interno può nascere un ecosistema vivente. Un ruscello, per contro, si definisce in base al suo continuo movimento: non si ferma mai. Ciò non significa che abbia scarsa forza: nel tempo, il suo scorrere può scavare un percorso nella dura roccia. Tuttavia, è un luogo in cui difficilmente potranno svilupparsi culture. Lo stagno, restando fermo, crea il cambiamento al suo interno; il ruscello crea il cambiamento al di fuori, grazie al suo movimento. Paragoniamo questi due elementi ai media: lo stagno ha in sé il proprio contenuto, mentre il ruscello utilizza come suo contenuto il terreno che gli sta intorno.

In maniera simile, i contenuti dell'informazione ci giungono sia sotto forma di stagno che di ruscello: dati archiviati o flussi di dati (Rushkoff 2014: 138–139).

Per chiarire quanto appena detto, Rushkoff accosta il tempo accumulato all'enciclopedia, le cui peculiarità principali sono la staticità e la durevolezza dei suoi contenuti. Avvicina, invece, il tempo che scorre ai programmi di informazione 24h su 24, la cui struttura si fonda sull'importanza dell'istante.

Ora, le tecnologie digitali, nel momento in cui tengono insieme al loro interno la fugacità dell'istante e la staticità del presente, rendono di fatto indistinguibili i due tipi di tempo descritti da Rushkoff, trattando i flussi di dati allo stesso modo degli archivi. Manuel Castells, a sua volta, parla riguardo a questo specifico fenomeno dell'ambiente digitale di un *tempo senza tempo*:

Il rimescolamento dei tempi nei media all'interno dello stesso canale di comunicazione e a scelta dello spettatore/interagente, crea un collage temporale in cui non solo i generi si mischiano, ma il tempo diventa sincronico su un orizzonte piatto, senza inizio, senza fine, in assenza di sequenza. La mancanza di temporalità dell'ipertesto multimediale è un aspetto decisivo della nostra cultura, che plasma le menti e le memorie dei bambini educati nel nuovo contesto esistenziale (Castells 2002: 526; cfr. Pecchinenda 2004: pp. 37-43).

Ne deriva l'equiparazione tanto inedita quanto problematica tra il ricordare e la presa diretta sul sapere, aspetto completamente assente nella dimensione offline in cui ciò che viene ricordato deve prima scomparire parzialmente e momentaneamente dalla superficie della coscienza (Assmann, 2019: 15). Da questa equiparazione tra il ricordare e la presa diretta sul sapere, frutto della confusione tra i flussi di dati e gli archivi, traiamo le due conseguenze fondamentali indicate da Fisher: il ripiegamento nostalgico sul proprio passato e la contemporanea perdita del futuro.

Il passato, sempre più simile a un insieme di storie che ciascuno di noi racconta ai propri followers registrandolo online, è sottoposto a un processo continuo di riesumazione. L'equiparazione tra il ricordare e la presa diretta sul sapere fa sì che l'evento conclusosi nel tempo, se condiviso nella dimensione online, venga perpetuamente *dissotterrato*. Apparentemente *sepolto* nella memoria, è restituito intatto al presente, dal cui controllo tende a emanciparsi: «nell'era del *digital recall* anche la perdita è andata perduta» (Fisher 2019: 12). La comprensione di questo fenomeno è resa particolarmente ardua dalla complessità concettuale che caratterizza il profilo di un social network. Questo, da una parte, sempre più simile a un archivio personale, rappresenta l'*insieme* di tracce, informazioni e dati con cui viene data forma ai ricordi digitali. Dall'altra, però, coincide anche con una delle innumerevoli identità digitali che prolungano, nella dimensione online, la nostra unica presenza biologica nella dimensione offline. Come osserva Luciano Floridi, siamo infatti diventati organismi informazionali (*inforg*), «reciprocamente connessi e parte di un ambiente informazionale (l'*infosfera*), che condividiamo con altri agenti

informativi, naturali e artificiali, che processano informazioni in modo logico e autonomo» (Floridi 2017: 106). Potremmo dire, in maniera un po' enfatica, che il corpo di ogni organismo informativo è costituito anche dal messaggio — parole, immagini, video — che egli veicola con e verso gli altri.

Riepilogando: l'insieme di tracce, informazioni e dati contenuto in un account social, se crea inevitabilmente un deposito dei nostri ricordi, rappresenta altresì l'effettiva “presenza corporea” del proprietario dell'account. Questo significa che la morte biologica del proprietario dell'account non implica la morte digitale della sua identità che vive all'interno di questo account. Una volta cremato il defunto, non ha luogo automaticamente anche la cremazione digitale delle sue identità sparse nella dimensione online. Tali identità continuano a “vivere” e a essere “attive” anche in assenza di colui che, dietro lo schermo del computer, le produce, le controlla e le aggiorna. L'interazione tra i dati e tra le identità digitali è quindi anche *postuma*: i dati e le identità digitali continuano a “vivere” e ad aggiornarsi, rimanendo presenti nel web in maniera autonoma (Sisto 2018, Sisto 2020b).

Il passato, pertanto, smette di essere qualcosa che non esiste realmente, come sostiene — per esempio — Jonathan Gottschall ne *L'istinto di narrare*: “Il passato è realmente accaduto, ma, per come ce lo rappresentiamo mentalmente, è anch'esso una simulazione prodotta dalla mente. I nostri ricordi non sono registrazioni esatte di ciò che è davvero avvenuto, bensì ricostruzioni di ciò che è avvenuto” (Gottschall 2014: 182–183). La registrazione trasforma la simulazione prodotta dalla mente in un dato oggettivo, permanentemente a disposizione e quindi, a suo modo, “immortale” sottoforma di fantasma o spettro.

La riesumazione e la reiterazione di un passato indipendente dal presente producono effetti problematici sulla nostra concezione del futuro. Ritorniamo, alla luce di quanto appena detto, al legame che Mark Fisher stabilisce tra la realtà odierna e le infinite opzioni di un documento digitale: nessuna decisione risulta essere definitiva, le revisioni sono all'ordine del giorno e tutto ciò che è trascorso non smette di essere presente e attuale. La ripermutazione del già dato e il continuo dissotterramento del cadavere sottraggono qualsivoglia spazio all'inedito il quale, smettendo di manifestarsi come risposta al sedimentato, è soffocato dalle impronte, dalle tracce, dai dati e dalle informazioni con cui *già* abbiamo riempito la realtà attuale. Fisher, in qualità di critico musicale oltre che di filosofo, ritiene che a incarnare perfettamente l'attuale stallo sia Kurt Cobain, il leader dei Nirvana suicidatosi nel 1994. Fisher descrive la “straziante inedia” e la “rabbia senza scopo” di Cobain come “l'esaurita voce dell'avvilimento che

attanagliava la generazione venuta dopo la fine della storia, la stessa generazione cui ogni singola mossa era stata anticipata, tracciata, comprata e svenduta prima di compiersi” (Fisher 2018: 38). Sentendosi impotente dinanzi all’invalidità della sola imitazione di stili morti, Cobain dà sfogo nella sua musica a quella rabbia esistenziale che, oggi, pare obsoleta: “dopo di loro [i Nirvana, Nda], sarà la volta di un *pastiche*-rock che tenterà di replicare le forme del passato senza nemmeno alcun tipo di turbamento” (Fisher 2018: 39).

In altre parole, i meccanismi temporali delle tecnologie digitali, a causa del ruolo centrale della registrazione, modificano il rapporto tradizionale tra il passato, il presente e il futuro. Come evidenziava Schelling ne *Le età del mondo*, quando metteva in relazione la scrittura autobiografica con il riassunto dell’intera storia dell’universo, il passato viene saputo e il saputo viene narrato, a partire però da un processo di ricostruzione che distingue nitidamente il passato tanto dal presente, conosciuto ed esposto, quanto dal futuro, presagito e profetizzato. Senza una ricostruzione che separa il passato dal presente e che è finalizzata a presagire il futuro, si rimane inevitabilmente schiacciati dalla nostalgia per un passato percepito come statico ed eterno. Pertanto, la narrazione della storia della propria vita è destinata a fallire e il futuro scompare, inghiottito da quelle forme di *hauntologia* (Derrida 1994, Fisher 2009, 2019) e di *retromania* (Reynolds 2017) con cui viene generalmente descritta l’epoca odierna.

Il meccanismo temporale delle tecnologie digitali ha prodotto, nel corso dei decenni, esattamente questo tipo di scompensi. La consapevolezza delle caratteristiche di tali scompensi, che ci dovrebbe spingere a un uso delle tecnologie digitali fondate sull’immediatezza ma senza il recupero costante del passato, rappresenta l’unico punto di partenza per tentare di recuperare quei futuri che sono stati lentamente cancellati e che, una volta scomparsi, renderebbero eternamente presente il passato nelle sue infinite reiterazioni.

Riferimenti bibliografici

- Assmann, A., 2019, *Sette modi di dimenticare*, trad. it. di T. Cavallo, Bologna, il Mulino.
- Castells, M., 2002, *La nascita della società in Rete*, Milano, Università Bocconi Editore.
- Danowski, D., Viveiros de Castro, E., 2017, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine* [2014], trad. it. di A. Lucera e A. Palmieri, Roma, Nottetempo.

- Derrida, J., 1994, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, trad. it. di G. Chiurazzi, Milano, Cortina.
- Ferraris, M., 2014, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma–Bari, Laterza.
- Fisher, M., 2019, *Spettri della mia vita. Scritti su depressione, hauntologia e futuri perduti*, trad. it. di V. Perna, Roma, Minimum Fax.
- Fisher, M., 2018, *Realismo capitalista* [2009], trad. it. di V. Mattioli, Roma, Nero.
- Floridi, L., 2017, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano, Cortina.
- Fontcuberta, J., 2018, *La furia delle immagini. Note sulla postfotografia* [2016], trad. it. di F. Giusti, Torino, Einaudi.
- Gleick, J., 1999, *Faster: The Acceleration of Just About Everything*, London, Little Brown and Company.
- Goldsmith, K., 2019, *CTRL+C, CTRL+V — scrittura non creativa* [2011], trad. it. di V. Mannucci, Roma, Nero.
- Goldsmith, K., 2017, *Perdere tempo su internet*, trad. it. di L. Bianco, Torino, Einaudi.
- Gottschall, J., 2014, *L'istinto di narrare. Come le storie ci hanno reso umani*, trad. it. di G. Olivero, Torino, Bollati Boringhieri.
- Grosz, E., 1999, *Becomings: Explorations in Time, Memory, and Futures*, Ithaca, Cornell University Press.
- Han, B.–C., 2015, *Nello sciame. Visioni del digitale*, trad. it. di F. Buongiorno, Roma, Nottetempo.
- Hod, O., 2018, *All of Your Facebook Memories Are Now in One Place*, “Facebook Research”, 11 giugno 2018: <https://about.fb.com/news/2018/06/all-of-your-facebook-memories-are-now-in-one-place/>.
- Kelly, K., 2017, *L'inevitabile. Le tendenze tecnologiche che rivoluzioneranno il futuro*, trad. it. di A. Locca, Milano, Il Saggiatore.
- Konrad, A., 2017, *Facebook memories: The research behind the products that connect you with your past*, “Facebook Research”, 6 settembre 2017: <https://research.fb.com/blog/2017/09/facebook-memories-the-research-behind-the-products-that-connect-you-with-your-past/>.
- Pecchinenda, G., 2004, *Videogiochi e cultura della simulazione*, Roma–Bari, Laterza.
- Reynolds, S., 2017, *Retromania. Musica, cultura pop e la nostra ossessione per il passato* [2011], trad. it. di M. Piumini, Roma, Minimum Fax.
- Rushkoff, D., 2014, *Presente continuo. Quando tutto accade ora* [2013], trad.

- it. di G. Giri e S. Orrao, Torino, Codice.
- Schelling, F.W.J., 2000, *Le età del mondo*, trad. it. di C. Tatasciore, Napoli, Guida.
- Sisto, D., 2020b, *Ricordati di me. La rivoluzione digitale tra memoria e oblio*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Sisto, D., 2020a, *Social network, così stanno edulcorando la memoria collettiva*, “Agenda Digitale”, 08 aprile 2020, link: <https://www.agendadigitale.eu/cultura-digitale/social-network-cosi-stanno-edulcorando-la-memoria-collettiva/>.
- Sisto, D., 2018, *La morte si fa social. Immortalità, memoria e lutto nell'epoca della cultura digitale*, Torino, Bollati Boringhieri.

DAVIDE SISTO

Università degli Studi di Torino; da.sisto@gmail.com.

TEMPI TECNICI IL PROBLEMA DEL FUTURO TRA DYNAMIS E TECHNE⁽¹⁾

Abstract: The essay offers an analysis of the relationship between technology and time, and it aims at showing that our individual and social experience of time is technologically shaped. The text features three sections. The first part highlights some fundamental aspects of the relationship between technology and time in Greek thought, in particular through a reading of Plato's *Protagoras*. The analysis follows the development of the notion of *techné* in Greek philosophy, in particular through the relation with the notion of *dynamis* and the recognition of different levels of technicity. The second part of the essay focuses on some temporal aspects of Aristotle's theory of *techné*, in particular on the relationship between *techné* and *epistémé* and on the importance of the notion of *telos*. The third and final part highlights the historical character of the relationship between technics and time, and thus the historical nature of our experience of time. The recognition of this historicity is particularly important in order not to conflate different technological environments, as some scholars inadvertently do in their analyses of the history of ideas.

Keywords: Aristotle, Design, Metatechnology, Plato, Technology.

(1). L'attività di ricerca che ha portato a questa pubblicazione è stata condotta nel contesto del Progetto d'Eccellenza del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino all'interno della collaborazione con il Département Humanisme numérique del Collège des Bernardins di Parigi. Oltre ai revisori anonimi, desidero ringraziare il Dott. Antonio Lucci per i preziosi suggerimenti critici durante la stesura del saggio.

Il rapporto tra tecnica e tempo è uno dei temi più studiati dalle scienze umane negli ultimi decenni. In particolare, l'avanzamento dei processi di globalizzazione ha generato numerose riflessioni sull'accelerazione dei tempi della vita (Rosa 2015), sull'erosione delle scansioni temporali tipiche della modernità, ma anche sulle nuove modalità di fagocitazione del tempo da parte del sistema economico (Crary 2015; Berardi 2018). La riflessione specifica sull'impatto delle tecnologie digitali ha tematizzato ampiamente le forme specifiche della temporalità online, con studi centrati sulla nuova esperienza stratificata del tempo negli ambienti digitali (Wajcman 2015), ma anche sulle nuove modalità di gestione del passato e della memoria (Sisto 2020), così come sulle varie forme della "presenza" al tempo dei nuovi media.

Il futuro, in particolare, è oggetto di una vera e propria esplosione d'interesse (Harari 2017; Ross 2017; Al-Khalili 2018), al punto da suscitare il bisogno di nuove discipline per organizzare e discernere l'alto numero di studi dedicati al tema. Più in generale, il compito di immaginare e predire il modo in cui sarà strutturata la società dei prossimi decenni, o dei prossimi secoli, sembra essere stato trasferito dalla letteratura fantascientifica alle scienze umane. Insomma, il futuro è ormai entrato a pieno titolo, e con forza, nella vita delle società industrialmente avanzate. Vi è entrato non solo come oggetto di speranza e paura, ma innanzitutto come oggetto di pianificazione tecnica, di sfruttamento comunicativo e pubblicitario, di progettazione sociale ed economica.

Rispetto a questo quadro, il presente saggio intende affrontare il nesso tra tecnica e futuro limitando il campo d'indagine a un problema molto più specifico, anche se più radicale. L'ipotesi di ricerca è che vi sia una co-originatezza tra la nostra esperienza del tempo e la nostra costituzione tecnica, e dunque più in generale tra tecnica e temporalità. Questa posizione è ampiamente rintracciabile all'interno di una tradizione di studi sulla tecnica che affonda le proprie radici nel pensiero di Henri Bergson e di André Leroi-Gourhan, e che, attraverso la mediazione dell'opera di Gilbert Simondon, culmina nell'opera di Bernard Stiegler. Nel suo libro del 1996 *La technique et le temps*, Stiegler articola un'analisi che riconosce la centralità della mediazione tecnologica (ciò che l'autore chiama "accesso") per effettuare un'analisi efficace del rapporto umano al passato, al presente e al futuro, ponendosi dunque criticamente nei confronti dell'analitica esistenziale heideggeriana, in cui questa dimensione era stata pressoché del tutto ignorata (Stiegler 2018: 17–18).

L'analisi di Stiegler si concentra notoriamente sul tema della memoria, privilegiando in qualche modo la dimensione del passato e articolando

la ormai celebre distinzione tra memoria primaria, secondaria e terziaria (Stiegler 2014). D'altronde, il primo volume della trilogia di *La technique et le temps* tematizza esplicitamente la questione del futuro. Recuperando la nozione di "anticipazione", introdotta da Leroi-Gourhan, Stiegler afferma in modo piuttosto convincente che la capacità dell'uomo di anticipare l'avvenire, e dunque di orientare l'azione a qualcosa che non è ancora, *presuppone* la tecnicità. L'uomo è un animale orientato al futuro perché è un animale tecnico: la tecnica non è una "escogitazione" esteriore che l'uomo mette in atto per fronteggiare una dimensione temporale già data, ma è una modalità originaria dell'esistenza che struttura e apre il nostro rapporto con ciò che non è ancora.

In questo saggio non discuterò direttamente l'opera di Stiegler, ma tenterò piuttosto di sviluppare in modo indipendente due tesi relative alla co-originarietà di tecnica e futuro, approfondendo alcune intuizioni che nel testo del filosofo francese non sono del tutto sviluppate, o che verranno elaborate seguendo percorsi differenti.

La prima tesi è che la co-determinazione di tecnicità e futuro è stata ampiamente riconosciuta dal pensiero greco a partire da alcuni nessi concettuali fondamentali: il tema del possibile, la distinzione tra *techne* ed *episteme*, il riconoscimento della differenza tra diversi livelli della tecnicità — ovvero, come vedremo, tra *technai* primarie e metatecniche secondarie. Per mettere in luce questi aspetti farò innanzitutto riferimento ad alcuni passaggi fondamentali nello sviluppo della riflessione filosofica sul concetto di tecnica.

La seconda tesi è che la riflessione greca sulla tecnica, pur fornendo alcuni orientamenti strutturali di base che permangono ancora oggi, ha un carattere storico. Ciò significa che l'esperienza temporale associata da Platone e Aristotele alla dimensione tecnica non è un dato stabilito una volta per tutte, ma va piuttosto ripensata sulla base delle riconfigurazioni della tecnicità stessa in ogni epoca. In altri termini, al variare delle configurazioni tecnologiche mutano anche le corrispettive esperienze temporali. In particolare, attraverso la critica di una lettura di Platone da parte di Luciano Floridi, cercherò di mostrare come mai il ricorso al termine "design" non costituisce un'operazione teorica innocente, ma pone piuttosto l'esigenza di effettuare un ripensamento radicale del rapporto tra tecnica e tempo negli ambienti tecnici contemporanei.

1. Tecnicità e anticipazione nel pensiero platonico

1.1. Dalla *metis* alla *techne*

La cultura greca pre-platonica aveva implicitamente tematizzato il nesso tra competenza tecnica e futuro attraverso il termine *metis*, impiegato già nell'*Odissea* per descrivere la *polymechania* dell'eroe itacense (Anagnostopoulos, Chelidoni 2008: 438). L'ambito semantico della *metis* va progressivamente contrapponendosi, nell'uso linguistico, al sapere propriamente scientifico, ponendosi alla base di quella quasi-opposizione tra *techne* ed *episteme* che prenderà pienamente forma nelle opere di Platone e di Aristotele (Vernant, Detienne 1999). *Metis* è capacità di anticipazione e previsione: si tratta dell'astuzia del competente, della capacità di coordinare mezzi e fini, ma anche di determinare con sufficiente precisione i movimenti del contingente. Contrapposta al sapere di ciò che è eterno, la *metis* è una forma di familiarità con il non-necessario.

Il rapporto tra queste due facoltà — la *metis* e la *techne* — è oggetto di un intenso dibattito nel panorama degli studi di antropologia e di urbanistica. La distinzione più diffusa vuole la *metis* come una forma di sapere pratico, empirico e locale, legato alle tradizioni comunitarie, laddove la *techne* indicherebbe un sapere più universale, strutturato e dunque accreditato scientificamente. Lo sviluppo dall'uno all'altro concetto — e dunque la progressiva perdita di pregnanza teorica della parola "*metis*" a favore del termine "*techne*" — si spiega coerentemente con lo sviluppo storico, ovvero con la progressiva razionalizzazione delle pratiche, con le sempre maggiori dimensioni delle comunità fino alla nascita della *polis*, con il conseguente irrompere di problemi che richiedevano sempre maggiore precisione e competenza (Scott 1998: 309 e ss.)⁽²⁾. Il risultato, come vedremo, è che la *metis* non ha più una collocazione diretta nell'impianto teorico aristotelico, a differenza dell'ormai onnipervasiva *techne* (della quale occorrerà tra poco ricostruire i complessi rapporti con il termine *episteme*).

La nascita della filosofia, che avviene nel corso di questo passaggio, non è estranea a questo processo. Il sapere filosofico è teso in due direzioni opposte

(2). Il libro di James Scott è senz'altro l'impiego teorico più sostanziale delle ricerche filologiche sul termine "*metis*" degli ultimi decenni. Pur individuando, da un lato, la persistenza dell'importanza di questa facoltà dal punto di vista esistenziale, e, dall'altro lato, il necessario subentrare di forme più astratte e universali di sapere pratico, la ricostruzione di Scott mira a descrivere il passaggio dalla *metis* alla *techne* come una forma di degenerazione sociale, portata ai massimi livelli nella modernità. Nella seconda parte del saggio tenterò di mostrare che questa contrapposizione può essere spiegata nei termini di una diversa modalità di rappresentazione e strutturazione del futuro.

e non sempre complementari, un doppio movimento che, da un lato, àncora il sapiente al passato, e dall'altro lo spinge verso il futuro. La nuova figura del sapiente si struttura su due piani paralleli. Il filosofo irrompe nel dominio del religioso affiancando al discorso mitico un nuovo modo di rivolgersi all'origine. Al tempo stesso, però, egli fornisce un'alternativa alla funzione sociale della religione e del mito, producendo nuove modalità di riflessione sullo stare insieme. La tecnicizzazione del discorso politico è una nuova modalità di guardare il futuro, di progettarlo e manipolarlo. In questo contesto, l'uso della parola "tecnica" è ambiguo perché rimanda a due dimensioni differenti: in un certo senso, già il discorso mitico e il pensiero religioso possono essere intesi come forme di tecnicità, se con questa forma si intende — nel modo più generale e non analitico — la capacità di coordinare mezzi in vista di un fine; in un altro senso, la "tecnica" in senso specifico, ovvero come *technè* codificata dalla cultura greca classica, rimanda a uno specifico modo di pensare il discorso tecnico, e dunque anche uno specifico modo di intendere il rapporto dell'uomo con l'avvenire⁽³⁾.

Nel momento della sua origine, la filosofia resta quindi sospesa tra una vocazione archeologica — il discorso necessario relativo all'origine — e una vocazione teleologica — il discorso competente relativo alla buona convivenza e alla risoluzione dei problemi. L'uso antico delle vicende biografiche dei primi pensatori testimonia che questa tensione è destinata a non essere risolta, e si mostra anzi nella sua portata più estrema nel discorso platonico, in cui il filosofo è presentato talvolta come il perfetto uomo di Stato, e altrove come un asceta completamente incapace di orientarsi nel mondo umano. Come ha ben argomentato recentemente anche Luciano Floridi (Floridi 2020), il permanere di questa tensione è legato a una frattura originaria tra sapere e competenza, ovvero tra teoria e prassi. Ciò che in questo contesto importa sottolineare, tuttavia, è che questa tensione ha una dimensione originariamente temporale e modale, in cui una facoltà rimanda al passato e al necessario, e un'altra si riferisce precipuamente al futuro e al possibile.

La figura di Talete di Mileto incarna nel modo più chiaro questa duplice vocazione del filosofo. L'episodio della servetta trace (*Teeteto*, 174 a–c), da sempre modello paradigmatico dell'immagine del filosofo come sapiente incompetente, va letto insieme all'altra testimonianza raccolta da Diels e Kranz

(3). A questo proposito, ad esempio, la contrapposizione tra magia e tecnica proposta da Federico Campagna (Campagna 2016) è possibile solo intendendo la tecnica in questa seconda — e più ristretta — accezione. Magia e tecnica, anche nella convincente e suggestiva ricostruzione di Campagna, rimangono infatti due forme di "tecnica", ovvero due forme di coordinazione di mezzi e fini.

(DK 11 A 1), secondo la quale il filosofo milesio avrebbe previsto una particolare fioritura degli ulivi, e si sarebbe arricchito acquisendo preventivamente il monopolio su tutti i frantoi della zona. Il binomio costituito da questi due aneddoti restituisce un'immagine molto specifica del sapere, immagine che si fonda su tre leggi implicite: la conoscenza del passato permette la previsione del futuro; la conoscenza del necessario consente la determinazione del contingente; la conoscenza teorica permette la competenza pratica.

L'alternativa tra queste due vocazioni del pensiero costituisce un *topos* continuo della storia della filosofia, una dicotomia incarnata in ogni epoca da concezioni opposte del compito della filosofia. La priorità del passato sul futuro, del necessario sul contingente e del teorico sul tecnico struttura l'idea del sapere modellata da Platone e Aristotele, determinando a propria volta una precisa gerarchia tra le competenze e le forme di conoscenza. Si tratta di un passaggio complesso, che si presta a diversi fraintendimenti e che occorrerà sviluppare con precisione. A questo proposito, sarà utile rivolgersi ai due luoghi summenzionati, il *Protagora* platonico e la sistematizzazione aristotelica del rapporto tra le forme di conoscenza.

1.2. Una lettura del *Protagora*

Nel *Protagora* il pensatore di Abdera si ritrova ad argomentare contro Socrate la possibilità di insegnare la virtù. Questa difesa passa attraverso la determinazione del carattere tecnico della virtù politica, e richiede dunque una specificazione molto netta delle caratteristiche proprie della *techne*. Il sofista ricorre dunque al mito di Prometeo, vero e proprio mito fondativo della tecnicità in Occidente.

Il mito è stato ampiamente dissezionato dai commentatori, e non è il caso di ripercorrerlo nella sua interezza⁽⁴⁾. Il nucleo del racconto, tuttavia, è scandito da tre avvenimenti centrali: la distribuzione delle capacità (*dynameis*) a tutti i viventi da parte di Epimeteo, che però le esaurisce prima di poter dare alcunché agli uomini (*Protagora*: 320 b–321 c); il gesto correttivo di Prometeo, che ruba il fuoco e lo dona agli uomini (321 c–322 a); infine, il dono della virtù politica agli uomini da parte di Zeus (322 b–322 e).

La scansione temporale tracciata dai nomi dei due titani è stata ampiamente notata dalla storia della critica, e analizzata con particolare efficacia da Stiegler: il nome di Epimeteo rimanda, da un lato, alla mancanza di accortezza che

(4). I riferimenti principali sono Illich (2019) e Stiegler (2018). In Italia è il caso di segnalare le analisi di Severino (2003), oltre alla lettura teologico-politica fornita da Massimo Cacciari (2013).

produce il danno iniziale, con cui l'uomo viene lasciato tra i viventi senza alcuna capacità specifica. La particella *epi-*, d'altra parte, non rimanda solo a una *metis* tardiva, bensì anche a una *metis* del tardi, rivolta al passato, legata dunque alla dimensione tradizionale, alla rammemorazione riflessiva e al raccoglimento. Il ricorso alla versione esiodea del mito rivela che Epimeteo è anche il titano che prende in moglie Pandora, fondando la dimensione della famiglia. Il pensiero tedesco del XIX e del XX Secolo ha introiettato questa contrapposizione dandole una decisa profondità culturale, e usandola come matrice su cui ricalcare altre distinzioni dicotomiche (maschile/femminile, guerresco/contadino, spirituale/materiale) (Bachofen 1975: 167–168). In questo modo, le società propriamente “tecniche” sono legate indissolubilmente all'immagine prometeica, a una *metis* anticipante e non rammemorante, a una postura esistenziale protesa in avanti.

La versione protagorea non si limita a restituire il mito, ma ne approfondisce il significato riportando il discorso relativo alla *techne* nell'uso specifico che ne fa Platone⁽⁵⁾. Il mito salda simbolicamente e linguisticamente il riferimento arcaico alla *metis* e il nuovo uso specialistico — di matrice filosofica — della parola *techne* (associando strettamente il termine al dono di Prometeo, cosa che non avveniva nel poema esiodeo). La scelta del sofista, di argomentare la propria posizione in modo mitico e non argomentativo, non impedisce di riconfigurare il mito sulla base di uno scenario già approfondito, in cui si ha a disposizione un lessico più preciso. Un'analisi specifica dell'accezione platonica del termine non è qui possibile, ma è stata già fornita da diversi studiosi (Cambiano 1971; Roochnik 1996). Piuttosto, rimanendo nei limiti della narrazione protagorea, mi limiterò a sottolineare tre elementi di particolare interesse.

Il primo elemento da notare è la saldatura di *techne* e *dynamis*. La traduzione del termine *dynamis* con “capacità” sottrae al mito il suo potenziale fondativo, impedendo di riconoscere la saldatura originaria che viene istituita tra la dimensione della tecnica e quella del possibile. Il racconto di Protagora è un mito delle origini, ma l'atteggiamento naturale nella lettura è quello di immaginarlo come un racconto riguardante l'origine dell'uomo e della tecnica. Tuttavia, la lettera del testo permette di leggere la narrazione al tempo

(5). Roochnik ricostruisce con precisione i diversi significati della parola *techne* nel pensiero pre-platonico, con particolare riferimento a Omero ed Esiodo, fornendo una lista di definizioni piuttosto ricca (Roochnik 1996, p. 20–21). Nei poemi esiodei, in particolare, il termine è legato alla dimensione del trucco e dell'inganno, ma è al tempo stesso differenziato rispetto al termine “*Metis*”, impersonato dalla dea figlia di Oceano e Teti, sposata e poi divorata da Zeus (*Teogonia*, vv. 886 e ss.). Goslin (2010) ricostruisce con precisione il significato dell'uso della parola “*techne*” nella *Teogonia* di Esiodo.

stesso come una vera e propria istituzione del dominio del possibile: nella distribuzione delle *dynamis*, intese come capacità, è la dimensione stessa della *dynamis* che irrompe nel mondo, segnando il passaggio dal mondo algido e prevedibile degli dei e il nuovo mondo dei viventi (e dunque dei mortali), segnato dalla contingenza⁽⁶⁾.

In questo contesto, un elemento significativo è il carattere tecnomorfo della caratterizzazione del vivente offerta dal mito. Il racconto di Protagora concepisce il compito di Epimeteo come una distribuzione di strumenti, distribuzione che riguarda tanto gli animali (caratterizzati come “privi di logos”, *aloga*)⁽⁷⁾ (*Protagora*, 321 c 1) quanto gli uomini. L’operazione di Epimeteo è un *mechanein*, un escogitare che assegna le pellicce come vestiti, gli zoccoli come calzature (321 a–b). Con un’operazione tipica della struttura del racconto mitico, che inverte *in actu exercito* quanto vuole affermare *in actu signato*, è la tecnica che viene posta all’origine della concezione platonica del mondo naturale — operazione, questa, che risulta evidente se si tiene conto del mito demiurgico — per quanto l’obiettivo esplicito del mito sia quello di istituire una differenza tra il mondo naturale dei viventi e il mondo umano tecnicizzato.

Infatti, e qui arrivo al secondo elemento da sottolineare, il mito protagoreo si propone anche come una distinzione tra natura e tecnica, distinzione che opera sulla scorta di due significati distinti del termine *dynamis*. Le *dynameis* distribuite agli animali, infatti, rimandano chiaramente alla dimensione della *physis*, e sono organizzate da Epimeteo in modo da creare un sistema equilibrato: la saggezza epimeteica determina il vivere e il morire delle diverse specie animali, istituisce le condizioni della loro sopravvivenza e ne costituisce in qualche modo la natura. In questo contesto, la *dynamis* è legata al futuro precisamente in quanto è ciò che ne assicura la pensabilità: le capacità dei singoli animali sono ciò in nome di cui essi possono sperare di continuare a vivere, se non in quanto individui quantomeno come specie.

Il caso dell’uomo, tuttavia, è diverso. Nel momento in cui Prometeo fa irruzione nel racconto, l’uomo è ancora sottratto al dominio della *hexis*, ovvero di ciò che la tradizione successiva avrebbe chiamato *habitus*. Letteralmente, l’uomo non ha nulla (*Protagora*, 321 c 5). È in questo momento che Prometeo

(6). Chantraine riconosce esplicitamente il progressivo affinamento della nozione di *dynamis*, la quale inizialmente rimanda alla forza e alla potenza, per poi affinarsi progressivamente e acquisire, nel pensiero classico, la nozione di “possibile” in quanto opposto ad “attuale”. Cfr. Chantraine 1999: 301.

(7). Oltretutto, qui il termine “aloga” non può riferirsi semplicemente al linguaggio, in quanto nel prosieguo del racconto l’origine del linguaggio viene indicata come successiva al dono della tecnica all’uomo da parte di Prometeo (*Protagora*, 322 a 5–6).

decide di rubare la *entechnon sophian* (321 d 1) e di donarla ai mortali, istituendo così una differenza interna al regno dei viventi: la tecnica, che fa da modello paradigmatico per il concepimento delle *dynameis* dei singoli animali, appartiene propriamente solo all'uomo. Una nuova distinzione sembra dunque fare capolino, quella tra una *dynamis* propria agli *aloga*, ovvero agli animali privi di *logos*, e una *dynamis* "logica" specifica del mondo umano. Il racconto mitico sembra qui anticipare la celebre distinzione aristotelica tra potenze razionali e irrazionali, distinzione che coglie pienamente il nesso tra contingenza, futuro e tecnica: il sapere tecnico *stricto sensu* apre la dimensione del possibile, sottraendo l'uomo all'equilibrato ma prevedibile ciclo della natura, e determinando dunque l'irruzione della contingenza nell'esperienza mortale. Questo proprio perché la *dynamis*, accompagnata dal *logos*, diventa possibilità dei contrari, producendo l'irruzione della negatività nella rappresentazione del futuro, che solo da questo momento acquisisce la caratteristica conformazione di un bivio.

Infine, il terzo elemento che vorrei sottolineare si ricollega alla terza e ultima parte della narrazione del sofista di Abdera. Dotati di sapere tecnico, gli uomini fanno ancora fatica a sopravvivere, in quanto mancano della capacità della convivenza. Ancora una volta, l'intento differenziante del racconto mitico si muove sul solco di una ambiguità fondamentale. In prima battuta, la scansione stessa del racconto è tesa a differenziare la virtù politica dalla tecnica. Tuttavia, Protagora parla esplicitamente di una *politiken technen* (322 d 8). Se nel caso delle capacità animali abbiamo una tecnica per difetto — una descrizione tecnomorfa della struttura naturale del vivente — nel caso della virtù politica abbiamo una tecnica "per eccesso", ovvero una forma di sapere tecnico che per diverse ragioni appare più essenziale della tecnica detta "produttiva" (*demiourgikes*, 322 d 8).

Il seguito del racconto chiarisce la peculiarità della virtù politica rispetto alle altre forme di tecnica. In superficie, sembra che la differenza sia di carattere distributivo: mentre le altre *dynameis* riguardano solo alcuni, e sono dunque appannaggio degli specialisti, è fondamentale che la capacità di vivere in comune sia di tutti. A uno sguardo più approfondito, tuttavia, la differenza risiede in una vera e propria peculiarità morfologica della capacità politica. L'obiettivo di Protagora, occorre ricordarlo, è dimostrare che la virtù è insegnabile: l'accorpamento di tecnica e politica è chiaramente funzionale a questo obiettivo teorico, ma si tratta di una mossa che lascia comunque intravedere una differenza specifica fondamentale. Nel racconto del sofista, infatti, si descrive con dovizia di particolari il modo in cui i cittadini sono

educati alla virtù: appena apprendono l'uso del linguaggio, essi vengono istruiti nel contesto familiare (325 c e ss.); seguiti da precettori, essi imparano sin da giovani a leggere e scrivere, e si formano così alle parole sagge dei classici; successivamente, la musica e la ginnastica costituiscono ulteriori tappe della formazione etica dell'individuo, fino all'ultimo stadio, che consiste nella vera e propria vita politica dell'adulto.

Alla luce di questa descrizione, la differenza tra le *technai* donate da Prometeo e la *techne* donata da Zeus è una vera e propria differenza di grado. La tecnica "secondaria" — la virtù politica — si apprende solo attraverso la mediazione di tecniche primarie — il linguaggio, la grammatica, l'atletica, la musica. Si potrebbe osare una tassonomia parallela per quanto riguarda la temporalità associata a queste forme di tecnicità: alla temporalità della *techne* primaria, strutturata in base alla semplicità del modello mezzo-fine e all'opzione razionale tra i contrari, si accompagna una nuova temporalità secondaria, che struttura la vita dell'individuo in modo più complesso, all'interno di un contesto che assume la conformazione di un sistema di tecniche. Il futuro del cittadino non è più il futuro dell'artigiano, o dell'atleta: l'orizzonte del suo progettare non è più strutturato sulla base di una singola azione (o serie di azioni), ma nel contesto di un percorso che si intreccia con altre vite, prevede stadi differenziati e orienta l'agire in base a un ritmo più ampio e complesso. La differenza tra le due temporalità non è strettamente cronologica — come se la temporalità secondaria del cittadino fosse "più lunga" della temporalità primaria dell'artigiano che usa lo scalpello per modellare la pietra — ma morfologica, strutturale.

Ancora una volta, il racconto mitico mette in atto una circolarità grazie alla quale è possibile sottolineare una tensione teorica di fondo. Da un lato, la tecnica secondaria — ovvero la virtù politica — è insegnata solo attraverso le tecniche primarie, e dunque in qualche misura è resa possibile dall'esistenza di quest'ultime. Al tempo stesso, però, il mito riconosce esplicitamente anche la verità opposta: solo nella famiglia il fanciullo apprende l'uso della parola; solo nella scuola egli impara a scrivere e a suonare, e solo la palestra gli permette di acquisire capacità atletiche. In altri termini, l'acquisizione delle tecniche primarie è non solo resa possibile, ma anche configurata e organizzata dalla tecnica secondaria (la politica). Questo contraccolpo del livello secondario — che potremmo definire *metatecnico* — sul primario si riflette anche sulla temporalità specifica della tecnica primaria: l'esperienza della scrittura, della ginnastica, della musica si inserisce all'interno di un contesto socio-politico che la coordina e la plasma, dando finanche alla semplice struttura mezzo-fine

il suo ritmo, configurando a tutti gli effetti la protensione anticipativa tipica dell'atteggiamento tecnico. Il contesto cittadino — il livello metatecnico della virtù politica — dona agli strumenti propri delle tecniche primarie il loro carattere specifico, e dunque ridetermina in senso specifico le pratiche sociali a essi associate⁽⁸⁾.

L'analisi del mito di Prometeo nel *Protagora* platonico ha dunque rivelato l'esistenza di tre livelli differenziati della tecnicità, cui corrispondono tre modelli di temporalità diversi. Queste tre forme della temporalità si strutturano sulla base dello stretto legame istituito tra *techne* e *dynamis*. La distinzione tra tecnica primaria e tecnica secondaria — la metatecnica che in questo caso coincide con la virtù politica — ha anche determinato il passaggio da un'esperienza soggettiva della temporalità a una temporalità sociale, costruita nella relazione con un sistema di pratiche e di soggetti.

Nel prossimo paragrafo affronterò sinteticamente alcuni passaggi dell'opera aristotelica, in cui il discorso relativo al nesso tra *techne* e *dynamis*, e alla temporalità propria della tecnicità si approfondisce ulteriormente.

2. La sistematizzazione del carattere temporale della tecnicità in Aristotele

2.1. Il carattere tecnomorfo della *dynamis*

Nel V Libro della *Metafisica*, Aristotele mette a disposizione del lettore una molteplicità di definizioni del termine "*dynamis*". Come abbiamo visto, una delle difficoltà nell'affrontare il testo greco è che questo termine trova nelle traduzioni correnti una molteplicità di rese possibili ("potenza", "capacità", "possibilità", "forza"), tutte con le loro specifiche determinazioni.

Nel passo indicato (1019 a 15–25), le prime tre accezioni del termine rimandano direttamente alla dimensione tecnica. In un primo senso, infatti, Aristotele definisce la potenza come il principio di movimento o di mutamento di qualcosa, e che però è esterno a questo qualcosa. Il riferimento all'arte del costruire e alla medicina chiarisce la formulazione, piuttosto astratta ma precisa nei suoi termini essenziali: il primo significato della *dynamis* rimanda precisamente alle capacità evocate nel racconto protagoreo, ovvero all'abilità di servirsi di un mezzo per un fine. Il carattere tecnomorfo della concezione

(8). Questo significa che il rapporto tra tecnica e metatecnica ha un implicito ma fondamentale significato politico. La distinzione tra schiavi e cittadini potrebbe in un certo senso essere rianalizzata alla luce di questa distinzione.

aristotelica della *dynamis*, ereditato probabilmente dal pensiero platonico, emerge qui in modo estremamente chiaro.

In un secondo senso, il carattere di *dynamis* si applica a ciò che può essere modificato. Di nuovo, abbiamo a che fare con una nozione di “possibile” che emerge interamente dalla sfera dell’azione — che tipo di azione lo si vedrà a breve. Il carattere ambivalente della *dynamis* si riassume in queste prime due definizioni: il termine si applica tanto al soggetto quanto all’oggetto dell’azione — eppure l’oggetto appare toccato dalla categoria del possibile solo in quanto esiste un soggetto capace di agire su di esso.

Infine, la terza accezione del termine specifica ulteriormente la saldatura tra la nozione di *dynamis* e la tecnicità. Il termine, infatti, viene associato alla capacità di fare bene qualcosa, più precisamente di “portarlo a compimento” (*epiteleîn*). Ancora volta, la struttura precipua della *dynamis* risiede nella presenza di un *telos*, di un fine da raggiungere e da portare a compimento.

La lettura heideggeriana di questo passo aristotelico riconosce la presenza di motivi tecnici, in particolare legati all’esempio dell’arte di costruire. Tuttavia, Heidegger ritiene il termine “Kunst” (arte, anche nel senso di tecnica) come una delle possibili traduzioni del termine *dynamis*, una tra tante (Heidegger 1991: 72). In questo saggio, invece, vorrei mettere in evidenza che la dimensione tecnica è chiaramente la matrice a partire dalla quale la nozione di *dynamis* viene pensata in quanto tale. Ciò significa, in altri termini, che la tecnicità — e dunque il rapporto mezzo–fine, ciò che altrove è chiamato *technazeîn* (Vattimo 1961) — è il punto di partenza della riflessione aristotelica sul possibile in quanto tale, e dunque sulla nozione stessa di futuro.

Inoltre, Heidegger accentua la dimensione della *archè* nell’analisi aristotelica: la *dynamis* è innanzitutto relativa a ciò che ha il proprio principio di movimento/mutamento in altro (Heidegger 1991: 86). Eppure, questo è un errore prospettico, che rischia di appiattire sul problema dell’origine ciò che invece riguarda esattamente l’opposto. La *dynamis*, infatti, è strutturata a partire dalla nozione di *telos*, non di *archè*. Anzi, più propriamente, la *dynamis* è *archè* — principio di movimento/mutamento — proprio e solo in quanto è presente un *telos*.

A questo punto occorre spostarsi dalla *Metafisica* all’*Etica nicomachea*, perché occorre fare una precisazione. Come è noto, la nozione aristotelica di *telos* non si applica solo alla dimensione tecnica. La finalità naturale è già stata velocemente menzionata, in quanto corrisponde a ciò che nel Libro IX della *Metafisica* viene indicato come potenza irrazionale. Così come la descrizione dell’origine degli animali privi di *logos* manifesta un certo tecnomorfismo,

allo stesso modo ritengo che la nozione di “potenza irrazionale” sia una forma derivata, per sottrazione, da un’originaria concezione tecnica del concetto stesso di *dynamis*. A questo proposito, infatti, si presentano due possibilità: o si nega al vivente privo di *logos* — ad esempio la pianta — la capacità di “agire in vista di un fine”, e dunque si riconosce che la nozione di *telos* applicata al vivente non-umano è una antropomorfizzazione illecita, che in questo caso appiattisce la processualità del vivente su una metafora tecnica, o si riconosce che a suo modo anche la pianta è un soggetto capace di attuare strategie di sopravvivenza, e che dunque anche essa è, in qualche modo, dotata di una dimensione tecnica, per quanto strutturata diversamente rispetto a quella degli animali dotati di *logos* (Coccia 2018).

Senza approfondire questo aspetto, è piuttosto la distinzione tra *techne* e *praxis* a dover essere affrontata. Nel Libro VI dell’*Etica nicomachea*, infatti, Aristotele mette esplicitamente a tema la differenza tra queste due disposizioni, la quale risiede notoriamente — attraverso la saldatura di *techne* e *poiesis* — nella differenza tra una finalità esterna e una finalità interna rispetto all’azione (1140 b). Questa differenza è di grande importanza per il presente discorso, dal momento che tocca direttamente il nesso tra tecnicità e temporalità, in particolare attraverso il riferimento alla dimensione del possibile.

Sia la *praxis* che la *techne*, infatti, sembrano far riferimento a ciò che può essere altro da ciò che è (*endechomenon*)⁽⁹⁾. In questo senso, entrambe le disposizioni sembrano rimandare strutturalmente al futuro, a ciò che non è ancora e che è dunque caratterizzato come possibile. Tuttavia, due differenze sono essenziali. La prima è che, nel caso della *praxis*, mezzo e fine coincidono. L’azione ha come fine se stessa, e non un risultato esterno rispetto a essa. In questo senso, si potrebbe dire che nel caso della *praxis* sia ha una finalità degenera, così come in geometria si può affermare che un punto è una circonferenza degenera con raggio uguale a 0.

In questo senso, ritengo che la differenza tra *praxis* e *techne* mostri molto chiaramente l’origine di quella temporalità protesa in avanti che rimanda alla dimensione del futuro. È infatti proprio nello scollamento tra mezzo e fine che si apre lo spazio relativo a ciò che sarà, lo spazio che richiede anticipazione e previsione, e che espone il soggetto a ciò che non è ancora. La temporalità schiacciata su di sé del *prakton*, infatti, non abbisogna di alcuna forma di

(9). Dal punto di vista strettamente modale, *endechomenon* e *dynaton* possono essere trattati come sinonimi. Cfr. Aristotele, 2016, 383; Horn, Rapp, 2002, p. 132. Tuttavia, la presente analisi mira a suggerire l’idea che nel termine “*dynaton*” sia presente una matrice tecnica assente nel primo termine, e che questa differenza abbia delle conseguenze implicite per quanto riguarda l’analisi della temporalità propria a differenti forme di vita.

dislocamento temporale: l'azione coincide con se stessa, il soggetto rimane pienamente presso di sé nel proprio agire.

La seconda differenza tra saggezza e tecnica conferma, in prima battuta, questo carattere immediato della prassi rispetto alla tecnica. Aristotele nota, infatti, che se la tecnica è propriamente una disposizione che riguarda i contrari, la saggezza riguarda sempre solo il bene. In altri termini, il medico è tecnicamente competente quando cura il malato e quando lo avvelena, se ciò corrisponde al suo fine, ma lo stesso non accade per il saggio, che è tale solo quando fa il bene (1140 b). Tuttavia, la prassi assume una connotazione temporale solo quando la sua struttura si fa più complessa, e occorre dunque distinguere tra il fine virtuoso e i mezzi per ottenerlo.

Qui entra in gioco il tema della deliberazione, e l'analisi del testo aristotelico si fa più problematica (1141 b). Infatti, Aristotele mostra molto chiaramente che anche il discorso pratico è soggetto a una struttura di carattere sillogistico, basata sulla relazione di mezzo e fine (Markus 1986)⁽¹⁰⁾. Questa ambiguità, tuttavia, rimane tale solo se si mantiene l'equazione — incomprensibile, alla luce dello stesso discorso aristotelico — tra *technè* e *poiesis*. È chiaro, infatti, che il ragionamento deliberativo proprio della prassi è un ragionamento di tipo tecnico, che oltretutto richiede uno specifico tipo di competenza. Aristotele qui fa precisamente l'esempio della virtù politica menzionata nel *Protagora*, la quale — discostandosi dal modello platonico — viene denotata come una forma di *phronesis* e non come una forma di *technè*, ma che consiste chiaramente nella capacità di dispiegare i giusti mezzi in vista di un fine.

In altri termini, è perfettamente immaginabile una distinzione interna alla *technè*, in cui si differenzia tra un dispiegamento di mezzi finalizzato alla produzione, e un dispiegamento di mezzi finalizzato all'azione. L'equazione aristotelica tra *poiesis* e *technè* confonde questo quadro, coprendo così il nesso inscindibile che sussiste tra temporalità protesa in avanti — anticipazione — e tecnica. La tecnicità è la disposizione (*diathesis*) fondamentale quando si tratta di avere a che fare con il dominio di ciò che non è necessario, e dunque con ciò che propriamente si può dire futuro. La prassi stessa assume carattere tecnico quando non si consuma in un'azione chiusa in se stessa, ma assume la struttura di una catena più o meno lunga di azioni, deliberate in vista di un fine ultimo⁽¹¹⁾. In questo modo è possibile mantenere saldo

(10). L'articolo di Markus è, più in generale, un ottimo studio sulle difficoltà insite nella distinzione aristotelica tra *praxis* e *poiesis*.

(11). Balaban (1990) offre un'analisi molto interessante della distinzione tra *praxis* e *poiesis* in riferimento alla temporalità. D'altra parte, nel suo studio egli non tiene in considerazione precisamente quanto ho tentato di mostrare in questo saggio, ovvero che il carattere immediato e a-temporale della

il legame tra disposizione tecnica e protensione anticipatrice verso il futuro. Come vedremo, d'altronde, il disancoraggio della *techne* rispetto al dominio della *poiesis* è funzionale anche alla trattazione dell'ultimo aspetto del pensiero aristotelico che vorrei affrontare, e che fa riferimento al rapporto tra *techne* ed *episteme*.

2.2. *Techne* ed *episteme*. La tecnica come sapere anticipante

Concludendo l'analisi, vorrei riportare l'attenzione sul percorso compiuto. Il passaggio dalla *metis* alla *techne* ha determinato un progressivo affinamento dell'analisi filosofica della *techne* come disposizione. Già nel mito protagoreo la tecnica appare sospesa tra due stadi distinti complementari: da un lato essa è una disposizione originaria dell'uomo, una sua *dynamis* connaturata. Dall'altro lato, essa è una *hexis* che l'uomo può acquisire o no, e che anzi può acquisire in misura maggiore o minore⁽¹²⁾.

L'inizio della *Metafisica* aristotelica conferma questo doppio registro, propendendo al tempo stesso per una analisi della *techne* come capacità acquisita, piuttosto che come disposizione universale. Come è noto, infatti, lo Stagirita apre il Libro I distinguendo tra diverse facoltà — la sensibilità, la memoria, l'esperienza, la tecnica e la scienza (980 a 1 — 981 a 10). Nel passaggio dall'esperienza alla tecnica, in particolare, si registra il passaggio da un'analisi che privilegia la dimensione del passato, a un'analisi che si apre alla dimensione del futuro. Descrivendo l'esperienza, infatti, Aristotele nota che essa è resa possibile dalla memoria, e che consiste nella capacità di raccogliere casi simili all'interno di uno stesso giudizio. La tecnica, al contrario, consiste nella capacità di passare dalla semplice collezione di casi passati a una regola, ovvero a un giudizio universale che libera il giudizio tecnico dall'ancoraggio a ciò che è già stato, e lo proietta verso ciò che potrebbe ancora essere. In altre parole: se affermo che Callia e Socrate hanno entrambi ottenuto giovamento da un certo rimedio (981 a 8–9), il mio giudizio rimane legato al passato. La mia disposizione tecnica — ciò che Aristotele ascrive al dominio della *poiesis*, ovvero la capacità di impiegare un mezzo in vista di un fine — mi permette di impiegare questo giudizio in vista di un'azione futura, ma questa azione viene compiuta, per così dire, guardando all'indietro. Al contrario, nel momento in cui io formulo il giudizio che “tutti coloro che soffrono di

prassi è tale solo in alcuni casi, e viene meno quando l'azione stessa è soggetta a un ragionamento di tipo sillogistico.

(12). Sul termine *hexis* mi permetto di rimandare a De Cesaris 2015.

un dato male ricevono giovamento da un certo trattamento”, questo giudizio assume la funzione di una regola che mi permette di guardare in avanti, ovvero di anticipare il futuro. Alla protensione teleologica, ovvero alla postura anticipatrice determinata dalla presenza di un fine disallineato temporalmente rispetto all’azione, si aggiunge una nuova protensione di carattere cognitivo, ovvero la capacità di prevedere ciò che non è ancora.

L’attitudine anticipativa della *techne* conserva il nucleo originario della *metis* (Kumar 2019). Anche nel discorso aristotelico, alla temporalità primaria del gesto poietico si aggiunge una temporalità secondaria, strutturata in base alla conoscenza dell’esperto. A questo proposito, rispetto alla flessione poietica che il discorso assume nel Libro VI dell’*Etica nicomachea*, è importante che la distinzione tra *techne* ed *episteme* nella *Metafisica* assuma chiaramente l’aspetto di una differenza tra due forme di sapere, come sottolinea a più riprese anche Heidegger (Heidegger 2015): l’*episteme* è sapere di ciò che è necessariamente, laddove la *techne* è sapere di ciò che può essere. Anche dal punto di vista epistemologico, la temporalità associata alla *episteme* è quella dell’eternità, e dunque dell’*arché*. Al contrario, la *techne* è un sapere strutturalmente proteso in avanti. La coppia *techne/episteme* ripresenta dunque l’ambivalenza segnalata all’inizio di questo saggio, tra un pensiero filosofico che si autointerpreta come conoscenza di ciò che già è da sempre, a partire dalla triade concettuale composta da necessità, origine e sapienza, e un pensiero filosofico che si propone come protensione attiva verso il futuro, strutturandosi attraverso il ricorso alle categorie del possibile, del futuro e della tecnica.

3. L’errore di Platone? Il design come metatecnica storica

L’obiettivo di questa parte conclusiva non sarà quello di proporre un’ulteriore analisi relativa all’evoluzione del rapporto tra tecnica e temporalità nel mondo contemporaneo. Questo aspetto sarà trattato, molto brevemente, solo al fine di confermare alcune letture proposte nella prima parte del saggio. Piuttosto, l’obiettivo di questa sezione finale è mostrare che la struttura del rapporto tra tecnica e temporalità, così come è emersa nell’analisi del pensiero greco, costituisce la base di una relazione che non bisogna trattare come un dato valido indifferentemente per ogni epoca.

La nostra esperienza del tempo è configurata tecnicamente attraverso una serie di elementi sempre presenti: una certa dimensione del possibile, un rapporto tra tecnicità primaria e secondaria, un modello anticipativo del

sapere. Questi elementi, tuttavia, non rimangono invariati: cambia la natura del dislivello tra mezzo e fine, cambia la metatecnica che dà forma allo spazio sociale, cambiano i processi di produzione del sapere predittivo.

Ogni ambiente tecnico ci dona un'esperienza specifica della temporalità, e dunque del futuro. Il mancato riconoscimento dei tratti distintivi della tecnicità di un'epoca produce vuoti di significato, e talvolta veri e propri paradossi.

Per illustrare questo elemento prenderò in considerazione una recente proposta teorica avanzata da Luciano Floridi (2020), proposta all'interno della quale giocano un ruolo fondamentale diversi elementi toccati nel corso di questo saggio — il rapporto tra sapere e tecnica, il carattere contemplativo o attivo della filosofia — e che, attraverso una critica del modello platonico, suggerisce una nuova immagine del pensiero filosofico basata sul concetto di design.

L'argomento di Floridi, estremamente interessante per le sue implicazioni metafisiche, può essere riassunto come segue. Il punto di partenza è una contrapposizione tra due canoni del pensiero filosofico, due diversi modi di concepire la filosofia: da un lato un ideale epistemico, concentrato sulla dimensione teorica, e dall'altro un ideale "poietico", incentrato sulla costruzione. L'obiettivo di Floridi è quello di mostrare i vantaggi di quello che egli considera un "canone minore" della storia del pensiero filosofico, ovvero un'impostazione di carattere costruzionista⁽¹³⁾. In questa posizione risuona senz'altro la contrapposizione già evocata tra *techne* ed *episteme*, contrapposizione che Floridi richiama esplicitamente (Floridi 2020: 106), e che però appiattisce su un'ulteriore contrapposizione, che è il vero oggetto della sua analisi: quella tra costruttore e utente. Nell'analisi del filosofo italiano, infatti, sarebbe possibile ascrivere al pensiero platonico la formulazione — per quanto spesso implicita e incompleta — di un vero e proprio dogma, che si trova alla base del predominio della corrente "epistemica" del pensiero filosofico a discapito di quello tecnico. Questo dogma afferma che colui che si serve di un oggetto (il *chresomenos*, *Cratilo* 390 b) ha di quest'ultimo una conoscenza ben più veritiera rispetto a colui che l'ha costruito (il *tekton*).

Utilizzando come appoggio teorico alcuni passi della *Repubblica* e dell'*Eutidemo*, Floridi identifica l'uso con la conoscenza di tipo teorico, e la costruzione con la conoscenza di tipo tecnico. A questo punto, l'aspetto

(13). Per Floridi, in particolare, l'approccio costruzionista — che egli fa coincidere con il design — va distinto tanto dal modello epistemico-teorico quanto dal modello costruttivista, ovvero da quelle forme di relativismo che riducono la realtà a una serie di costrutti culturali indifferenti.

paradossale della posizione platonica è evidente: come Floridi fa giustamente notare, chi penserebbe mai che un ingegnere della Apple conosca un iPhone peggio di un acquirente (Floridi 2020: 107)? A partire da questa obiezione, è possibile dunque proporre un'immagine costruzionista del pensiero filosofico, che presenta quest'ultimo come una forma di *design* concettuale.

In base a questa idea il filosofo non è più semplicemente utente di un certo bagaglio di concetti, ma piuttosto ne è costruttore. La filosofia, in questo senso, non è più "scoperta" di concetti eterni e dati una volta per tutte, ma produzione tecnica di nuovi concetti. Un aspetto interessante del discorso è che lo stesso Floridi sottolinea la matrice temporale della differenza tra i due atteggiamenti: da un lato una temporalità appiattita su un passato dato una volta per tutte, dall'altra una temporalità costruttiva e progressiva, protesa verso il futuro (Floridi 2020: 110).

Fin qui, l'analisi sembra riprendere in modo piuttosto chiaro diversi punti trattati nel corso di questo saggio. Tuttavia, la proposta di Floridi mi sembra viziata da due difetti teorici, uno riguardante la distinzione tra tecnica ed *episteme*, e uno riguardante la distinzione tra tecnica primaria e tecnica secondaria.

Per quanto riguarda il primo problema, l'analisi di Floridi appiattisce indebitamente sulla contrapposizione *techné/episteme* una differenza che, nel discorso platonico, è invece interamente interna all'ambito della *techné*. Come si è visto, nell'opera platonica il termine *techné* ha connotazioni molto diverse, e non è assolutamente possibile affermare che queste siano prevalentemente negative. Al contrario, nel *Protagora* la *politiké techné* è posta al culmine del processo di ominazione, ed è proprio quella forma di competenza politica che viene chiamata in causa nel passo del *Cratilo* che Floridi commenta. Il vocabolario platonico è meno specialistico e rigoroso rispetto a quello aristotelico, ma alla luce dell'analisi che abbiamo compiuto è importante sottolineare che *techné* ed *episteme* sono entrambe, innanzitutto, forme di conoscenza⁽¹⁴⁾. Nel caso della differenza tra il costruttore e l'utilizzatore, abbiamo una differenza tra due forme di *techné*. Come Aristotele nell'*Etica nicomachea*, anche Floridi appiattisce la dimensione tecnica su quella poetica, obliando così una circostanza banale, ovvero che costruttore e utilizzatore condividono la struttura fondamentale della tecnicità — servirsi di mezzi in vista di un fine⁽¹⁵⁾.

(14). Tuttavia, l'uso che Floridi è costretto a fare del termine "*episteme*" lo spinge a ricondurre quest'ultima alla dimensione dell'utile, contravvenendo così a uno dei più noti principi della filosofia antica, ovvero il carattere contemplativo e disinteressato della conoscenza.

(15). Questo elemento, d'altronde, è esplicito addirittura nei passi dell'*Eutidemo* che Floridi cita, in cui si parla esplicitamente della differenza tra due tecniche, una che produce e una che utilizza (Floridi 2020, 106).

Come lo stesso Floridi è costretto a riconoscere, l'obiettivo di Platone non può essere quello di sminuire la figura del costruttore, dal momento che l'intero impianto platonico offre un'immagine tecnomorfa del creato e della realtà (Floridi 2020: 109). Piuttosto, l'argomento di Floridi sembra viziato da quello stesso pregiudizio epistemico che esso vorrebbe evitare: il problema è presentato come il confronto tra i gradi di "conoscenza" di un oggetto, problema che non riguarda strettamente il discorso platonico. Il problema di Platone, infatti, non è quello di stabilire chi conosce meglio la conformazione dell'oggetto tecnico. Se così fosse, la questione sarebbe presto decisa a favore del costruttore, in quanto esso è *arché* dell'oggetto. Il problema platonico non è di carattere *archeologico*, bensì *teleologico*: l'oggetto è il *telos* del costruttore, ma non dell'utilizzatore, la cui conoscenza dell'oggetto consiste nella capacità di valutare se esso sia adatto o no a compiere una certa operazione (ovvero a raggiungere un ulteriore *telos* esterno rispetto a esso). Tecnica della produzione e tecnica dell'uso sono entrambe — in quanto tecniche — proiettate in avanti, ma obbediscono a due ritmi, a due scansioni temporali diverse. Appiattare la differenza tra due tecniche sulla differenza tra *techné* ed *epistémè*, significa obliare la temporalità intrinseca alla dimensione dell'utilizzo.

Il primo problema dell'argomento di Floridi, dunque, è che non riconosce il carattere tecnico — e dunque anticipante — della posizione orientata all'uso. Il secondo problema riguarda la nozione di "utente" e di "design". Torniamo brevemente sull'esempio "lampante" offerto nel testo. Abbiamo già stabilito che sarebbe errato impostare l'esempio in termini di "conoscenza": non importa che l'ingegnere "conosca" lo smartphone meglio dell'utente. Pur emendando questo aspetto, tuttavia, l'esempio continua a reggere in modo lampante: è evidente, infatti, che l'ingegnere che ha costruito lo smartphone sa anche utilizzarlo molto meglio dell'utente medio⁽¹⁶⁾.

Tuttavia, saremmo anche tutti d'accordo sul fatto che il chitarrista sa usare il proprio strumento molto meglio del liutaio, e il cavaliere sa usare la spada meglio del fabbro. Nonostante la chiarezza dell'esempio di Floridi, esistono innumerevoli esempi che chiariscono altrettanto bene la correttezza della posizione platonica. Questa ambiguità è sciolta se si smette di considerare le parole "utente", "design" e "produzione" come degli universali dati, e se ne mette in evidenza il carattere storico. Un correlato di questa distinzione va

(16). In realtà, la segmentazione sempre più estrema della produzione tecnologica rende questa affermazione molto più problematica, in quanto la produzione di un oggetto tecnico richiede sempre la partecipazione di numerosi specialisti, le cui competenze individuali riguardano spesso aspetti estremamente limitati del funzionamento dell'oggetto. In questa sede, d'altra parte, è possibile ignorare questo problema.

ricercato anche negli oggetti: non c'è nulla di innocente nel paragonare l'uso di un martello, o di una spada, all'uso di uno telefonino.

Torniamo al *Protagora* platonico. Abbiamo visto come il mito narrato dal pensatore di Abdera offra una scansione tra due diversi livelli di tecnicità, uno primario, consistente nelle diverse capacità tecniche, e uno secondario, consistente nella dimensione politica. Abbiamo anche notato che tra questi due livelli — tecnico e metatecnico — sussiste un'interazione molto speciale, un condizionamento reciproco.

La tecnicità secondaria di cui parla Platone ha un carattere che Sloterdijk definirebbe atletico (Sloterdijk 2009): la virtù politica si basa sul modello dell'esercizio. Tuttavia, essa non è l'unica forma di tecnicità secondaria possibile: l'acquisizione delle diverse tecniche, così come lo sviluppo della capacità di vivere in comune, non deve essere necessariamente strutturato sulla base di questo modello. Ebbene, l'esempio dello smartphone, e dunque il confronto tra la competenza dell'ingegnere e quella dell'utente, non è applicabile al discorso platonico perché nel mondo di Platone l'utente semplicemente non esiste. La nozione di "utente" non va confusa con quella, ben più generica, di "utilizzatore": l'utente è il correlato soggettivo di un particolare modo di configurare la distribuzione, l'acquisizione e il funzionamento delle tecniche primarie — produttive e d'uso — nella nostra società (Scifo 2002; Bratton 2016). Questo modo porta oggi il nome di "design", e al contrario del modello atletico teorizzato da Sloterdijk, si basa su un sistema ben preciso di deleghe cognitive e operazionali, che producono la figura di un utilizzatore inesperto ma assuefatto, che riesce ad avere estrema familiarità con un ambiente tecnico estremamente complesso, pur ignorandone pressoché completamente il funzionamento. Il motivo per cui l'esempio addotto da Floridi non funziona, è che esso si basa su una universalizzazione indebita di una forma assai specifica — e storica — di tecnicità secondaria, una forma che stiamo sperando in quest'epoca e che caratterizza in modo determinante l'esperienza della tecnicità che ci contraddistingue⁽¹⁷⁾.

In questa sede non è possibile procedere a un'analisi estesa della nozione di "utente", o del design come metatecnica⁽¹⁸⁾. Mi limito a notare,

(17). Il design propriamente detto infatti, nasce solo a partire dal XIX Secolo (Bassi 2013: 51 e ss.), anche se alcuni ne tracciano la genealogia a partire dagli inizi dell'epoca moderna (Falcinelli 2014).

(18). A questo proposito, tuttavia, segnalo che l'ultimo capitolo di *Futurabilità* di Berardi (2018) mostra molto bene la modalità specifica di temporalità protesa in avanti determinata dal design. Si tratta di una temporalità scandita da parole come "innovazione" e "progettualità", ritmata su una modalità specifica di previsione e anticipazione dell'esistente, e pensata per una scala di grandezza incomparabile con i modelli metatecnici precedenti — ad esempio quello atletico. Il pensiero di Sloterdijk tiene conto

conformemente all'analisi già effettuata, che alla tecnicità secondaria costituita dal design corrisponde una specifica temporalità secondaria, che non sarà più quella del modello atletico, basato sui ritmi dell'addestramento e sugli stadi di maturazione dell'individuo. Ciò vale, chiaramente, per entrambi i lati del modello: il design "forma" l'individuo a ritmi vitali specifici, e al tempo stesso organizza la società in vista di fini proiettati in un futuro strutturato in modo del tutto peculiare (un futuro quantificato da proiezioni, scandito dai ritmi della crescita e dalle scadenze imposte dalla gestione delle risorse).

Ad esempio, il disallineamento tra mezzo e fine che ho sottolineato come punto d'origine della temporalità tecnica, e della sua protensione verso il futuro, sembra venire almeno parzialmente meno nell'esperienza temporale dell'utente, che sembra svolgersi più sul piano dell'immediatezza. Il carattere progettuale della vita dell'individuo è delegato a un sistema di sveglie e allarmi: alla tecnicizzazione della memoria si aggiunge la tecnicizzazione dello sguardo verso il futuro. Gli studi che sottolineano l'appiattimento della temporalità del soggetto su una sorta di "eterno presente" (Merlini 2019) fanno riferimento precisamente a questo elemento, il quale alla fine di questa analisi può essere colto in tutta la sua ricchezza teorica — e in tutta la sua novità storica.

In conclusione, la difesa di un'impostazione costruzionista da parte di Floridi ha senz'altro grande interesse non solo per ragioni teoriche, ma anche per quanto riguarda la determinazione del compito della filosofia nella nostra società. Tuttavia, essa presuppone il riconoscimento del carattere storico di alcune nozioni, e dell'impossibilità di applicarle indifferentemente a contesti teorici e sociali strutturati in modo diverso. L'individuazione di una nuova dicotomia — la possibilità di immaginare un pensiero modellato sulla figura dell'utente, o del designer — costituisce una risorsa per il pensiero filosofico, che però ha il compito di pensare fino in fondo il carattere specifico di questi nuovi concetti.

Conclusione

L'analisi di alcuni aspetti centrali della riflessione greca sulla tecnicità ha permesso di individuare degli elementi strutturali del nesso tra tecnicità e

in modo molto efficace del fatto che modelli antropotecnici — la cosa più vicina a ciò che io chiamo "metatecnica" nel suo discorso — diversi abbiano portate spaziali differenti (Sloterdijk 2020), e che ad esempio il modello della politica atletica statale non sia più adeguato al nostro mondo. Ciò tuttavia, come traspare anche in alcuni testi del filosofo tedesco (Sloterdijk 2020: 64) è vero per lo spazio come del tempo: il design amministra ritmi vitali impensabili per il mondo della *Bildung* classica, ma si occupa anche di problemi che riguardano il futuro in modo completamente diverso rispetto al passato.

temporalità. Il nesso tra *techne* e *dynamis* ha consentito di riconoscere il futuro — ciò che non è ancora ma potrebbe essere — come dimensione aperta da un originario atteggiamento tecnico da parte del vivente. La distinzione tra tecniche primarie e secondarie — ovvero tra tecnica e metatecnica — ha permesso di individuare diversi livelli temporali, forme di organizzazione della temporalità individuale e collettiva in stretta relazione reciproca. Infine, la distinzione tra *techne* ed *episteme* ha consentito l'inquadramento del pensiero tecnico come forma di conoscenza strutturalmente protesa verso il futuro.

Questo impianto teorico riconosce alcuni elementi strutturali e universali della tecnicità, ma apre al tempo stesso la possibilità di individuare il carattere storico delle singole analisi sul rapporto tra tecnica e tempo. Nello spazio aperto tra mezzo e fine, nella relazione tra tecnica e metatecnica e nelle diverse forme di conoscenza tecnica si apre un ventaglio di possibilità concretizzate storicamente, che è possibile riconoscere in configurazioni tecnologiche determinate.

La parte conclusiva del saggio ha mostrato, in negativo, l'esigenza di riconoscere e valorizzare la storicità del rapporto tra tecnica e tempo. Appiattare le caratteristiche metatecniche del design sull'esperienza greca della strumentalità, ad esempio, produce paradossi che testimoniano in modo eloquente la differenza tra il contesto tecnico antico e quello contemporaneo. Nonostante questa differenza, tuttavia, la concezione greca della tecnicità fornisce le coordinate di base per declinare storicamente la nostra comprensione della temporalità tecnica, e per individuare le caratteristiche specifiche della nostra esperienza del tempo negli ambienti digitali.

Riferimenti bibliografici

- Al-Khalili, J., 2018, *Il futuro che verrà. Quello che gli scienziati possono prevedere*, trad. di G. Olivero, Torino, Bollati Boringhieri.
- Anagnostopoulos, K.P., Chelidoni, S., 2008, *Metis and the Artificial*, in Papeitis S.A., *Science and Technology in Homeric Epics*, Berlin, Springer, pp. 435–442.
- Aristotele, 2012, *Etica nicomachea*, a cura di C. Natali, Roma–Bari, Laterza.
- Aristotele, 2001, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani.
- Aristotele, 2016, *Organon*, a cura di M. Migliori, Milano, Bompiani.

- Bachofen, J.J., 1975, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Balaban, O., 1990, *Praxis and Poesis in Aristotle's practical philosophy*, «The Journal of Value Inquiry», 24, pp. 185–198.
- Bassi, A., 2013, *Design*, Bologna, il Mulino.
- Berardi, F., 2018, *Futurabilità*, Roma, NERO.
- Bratton, B., 2015, *The Stack. On Software and Sovereignty*, Cambridge (MA), MIT Press.
- Cacciari, M., 2013, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi.
- Cambiano, G., 1971, *Platone e le tecniche*, Torino, Einaudi.
- Chantraine, P., 1999, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- Coccia, E., 2018, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris, Rivages.
- Crary, J., 2015, *24/7. Il capitalismo all'assalto del sonno*, trad. di M. Vigiak, Torino, Einaudi.
- De Cesaris, A., 2015, *Le estensioni dell'individuo. Seconda natura e mondo degli oggetti*, «Lessico di etica pubblica», 2015/2, pp. 77–87.
- Falcinelli, R., 2014, *Critica portatile al visual design*, Torino, Einaudi.
- Floridi, L., 2020, *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*, Milano, Raffaello Cortina.
- Goslin, O., 2014, *Hesiod's Typhonomachy and the Ordering of Sound*, «Transactions of the American Philological Association», 140/2, pp. 351–373.
- Harari, J.N., 2017, *Homo deus. Breve storia del futuro*, Milano, Bompiani.
- Heidegger, M., 1991, *Aristoteles, Metaphysik Theta 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, in *Gesamtausgabe*, Band 33, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, M., 2015, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia.
- Horn, Ch., Rapp, Ch., 2002, *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München, Beck Verlag.
- Illich, I., 2019, *Descolarizzare la società [1970]*, a cura di P. Peticari, Milano–Udine, Mimesis.
- Kumar, A., 2018, *Between Metis and Techne: politics, possibilities and limits of improvisation*, «Social and Cultural Geography».

- Markus, G., 1986, *Praxis and Poiesis: Beyond the Dichotomy*, «Thesis Eleven», 15, pp. 30–47.
- Merlini, F., 2019, *L'estetica triste. Seduzione e ipocrisia dell'innovazione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Platone, 2010, *Protagora*, a cura di M.L. Chiesara, Milano, BUR.
- Platone, 2010, *Repubblica*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani.
- Ross, A., 2017, *Il nostro futuro. Come affrontare il mondo dei prossimi vent'anni*, trad. di B. Amato, Milano, Feltrinelli.
- Roochnik, D., 1996, *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne*, University Park, The Pennsylvania University Press.
- Rosa, H., 2015, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, a cura di E. Leonzio, Torino, Einaudi.
- Scifo, B., 2005, *Culture mobili. Ricerche sull'adozione giovanile della telefonia cellulare*, Milano, Vita e pensiero.
- Scott, J.C., 1998, *Seeing like a State. How certain schemes to improve the human condition have failed*, New Haven and London, Yale University Press.
- Severino, E., 2003, *Dall'Islam a Prometeo*, Milano, Rizzoli.
- Sisto, D., 2020, *Ricordati di me. La rivoluzione digitale tra memoria e oblio*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Sloterdijk, P., 2009, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, a cura di P. Peticari, Milano, Raffaello Cortina.
- Stiegler, B., 2018, *La technique et le temps*, Paris, Fayard.
- Stiegler, B., 2014, *Tempo e individuazioni tecnica, psichica e collettiva nell'opera di Simondon*, «Philosophy Kitchen», 1/2014, pp. 226–247.
- Vattimo, G., 1961, *Il concetto di fare in Aristotele*, Università di Torino.
- Vernant, J.P., Detienne, M., 1999, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, a cura di A. Giardina, Roma–Bari, Laterza.
- Wajcman, J., 2015, *Pressed for time. The Acceleration of Life in Digital Capitalism*, The University of Chicago Press.

ALESSANDRO DE CESARIS

Università degli Studi di Torino; alessandro.decesaris@gmail.com

UN RISCHIO CALCOLATO LE ICT DIGITALI E LA TRASFORMAZIONE DELLO SPAZIO UMANO

Abstract: Digital information and communication technologies (ICTs) have profoundly changed the structure of human societies. In this survey we have analyzed some of these transformations in order to highlight the challenge posed by these technologies to current and future human generations. More precisely, given that ICTs have become a crucial factor in economic growth, and that — due to their energy consumption, the use of material resources and waste generation — they risk accentuating the environmental problems emerged with the industrial era, their usage must be examined taking into consideration their advantages and dangers. However, an already uncertain evaluation is all the more complicated by a third element that interacts with the previous ones: by reshaping traditional production and consumption models, ICTs are able to contribute significantly to the reduction of polluting emissions from human activities. The survey aims to address the risks associated with the use of ICT and to underscore some problematic aspects of current management strategies.

Keywords: Carbon Footprint, Digital Revolution, Ecology Crisis, ICTs, Information and Communication Technologies.

1. Introduzione

Ne *La quarta rivoluzione* Luciano Floridi indica l'inizio del terzo millennio d.C. come la soglia di una nuova fase nella storia dell'umanità. Da quel

momento in poi — secondo l'autore — le tecnologie dell'informazione e della comunicazione (ICT) hanno cominciato a prendere il sopravvento sulle altre tecnologie, in particolare su quelle fondate sull'uso delle energie, in quanto risorsa fondamentale per lo sviluppo generale delle società umane (Floridi 2017: 4). Già oggi, e sempre di più in futuro, il benessere sociale, l'innovazione tecnologica, la crescita economica e la realizzazione personale degli individui dipendono e dipenderanno dalle ICT digitali. A parziale conferma di questa diagnosi storica possiamo riportare le parole del ex presidente della Commissione europea, Jean-Claude Juncker, nel suo *Discorso sullo stato dell'Unione* del 14 settembre 2016: «Digital technologies are going into every aspect of life. All they require is access to high speed internet. We need to be connected, our economy needs it, people need it» (Juncker 2016). Il presente articolo prende le mosse da questa consapevolezza diffusa: le ICT digitali — con il loro potere sempre più grande di registrare, trasmettere, manipolare e controllare le informazioni, con la loro crescente velocità di processamento e con il loro essere accessibili a un numero sempre maggiore di persone — sono diventate un fattore cruciale nell'organizzazione attuale e futura del mondo umano.

Negli ultimi decenni molte ricerche hanno analizzato l'impatto dell'adozione delle ICT sul nostro modo di lavorare, di godere del tempo libero, di relazionarci con gli altri e di comprendere la realtà (*i.a.* Brynjolfsson-McAfee 2015; Turkle 2016; Spitzer 2019). Con le dovute variazioni di accento e di prospettiva, gli studiosi hanno messo di rilievo le consistenti opportunità e i molteplici problemi che tali tecnologie portano con sé sul piano economico, politico, ambientale, etico, relazionale ecc. Nelle pagine che seguono ci concentreremo sugli effetti del loro uso nella costruzione — e distruzione — dell'ambiente umano, inteso come *spazio sociale e naturale*. Le ICT digitali — come vedremo in dettaglio più avanti — modificano tanto l'articolazione spaziale delle pratiche sociali quanto le condizioni naturali della vita umana. Queste tecnologie, cioè, oltre a riconfigurare le basi materiali delle attività e delle rappresentazioni, e di conseguenza le forme di socializzazione, influiscono sull'ecosistema: consumano energia, impegnano risorse materiali e producono rifiuti. Lo scopo dell'indagine è quello di evidenziare, per quanto concerne la dimensione dello spazio sociale e ambientale, le trasformazioni e i rischi associati all'uso delle nuove ICT.

Il lavoro procederà in questo modo: 1) in primo luogo cercheremo di riconoscere e di determinare concettualmente *due forme fondamentali dello spazio umano*: lo “spazio sociale” e lo “spazio ambientale”. Il riferimento

teorico essenziale per questo compito sarà la antropologia filosofica di Arnold Gehlen. 2) In seguito passeremo ad analizzare l'impatto delle ICT digitali in entrambi gli spazi. Distingueremo due ordini di effetti: quello provocato dalle *prestazioni* delle ICT in relazione all'attività umana e quello prodotto dagli *apparecchi* sulle condizioni ambientali 3) Infine esamineremo i risultati dell'indagine alla luce di quello che Floridi definisce un «rischio calcolato» (Floridi 2017). Confrontando le nostre osservazioni con le sue analisi, cercheremo di indicare alcuni aspetti problematici del «cauto ottimismo»⁽¹⁾ con cui egli pensa al futuro della vita umana.

2. Lo spazio sociale e lo spazio ambientale

Per definire i concetti di “spazio sociale” e di “spazio ambientale”, che ci serviranno a sviluppare l'indagine, è utile partire dall'opera di Arnold Gehlen (Gehlen 1967; 1987; 2010), l'autore che forse ha colto con maggiore chiarezza la specificità dell'attività umana all'interno del *regnum animalium*.

La teoria antropobiologica di Gehlen ruota attorno a due idee fondamentali, che qui ci limitiamo a delineare per sommi capi. In primo luogo troviamo la concezione dell'uomo come *essere manchevole*. L'essere umano, dal punto di vista morfologico, è determinato in via negativa da una serie di *inadattamenti*, non specializzazioni, deficienze istintuali e carenze di sviluppo. In generale, questa condizione di manchevolezza pone l'uomo in una relazione con l'ambiente diversa da quella in cui si trova l'animale. Mentre l'animale, in virtù della sua costituzione organica specializzata, ha un ambiente (*Umwelt*) non intercambiabile, peculiare alla sua specie, al cui interno i movimenti istintivi innati svolgono una precisa funzione vitale, l'uomo, invece, per via della sua non specializzazione, possiede un mondo (*Welt*) che deve creare, organizzare e gestire con la propria azione. Come esiste una corrispondenza tra specializzazione organica e ambiente specifico, così la «apertura» a un mondo privo di riferimenti vitali precisi è concettualmente legata alla carenza di specializzazione. In quanto essere manchevole e aperto al mondo, l'uomo vive esposto a una sovrabbondanza di stimoli e impressioni per i quali non trova in sé una reazione vitale innata; stimoli e impressioni che deve in qualche modo padroneggiare per tenersi in vita. Si delinea così per lui un compito di importanza vitale: il mondo è un «onere» (*Belastung*) in cui egli deve trovare — rinvenire, inventare — degli esoneri (*Entlastungen*); l'essere umano deve

(1). L'espressione è di Floridi. Ne preciseremo il senso più avanti.

«cioè trasformare le condizioni deficitarie della sua esistenza in possibilità di conservarsi in vita» (Gehlen 2010: 74).

Ecco l'altra idea fondamentale dell'antropologia filosofica di Gehlen: il concetto di *esonero*. Con esso si afferma che tutte carenze della costituzione umana, in base alle quali il mondo rappresenta un onere estremo, vengono trasformate dall'uomo, mediante la sua attività, in mezzi della sua esistenza. L'uomo assolve il compito di tenersi in vita trasformando attivamente gli svantaggi dovuti alle sue mancanze fisiologiche in condizioni utili per la vita. Queste trasformazioni consistono in prima istanza nel produrre esperienze e strumenti in grado di dare ordine e intelligibilità alle impressioni caotiche che l'apertura gli fornisce. Il mondo naturale, così elaborato, diventa un «mondo umano», vale a dire: la totalità delle condizioni naturali modificate e padroneggiate e l'insieme delle abilità e le arti rese possibili a partire da queste condizioni.

Tra i principali risultati dell'attività esonerante dobbiamo contare lo stesso *mondo percettivo* dell'essere umano. Già nella primissima infanzia, il bambino è portato dall'abbondanza di impressioni non delimitata da opportunità biologiche a compiere movimenti che «costruiscono» il mondo circostante. Ciò che egli vede, tocca, sposta e maneggia è il materiale con cui elabora *i simboli delle esperienze fatte*. Utilizzando l'occhio, la mano, i movimenti di maneggio e la memoria, il bambino produce simboli mediante i quali attribuisce alle cose un valore di uso e una qualità. Grazie a questi simboli, egli può cogliere l'utilità potenziale delle cose senza l'onere di dover saggiarle sempre di nuovo.

Le cose sono maneggiate una dopo l'altra e accantonate, ma inavvertitamente arricchite, nel corso di questi procedimenti, di un alto grado di simbolicità. Ciò fa sì che, alla fine, il solo occhio, un organo che funziona senza fatica, le coglie nel loro insieme e in esse da ultime *vede simultaneamente* valori d'uso e di maneggio, che in precedenza erano esperiti in un faticoso lavoro diretto (Gehlen 2010: 78).

Il bambino è esonerato dal fare ogni volta esperienza delle cose che già comprende con lo sguardo. Egli vede davanti a sé un insieme di cose che — attraverso *allusioni simboliche ad esperienze fatte* — appaiono dotate di una determinata forma, peso, durezza, densità, uso possibile, ecc. Questo insieme di cose distribuite in una serie di posizioni reciprocamente determinabili è lo spazio che il bambino ha creato: «lo spazio di un mondo panoramicamente dominabile, allusivo, accantonato e disponibile» (Gehlen 2010: 84). In altri

termini, lo spazio è il campo visivo — costruito dall'azione — in cui le cose appaiono disponibili secondo la loro forma, la loro costanza percettiva, il loro volume, la loro disposizione, la loro statica e via dicendo. Questo insieme di posizioni reciproche, in cui gli oggetti sono distribuiti e si lasciano dominare, è ciò nella nostra indagine chiameremo lo “spazio sociale”. Vale a dire: *la base materiale, simbolicamente creata, delle pratiche sociali*.

Lo spazio sociale è costruito simbolicamente, ma i mezzi di costruzione di questo spazio non si limitano alle percezioni, ai simboli e alle metafore. Oltre all'uso di simboli percettivi, l'essere umano configura lo spazio con strumenti che integrano in diversi modi i suoi organi, ciò che in generale va inteso sotto il nome di *tecnica* (Gehlen 1967). Gli artefatti hanno la funzione vitale primaria di *sostituire, potenziare ed esonerare*, a seconda dei casi, l'attività sensomotoria produttrice di simboli. E a volte sono in grado di fare tutt'e tre le cose:

Chi viaggia in aereo ha i tre principi riuniti in uno: l'aereo sostituisce le ali che non ci sono cresciute, batte in modo assoluto tutte le capacità organiche di volo e risparmia fatiche dirette a chi vuole recarsi in posti molto lontani (Gehlen 1967: 11-12).

In breve, l'attività tecnica attribuisce nuovi simboli alle cose e trasforma lo spazio d'azione creato dall'azione sensomotoria. Chi viaggia in aereo esperisce in modo diverso la disponibilità delle cose e la maniera in cui sono distribuite. Banalmente: modifica la possibilità di raggiungere certi luoghi in un dato tempo.

Detto questo, dobbiamo osservare che l'azione tecnologicamente mediata non altera soltanto lo spazio sociale. L'attività tecnica trasforma anche *ciò che rende questo spazio possibile*: l'ambiente *non sociale* in cui le pratiche umane si realizzano. La teoria della crisi ecologica ha messo in evidenza ormai da parecchi decenni questa seconda serie di cambiamenti (Russo, 2000). La *Welt*, il mondo umano, è costruito a partire da condizioni che lo trascendono: l'acqua, l'aria e il suolo devono avere determinate proprietà affinché l'uomo possa continuare con le sue attività vitali. Questo insieme di condizioni che l'uomo non costruisce, ma può modificare, è ciò che nell'indagine denomineremo lo “spazio ambientale”: l'ambito che deve esserci *prima* della creazione umana del mondo affinché quella creazione possa — letteralmente — avere luogo.

Gehlen non sviluppa una trattazione esplicita di questo ambito (Russo, 2003). La sua antropologia filosofica si concentra quasi esclusivamente sulla costruzione e la trasformazione dello spazio sociale. Tuttavia, il bisogno di superare questo limite si è fatto sentire nella riflessione delle generazioni successive. A tal riguardo Eugenio Mazzarella osserva:

Non parrebbe inutile il ricorso ad una ricomprensione nel concetto antropobiologico dell'uomo proprio della *Umwelt* e non solo della *Welt*: l'uomo è certo l'essere che ha mondo, ma lo ha solo a condizione comunque di un ambiente, di una *Umwelt* che se non lo "specifica" immediatamente come uomo, tuttavia lo "genera" come "animale" e rende quindi mediatamente possibile la sua umana "speciazione" (Mazzarella 1993: 8).

In questo lavoro cercheremo di dare un contributo in tale direzione. Esamineremo un tipo preciso di azione umana tecnologicamente mediata, cioè l'uso delle ICT, e i suoi effetti su entrambi gli ambiti: sulla *Welt* e sulla *Umwelt*, sullo spazio delle pratiche sociali e su quello delle condizioni ambientali.

3. Le prestazioni delle ICT digitali e la costruzione di una nuova tipologia di spazio sociale

Le ICT digitali permettono nuove e molteplici forme di comunicazione tra gli essere umani e le cose. Grazie alle sue numerose reti di interconnessione di dispositivi, queste tecnologie hanno ridisegnato radicalmente la cartografia dei collegamenti di uomini con uomini, di uomini con cose, e di cose con cose. Nel linguaggio ordinario, la nuova base materiale delle pratiche di scambio di informazione ha preso il nome generico di "ciberspazio". Adottando la definizione ormai classica di Pierre Lévy, possiamo dire che il ciberspazio designa i nuovi supporti dell'informazione e, soprattutto, «le modalità originali di creazione, di navigazione nella conoscenza e di relazione sociale che questi [supporti] rendono possibili» (Lévy 2002: 126).

Ora, che questi sistemi di reti costituiscano o meno *una forma di spazio* e in cosa consista di fatto la sua presunta spazialità, è un dibattito tutt'ora aperto (Mitchell 1996; Graham 2013). Molti autori attribuiscono al concetto di "ciberspazio" un valore metaforico.

Il ciberspazio è una metafora perché identifica la regione in cui si produce la comunicazione elettronica come una specie di spazio (Gozzi 1994: 220)⁽²⁾.

Lo stesso William Gibson — che ha coniato il termine più di trenta anni fa — intese la parola in questo modo. In *Neuromancer*, egli immaginò il ciberspazio come «un'allucinazione vissuta consensualmente [...] Linee di

(2). Qui e in seguito i testi in inglese privi di traduzione sono tradotti dall'autore.

luce allineate nel non-spazio della mente, ammassi e costellazioni di dati» (Gibson 2003: 54). In generale, chi utilizza consapevolmente la figura retorica del “ciberspazio” giustifica la necessità della trasposizione in base a finalità cognitive (Hunter 2003; Rey 2012). Vale a dire, l’uso di questa parola e di tante altre metafore spaziali che descrivono gli elementi e le operazioni in rete (come *sito Web*, *navigare in rete*, *portale* ecc.) deriverebbe dal bisogno di renderci comprensibile l’enorme complessità dei sistemi (Arora 2014). Secondo questi autori, noi interpretiamo l’uso dei dispositivi elettronici in termini di spazialità perché abbiamo familiarità con le categorie spaziali, e solo per questo.

In opposizione a questa concezione, cercheremo di mostrare che *il ciberspazio costituisce una nuova tipologia di spazio sociale*. Alla luce della definizione antropobiologica guadagnata nel capitolo precedente, secondo cui lo “spazio sociale” è la costruzione simbolica delle posizioni reciprocamente determinabili degli oggetti, riteniamo che l’attribuzione di una dimensione spaziale alle nuove reti di comunicazione non risponda esclusivamente a una strategia interpretativa, ma poggi su una loro caratteristica fondamentale: *esse infatti stabiliscono un nuovo modo di mettere in relazione gli oggetti e di concepire la loro disponibilità*. Secondo questa prospettiva, le ICT creerebbero un nuovo tipo di spazio in quanto modificano la forma in cui l’azione umana esperisce le cose e assegna loro un determinato valore di uso.

Pensiamo a uno dei sistemi di ICT più utilizzati, internet, e in particolare al suo servizio principale: il *World Wide Web* (WWW). Le pagine web che si trovano in questo “spazio” sono collegate le une con le altre in modo da permettere agli utenti di “andare” da una pagina all’altra mediante un clic. Quando “navighiamo” online, noi passiamo da un oggetto all’altro sfruttando collegamenti che hanno la struttura di una rete. Ma non si tratta delle reti a cui siamo abituati e che sperimentiamo con la nostra “nuda” attività sensomotoria. A differenza delle reti dei gasdotti o delle metropolitane delle grandi città, la rete del WWW non si sviluppa su una superficie bidimensionale ed euclidea (Scala 2018). Nel WWW, per passare da un punto all’altro, non è necessario percorrere tutti i punti che si trovano in mezzo. Il WWW collega gli oggetti che si trovano al suo interno, le pagine, secondo una struttura geometrica iperbolica in cui i vincoli crescono con la distanza più rapidamente di quanto avviene in una rete bidimensionale. Questo significa che anche se il WWW è composto di miliardi di pagine, bastano all’incirca venti clic per connettere tra di loro due pagine qualsiasi (Caldarelli–Catanzaro 2016).

Nel ciber spazio gli oggetti si trovano in una determinata relazione di accessibilità reciproca. L'insieme di oggetti elettronici e di attività che compongono questo «universo» creano una nuova esperienza delle cose rispetto a quella prodotta mediante l'apparato sensomotorio: *costituiscono cioè una nuova forma dello spazio sociale*. Tale aspetto è stato analizzato in profondità da Manuel Castells in *The Rise of the Network Society*. In quest'opera, Castells individua il carattere specifico della nuova comunicazione elettronica nella capacità di aprire un *nuovo ambito di esperienza* (Castells 2002). L'informazione che circola in rete non si limita a comunicare le esperienze che facciamo del mondo fisico, ma è un'esperienza di nuovo tipo. Il sistema di comunicazione della società delle reti

è un sistema in cui la realtà stessa (cioè l'esistenza materiale/simbolica delle persone) viene interamente catturata e immersa in un'ambientazione di immagini virtuali, nel mondo del far credere, in cui le apparenze non sono solo sullo schermo attraverso il quale l'esperienza viene comunicata, ma diventano l'esperienza (Castells 2002: 373)⁽³⁾.

Questa nuova forma dell'esperienza, secondo l'autore, si fonda sulla separazione di due elementi che siamo abituati a concepire insieme: la simultaneità degli eventi e la loro contiguità fisica. Tradizionalmente l'esperienza della simultaneità nelle pratiche sociali avveniva all'interno di uno spazio definito dalla contiguità fisica. Questo spazio è chiamato da Castells «luogo». Il quadro tradizionale, però, è mutato progressivamente nell'ultimo secolo e mezzo, a partire dalla comparsa della comunicazione elettronica, delle tecnologie digitali e soprattutto del WWW. Le nuove ICT hanno modificato largamente la logica spaziale delle pratiche sociali: ciò che prima si realizzava nella contiguità fisica dei luoghi, ora si compie in una rete di interazioni tra posizioni fisicamente disgiunte. Questa nuova logica spaziale, a cui Castells dà il nome di *spazio dei flussi*, non sostituisce interamente lo spazio di azione tradizionale, ma lo trasforma. Il nuovo sistema di comunicazione — basato sull'integrazione digitalizzata e interconnessa di molteplici modi di comunicazione — riduce l'importanza sociale dello spazio tradizionale in favore dell'interazione immediata con (in linea di principio) qualsiasi punto del pianeta.

(3). Dato che la citazione sembra avvalorare il pregiudizio secondo cui l'ambiente virtuale sarebbe una sorta di mondo separato da quello «reale-fisico», è opportuno ricordare — per non fraintendere la posizione di Castells — che la «virtualità» è per l'autore una forma di esperienza pienamente *reale*, al meno quanto l'esperienza tradizionale non mediata dai nuovi dispositivi, e che il rapporto tra le due forme dell'esperienza — quella virtuale e quella tradizionale locale — non è di giustaposizione o di astrazione, ma di interazione profonda.

L'uso delle ICT digitali ha una ricaduta sullo spazio sociale di tipo particolare, che le altre tecnologie non hanno. A differenza dell'uso dell'aereo, per esempio, che cambia la disponibilità dei luoghi ma non altera la logica spaziale secondo cui sono distribuiti, l'adozione delle nuove ICT trasforma radicalmente la accessibilità alle cose, il loro essere «a portata di mano». Nel campo di azione trasformato da queste tecnologie gli oggetti e le persone che si trovano in luoghi disgiunti appaiono immediatamente disponibili, sciolti dal vincolo della contiguità fisica. Il cibernazio, perciò, può essere considerato come *un nuovo spazio di pratiche sociali*. In esso le cose sono distribuite e utilizzabili secondo una logica diversa rispetto a quella dello spazio creato dall'attività sensomotoria e modificato dalle tecnologie precedenti.

Cercando di formulare i risultati di questa breve prima linea di indagine, possiamo dire che *le prestazioni delle ICT digitali istituiscono un nuovo spazio sociale*. L'attività mediata da queste tecnologie modifica la disponibilità delle cose già esistenti e produce *ex novo* miliardi di oggetti (pagine, programmi, servizi, informazioni, risorse). Chi impiega le ICT comunica con esseri umani localmente distanti, accede a informazioni salvate in server di tutto il mondo, gestisce cose lontane e mette in relazione gli apparecchi fra di loro. In perfetta corrispondenza con le possibilità offerte, questa nuova base materiale delle pratiche sociali, il cibernazio, sta cambiando i modelli tradizionali di produzione, offerta e domanda a tutti i livelli della catena del valore (EIF 2014). Secondo il rapporto *#SMARTer2030*, pubblicato nel 2015 da *Global e-Sustainability Initiative (GeSI)*, le ICT saranno nel futuro prossimo uno dei principali motori della crescita economica, in grado di indurre proventi per 4,5 trilioni di dollari in diversi settori, come la salute, l'educazione, l'edilizia, l'industria alimentare, la mobilità e la produzione in generale. *Le ICT, però, non incidono sullo spazio umano unicamente mediante le loro prestazioni. Esse producono anche effetti per mezzo degli apparecchi: i dispositivi, i cavi, le antenne, i satelliti e i data center*. Queste tecnologie, oltre a influire sullo spazio sociale attraverso le possibilità offerte, modificano con la loro presenza fisica e il loro funzionamento lo spazio ambientale, le condizioni che devono essere date affinché ci possa essere in generale uno spazio umano.

4. Gli apparecchi delle ICT digitali e la modificazione dello spazio ambientale

Le ICT digitali del cibernazio sono in parte *res extensae*. La possibilità di connettersi ad Internet con un dispositivo mobile è data dall'esistenza di

antenne, cavi, satelliti, punti di interscambio, *network operations centers*, server e data center distribuiti in vari punti del pianeta. Se non fosse per questa infrastruttura fisica estesa lungo chilometri a forma di rete, non ci sarebbe la nuova forma dello spazio sociale.

La struttura fisica, però, rappresenta solo una parte degli “apparecchi” da considerare. Le ICT digitali, come tutte le tecnologie, sono in grado di funzionare grazie ad una serie di elementi e protocolli che va ben oltre l’insieme degli elementi e protocolli che compongono la tecnologia in senso stretto. Nel nostro caso, dobbiamo dire che il funzionamento delle ICT è reso possibile non solo dalle parti che compongono fisicamente le reti, ma anche da fattori come le tecnologie di estrazione dei metalli richiesti per la produzione dei dispositivi, la fornitura di energia da parte delle centrali elettriche e i processi di sostituzione dell’hardware alla fine del ciclo di vita.

A considerare la tecnologia da questa ottica ci aiuta la teoria *actor–network* (ANT) e il suo concetto chiave di *attore–rete* (Latour 2005; Law 1999). Molto brevemente, un attore–rete è il nodo al quale arrivano e dal quale partono le relazioni che lo costituiscono. Esso è modellato dai legami con gli altri attori che lo fanno attuare nel modo in cui egli attua. «Un attore–rete è ciò che viene fatto agire da una rete estesa di mediatori a forma di stella che entrano ed escono da esso» (Latour 2005: 217). L’attore rete «è la fonte di ciò che agisce a distanza su altri siti — dando ad ognuno di essi quindi una forma di stella — ed è il punto finale di tutte le transazioni che conducono ad esso — ottenendo quindi anch’esso una forma di stella» (Latour 2005: 222)

Di somma importanza in questa teoria è anche il principio di simmetria, secondo cui le cose devono essere considerate attori–rete al pari degli esseri umani. Da questa prospettiva, l’oggetto tecnologico è capace di agire come agisce in virtù delle sue relazioni con altre entità (altri attori–rete). John Law (2002), analizzando il caso delle navi utilizzate dall’Impero Portoghese tra il XV e il XVI secolo, afferma che una nave può essere pensata come una rete di scafi, alberi, vele, corde, cannoni, depositi di alimenti, posti letto, equipaggio, sistemi di navigazione (effemeridi, astrolabi, lavagne per calcoli, carte nautiche, navigatori e stelle), rotte commerciali, porti, commercianti e concorrenti. Una nave rimane una nave quando tutto è al suo posto e le relazioni tra il primo insieme — la nave in senso stretto — e le entità vicine si mantengono in un certo modo ferme. La prima rete di elementi, in altri termini, deve essere sostenuta all’interno di una rete stabile di relazioni con altre entità: «Tutti questi pezzi devono fare il loro lavoro» (Law 2002: 95).

Sotto il nome di *apparecchi delle ICT digitali* intendiamo tutti gli oggetti e le attività in base a cui le prestazioni delle ICT sono possibili. L'esame dell'incidenza di queste tecnologie sullo spazio ambientale non può limitarsi pertanto agli effetti prodotti dai cavi e dai data center. Oltre che da questi elementi, l'ecosistema umano viene modificato 1) dalla produzione dell'energia necessaria, 2) dai processi di fabbricazione degli apparecchi e 3) dalla gestione del materiale alla fine del loro ciclo di vita.

Vediamo in cosa consiste ciascuno di questi punti:

- 1) Nel tentativo di valutare l'impatto dell'impiego delle ICT digitali sul consumo di energia, è necessario distinguere tra consumi *diretti* e *indiretti*: tra quelli che derivano dall'uso delle ICT e quelli legati ai cambiamenti nelle pratiche di consumo e di produzione apportati dalla loro adozione (HORNER *et al.* 2016).
 - a) I primi, quelli diretti, non sembrano avere una grossa incidenza sul consumo di energia complessivo (Horner *et al.* 2016). Nonostante l'utilizzo sempre più diffuso dei dispositivi digitali a scala globale, il continuo miglioramento dell'efficienza energetica dell'hardware ha potuto moderare l'aumento del consumo, anche se il totale di energia utilizzata dalle ICT è ancora in espansione (Aebischer–Hilty 2015). Il consumo complessivo dei data center, l'elemento energeticamente più dispendioso della rete, è riuscito a mantenersi stabile intorno all'1% del consumo energetico mondiale, dopo la rapida crescita di domanda all'inizio del secolo, grazie all'adozione di misure chiave di efficienza energetica (Sehabi *et al.* 2018, Koomey 2008).
 - b) L'altro tipo di consumo, invece, quello legato alle nuove pratiche sociali rese possibili dalle ICT digitali, è molto più rilevante (Koomey *et al.* 2013). Il ciberspazio sta modificando in maniera significativa il nostro modo di consumare energia. È facile osservare, in prima istanza, che alcuni dei nuovi servizi, come l'*e-commerce*, l'*e-materialization*, il telelavoro e la tecnologia dei contatori intelligenti (*smart meters*) permettono un risparmio energetico nei singoli settori in cui vengono introdotti (Rattle 2010). Molto più difficile risulta invece decidere se e sotto quali condizioni le ICT portano a un aumento o una diminuzione netta del consumo di energia a livello globale (Horner *et al.* 2016). La difficoltà si deve all'incapacità di determinare con precisione gli effetti di rimbalzo dell'impiego delle ICT sull'intero sistema, data la complessità e la variabilità dei fenomeni

analizzati (Gossart 2015). In generale, però, considerando entrambe le tipologie di consumo, quella diretta e quella indiretta, dobbiamo notare che mentre le ICT migliorano progressivamente la loro efficienza energetica e rendono possibili molte pratiche che favoriscono il risparmio di energia, *il consumo complessivo di energia a livello globale è aumentato negli ultimi anni e continuerà a farlo in futuro*, con un incremento previsto del 25% entro il 2040 (IEA 2018). Questa situazione corrisponde a un'osservazione fatta da Horace Herring alla fine del secolo scorso: «Nel complesso, l'analisi macroeconomica porta alla conclusione che anche se il sistema economico è reso più efficiente dal punto di vista energetico, il risultato finale è che esso utilizza più energia» (Herring 1999: 222)

- 2) La produzione delle ICT utilizza numerosi materiali: ferro, alluminio, rame, diversi polimeri, vetro, metalli geochimicamente scarsi come l'oro, l'indio e il palladio, terre rare [REE] come il disprosio e il neodimio, il tantalio, e altri ancora (Wäger *et al.* 2015). In misura diversa, ognuno di questi materiali richiede flussi di materia e di energia connessi con la loro estrazione, raffinazione, incorporazione nei componenti e nei moduli, e assemblaggio nel prodotto finale. Vale a dire: la fase di produzione prevede il consumo di energia, l'impiego di materiali ausiliari e la creazione di rifiuti. La tendenza complessiva indica che questa fase ha un impatto sempre maggiore sull'ambiente via via che i dispositivi si fanno più piccoli (Hischier *et al.* 2015). Secondo uno studio recente (Belkhir–Elmeligi 2018), l'impronta di carbonio (*carbon footprint*)⁽⁴⁾ degli smartphone — attribuibile in un 85–90% al processo di produzione — arriverà nel 2020 a rappresentare l'11% delle emissioni totali delle ICT, grazie alla diffusione sempre maggiore dei dispositivi e alla loro veloce obsolescenza (ogni dispositivo ha in media un uso di due anni). In linee generali, anche se è previsto che la *crescita* dell'emissione di gas serra [GHGE] dovuta alle ICT — produzione e uso di dispositivi, data center e reti di comunicazione — diminuisca nelle prossime decadi, *si attende nondimeno per lo stesso periodo un aumento delle emissioni totale* (GeSI 2012; 2015). In altri termini, ogni

(4). L'impronta di carbonio è «la quantità di emissioni di anidride carbonica (CO₂) associate a tutte le attività di una persona o altra entità (ad es. edificio, società, paese ecc.). Include le emissioni dirette, come quelle risultanti dalla combustione di combustibili fossili nella produzione, riscaldamento e trasporto, nonché le emissioni necessarie per produrre l'elettricità associata ai beni e servizi consumati. Inoltre, il concetto di impronta di carbonio spesso include anche le emissioni di altri gas serra, come metano, protossido di azoto o clorofluorocarburi (CFC)» (Encyclopaedia Britannica 2010)

singolo elemento inquinerà sempre di meno, ma il valore integrato continuerà a espandersi. Secondo le stime, si dovrebbe passare dalle 0.9 GtCO_{2e} (gigatonnellate di anidride carbonica equivalente) del 2011 a 1,25 GtCO_{2e} nel 2030.

- 3) Una volta giunte alla fine della loro vita utile, le ICT diventano rifiuti elettronici. Nel 2016 si sono generati 44,7 milioni di tonnellate metriche di rifiuti elettronici nel mondo, di cui solo il 20% è stato riciclato nel settore formale (Baldé *et al.* 2017). Una porzione molto significativa del totale è costituita da computer e dispositivi mobili (Böni *et al.* 2015). Le due caratteristiche principali dei rifiuti elettronici sono il valore intrinseco dei loro materiali e la loro pericolosità per l'ambiente. Dato che i processi legali per il ricupero dei materiali ha un costo elevato nei paesi industrializzati, la maggior parte dei rifiuti elettronici viene smaltito in discariche o esportato illegalmente nelle regioni povere del pianeta (Robinson 2009). In paesi come Nigeria, Cina, India, Pakistan, Vietnam e Ghana, dove le normative sono meno rigide e le tecniche di riciclaggio includono la combustione e la dissoluzione in acidi forti, *la contaminazione associata ai rifiuti elettronici sta causando un notevole degrado ambientale* (Robinson 2009, Ladou–Lovegrove 2008, Schmidt 2006, Puckett 2005).

Volendo trarre una conclusione parziale da questa seconda linea di indagine, dobbiamo dire che l'uso delle ICT digitali, visto dall'ottica degli apparecchi, altera lo spazio in cui abita l'essere umano⁽⁵⁾. Gli oggetti e le attività richieste dal loro utilizzo consumano risorse e alterano le proprietà dell'acqua, dell'aria e del suolo. In particolare, l'orientamento complessivo indica che a dispetto dei guadagni di efficienza energetica e operativa raggiunti da ogni singolo apparecchio, *l'uso sempre più diffuso delle ICT ha come effetto un aumento della impronta di carbonio relativa alla loro produzione, uso e smaltimento*. Secondo una ricerca del 2018, l'emissione complessiva di CO_{2e} potrebbe crescere dall'1% circa delle emissioni globali nel 2007 a oltre il 14% del livello mondiale del 2016 nel 2040, più della metà dell'impronta di carbonio attuale dell'intero settore dei trasporti (Belkhir–Elmeligi 2018).

(5). Per uno studio di ampio respiro sull'impatto ambientale dei media v. Parikka (2015).

5. Le trasformazioni dello spazio ambientale associate all'uso delle ICT e il rischio calcolato

L'impatto delle ICT sullo spazio ambientale, come il consumo di energia, *può distinguersi in effetti diretti e indiretti*. Le ICT trasformano le condizioni ambientali sia con il loro uso che mediante le pratiche sociali che esse rendono possibili. Qui, però, a un primo livello di analisi, il rapporto appare capovolto rispetto al consumo energetico. Se per quanto riguarda l'utilizzo di energia gli effetti diretti delle ICT tendono a diminuire, mentre quelli indiretti danno l'impressione di andare in aumento, nel caso dell'impatto ambientale sembra accadere l'inverso. Gli apparecchi delle ICT, responsabili dell'impatto diretto, hanno complessivamente un'impronta di carbonio sempre maggiore, ma le attività rese possibili dalle loro prestazioni, a cui va attribuito l'impatto indiretto, hanno l'aria di promuovere una riduzione delle emissioni sempre più accentuata. Vale a dire: i settori industriali che adottano le ICT possono crescere con un'impronta di carbonio sempre minore (Rattle 2010). Le ICT producono sempre più CO₂e, ma permettono un aumento dell'attività economica con livelli sempre più bassi di emissione.

Date queste premesse, molti sono dell'avviso che in futuro le ICT riusciranno a diminuire l'impronta di carbonio totale dell'umanità. Cioè, la diffusione sempre maggiore del loro uso non solo *compenserà il CO₂e prodotto con quelle evitato, ma dovrà ridurre sempre di più le emissioni totali, portando alla fine ad un «disaccoppiamento»* (decoupling) *della crescita economica dalla crescita delle emissioni*. Secondo diversi studi (EC 2020, Ericsson 2019, GeSI 2015) le ICT possono consentire una riduzione di circa il 15% delle emissioni globali di CO₂ entro il 2040. Il rapporto #SMARTer2030 (GeSI 2015) — confermato nelle linee generali dai lavori successivi — prevede che mentre le emissioni prodotte dalle ICT raggiungeranno i 1,25 GtCO₂e nel 2030, il risparmio complessivo delle emissioni nelle altre industrie sarà di 12,08 GtCO₂e. Questo significa che l'uso delle ICT, in un quadro di crescita economica sostenuta, è capace di evitare una quantità di CO₂e pari a quasi dieci volte la sua impronta di carbonio.

Il calcolo è allettante, ma dobbiamo osservare che rimane incerto, dal momento che sono in gioco innumerevoli fattori e variabili difficili da prevedere (Rattle 2010). E qui l'incertezza ha un significato particolare, perché si riferisce a un rischio concreto. Il rischio è quello indicato in un altro rapporto, tristemente celebre, il *Global Warming of 1.5 °C*, pubblicato nel 2018 dall'*Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC). Qui vengono

evidenziate le conseguenze disastrose sul piano sia climatico che sociale di un eventuale riscaldamento globale di più di 1,5°C rispetto al periodo di riferimento 1850–1900 (scelto come approssimazione ai livelli pre-industriali) entro il 2100. Ai fini di evitare quegli scenari, il rapporto osserva che le emissioni di CO₂ prodotte dall'attività umana dovrebbero calare di circa il 45% rispetto i livelli del 2010 entro il 2030, raggiungendo lo zero intorno al 2050.

Le ICT digitali, contribuendo alla modificazione dello spazio sociale e ambientale, lanciano una sfida all'umanità storica. Da un lato, queste tecnologie — aumentando la capacità produttiva, il consumo di risorse e il versamento di rifiuti — accentuano i problemi ecologici; dall'altro, però, ridisegnando i modelli di produzione e di consumo, contribuiscono in modo consistente alla diminuzione delle emissioni inquinanti. Se con il loro aiuto saremo in grado di ridurre la quantità di CO₂e di un 20% in 2030, come promette il calcolo più ottimista, la loro adozione è decisiva nella gestione del problema; se, al contrario, ci limiteremo a potenziare le attività produttive, senza riuscire a restringere il livello di emissioni, allora le conseguenze saranno catastrofiche. Floridi, nella *La quarta rivoluzione*, definisce questa situazione ambivalente come un “rischio calcolato”:

Stiamo assumendo un rischio tecnologico calcolato: contiamo sul fatto che le ICT procurino benefici all'ambiente in modo più *significativo* e *rapido* di quanto causino a esso danni, e che vi sia sufficiente tempo affinché tale rischio calcolato sia ripagato (Floridi 2017: 246).

Floridi paragona il «rischio calcolato» al «gambetto», la apertura di scacchi in cui il giocatore decide di sacrificare una pedina minore, di solito un pedone, per ottenere un vantaggio. Nel nostro caso, il «gambetto» consiste nella produzione di nuove emissioni (perdita del pedone, rischio) in vista di una riduzione dell'impronta di carbonio complessiva (vincita della partita). Si tratta, in altri termini, di una scommessa. Si punta allo sviluppo in tempi utili di pratiche sociali mediate dalle ICT che ci consentano di crescere economicamente senza distruggere lo spazio ambientale. Se misuriamo la posta in gioco in base al rischio, dobbiamo dire che è altissima.

Secondo Floridi, la possibilità di trasformare il rischio in successo si basa principalmente su due fattori: a) la creazioni di sistemi normativi adeguati e b) la capacità di sviluppare tecnologie di sicurezza. Egli raggruppa queste misure sotto il nome di *metatecnologie*, intendendo con esse delle tecnologie

in grado di regolare altre tecnologie per conseguire i livelli richiesti di efficienza e di abbattimento dell'impronta di carbonio. Gli stessi due fattori, più un atteggiamento responsabile da parte dei consumatori, sono rilevati come decisivi dagli autori dei rapporti #SMARTer2030 (GeSI 2015) e *Global Warming of 1.5 °C* (IPCC 2018).

Riguardo alla probabilità di vincere la scommessa, Floridi si dichiara di un «cauto ottimismo» (Floridi 2017: 239). Egli ritiene, in breve, che *la possibilità stessa* di elaborare metatecnologie adeguate sia sufficiente per avanzare in quella direzione con una circospetta fiducia nella buona riuscita. Tale convinzione, però, non appare del tutto giustificata. Senza negare la possibilità di vincere la partita, vogliamo mettere in evidenza una difficoltà che ci consiglia di mutare il «cauto ottimismo» in un «pessimismo precauzionale». Una difficoltà, questa, che non si trova *sul piano teorico delle possibilità, bensì su quello pratico delle premesse*. Più precisamente, la possibilità di orientare sociopoliticamente la ricerca, lo sviluppo, l'applicazione e l'uso delle tecnologie si fonda sulla capacità reale delle istituzioni, delle associazioni e dei diversi attori internazionali, nazionali, subnazionali e locali di coordinare i propri interessi ed esigenze a scala globale in anticipo rispetto al verificarsi delle conseguenze da evitare. Ed è proprio su questa capacità reale che non possiamo darci il lusso di essere fiduciosi. Non abbiamo ancora dato prova di saper unificare gli sforzi in via preventiva riguardo ad una minaccia planetaria. Il rapporto della IPCC descrive le transizioni da attuare come «senza precedenti in termini di scala» (IPCC 2018: 17). A conferma di questi timori, dobbiamo notare che le azioni compiute in questo senso sono, ad oggi, palesemente insufficienti. Il miglior esempio di questa situazione è l'accordo siglato nel dicembre del 2018 alla Conferenza ONU di Katowice in Polonia, che rende operativo l'accordo di Parigi del 2015: esso mostra chiaramente che la capacità di elaborare misure non raggiunge il livello di impegno richiesto. Già l'IPCC aveva messo in luce che le mete del programma approvato nell'accordo di Parigi «non limiterebbe il riscaldamento globale a 1,5°C, neanche se integrato da aumenti molto impegnativi nella riduzione delle emissioni dopo il 2030 in termini di scala e di obiettivi» (IPCC 2018: 20). Ebbene, proprio questo accordo è stato ratificato. Johan Rockström, direttore designato del *Potsdam Institute for Climate Impact Research*, una delle massime istituzioni in campo climatico, ha osservato che anche se l'accordo di Katowice rappresenta un «sollievo», rimane preoccupante il fatto che non sia emerso con nettezza il bisogno di dimezzare le emissioni globali dei combustibili fossili entro il 2030 per rimanere in linea con il rapporto dell'IPCC. «Questa è la vera preoccupazione. Continuiamo a

seguire un cammino che ci porterà nel corso di questo secolo a un mondo 3–4 gradi più caldo, e molto pericoloso» (PIK 2018). Se non siamo all'altezza delle circostanze sul piano dei propositi, crediamo che non ci sia alcuna ragione per sperare che si riuscirà a mettere in atto un programma adeguato prima che sia troppo tardi (e molte delle conseguenze negative si manifestino).

Floridi sostiene che l'unico cammino per sviluppare le metatecnologie adatte è quello di prendere decisioni politiche responsabili. Siamo d'accordo, ma i passi fatti dall'umanità non lasciano spazio a nessun tipo di ottimismo, neanche molto cauto. Riconoscendo le metatecnologie come gli unici strumenti in grado di evitare la catastrofe, siamo convinti che la rinuncia alla retorica dell'ottimismo e il raggiungimento della piena consapevolezza di un pericolo in apparenza imminente siano in grado di prestarci un miglior servizio su questo percorso. Tale atteggiamento è consigliato dal precetto pratico del principio di responsabilità di Hans Jonas, secondo cui davanti a problemi dotati di un «potenziale apocalittico» si deve prestare più ascolto alla profezia di sventura che non a quella di salvezza (Jonas 2009: 43). Ma è suggerito anche dall'idea che la speranza, in certe circostanze, finisce per attutire la consapevolezza della necessità di agire. Illuminante a questo riguardo sono le parole di Günther Anders:

No, non si deve dar speranza, si deve impedire la speranza. Poiché a causa della speranza nessuno agirà. Colui che spera lascia il miglioramento a qualche altra istanza. Posso forse sperare che il tempo migliori, ma in ragione di ciò, il tempo non si fa più bello; ma neanche più brutto. In una situazione in cui vale solo l'agire in prima persona, però, 'speranza' è solo la parola per la rinuncia ad una propria azione (Anders 2008: 93–94).

Conclusioni

L'uso delle ICT digitali modifica lo spazio umano. Gli effetti sulla *Welt* e sull'*Umwelt*, prodotti dalle prestazioni e dagli apparecchi, trasformano le basi materiali e l'ambiente delle pratiche umane. Tali trasformazioni — abbiamo visto — rappresentano per gli esseri umani un'avventura dall'esito incerto. Ovvero: il cambiamento dello spazio sociale costituisce, da un lato, una minaccia per lo spazio ambientale; dall'altro, offre le condizioni per progettare un "disaccoppiamento" tra crescita economica e crescita delle emissioni complessive. Considerando la difficoltà della sfida, l'altissimo valore della

posta in gioco (la nostra esistenza), gli sforzi compiuti fino ad oggi e i propositi enunciati dagli attori più rilevanti sullo scenario internazionale, sembra opportuno abbandonare il “cauto ottimismo” di cui Floridi si fa portavoce. Crediamo che un fondato timore sui danni irremediabili delle ICT digitali sia molto più utile a mobilitare le forze politiche, giuridiche, economiche e tecniche di cui abbiamo bisogno, invocando magari uno dei cardini del diritto ambientale contemporaneo: il «principio di precauzione» (Read-O’Riordan 2017)⁽⁶⁾. Riteniamo, cioè, che un “pessimismo precauzionale” sia una prospettiva molto più adeguata per gestire il rischio generato da queste tecnologie.

Riferimenti bibliografici

- Aebischer, B., Hilty L.M., 2015, *The Energy Demand of ICT: A Historical Perspective and Current Methodological Challenges*; in Hilty, L.M., Aebischer, B. (eds.), *ICT Innovations for Sustainability*, pp. 71–103, Switzerland, Springer.
- Anders, G., 2009, *Il mondo dopo l’uomo*, a cura di Lisa Pizzighella, Milano, Mimesis.
- Arora, P., 2014, *The leisure commons: a spatial history of web 2.0*, Oxford, Routledge.
- Baldé, C.P., Forti, V., Gray, V., Kuehr, R., Stegmann, P., 2017, *The Global E-waste Monitor. Quantities, Flows, and Resources*, United Nations University (UNU), International Telecommunication Union (ITU) & International Solid Waste Association (ISWA), Bonn/Geneva/Vienna. <http://ewastemonitor.info/>. Consultato il 7 febbraio 2020.
- Belkhir, L., Elmeligi, A., 2018, *Assessing ICT global emissions footprint: Trends to 2040 & recommendations*, “Journal of Cleaner Production”, 177, pp. 448–463.
- Böni, H., Schluep, M., Widmer, R., 2015, *Recycling of ICT Equipment in Industrialized and Developing Countries*, in Hilty, L.M., Aebischer, B. (eds.), *ICT Innovations for Sustainability*, pp. 223–241, Switzerland, Springer.

(6). Il principio di precauzione è lo strumento giuridico che consente ai decisori (*decision-makers*) di adottare misure precauzionali quando le prove scientifiche su un pericolo per la salute umana o ambientale sono incerte e la posta in gioco è alta (Bourguignon 2015). I primi riferimenti espliciti al principio di precauzione (*Vorsorgeprinzip*) si trovano nel Programma di protezione ambientale tedesco del 1971. Successivamente, il principio si è esteso ai sistemi giuridici di altri paesi – e soprattutto dell’Unione Europea (UE) – non solo per le questioni ambientali, ma anche per la sicurezza alimentare e le questioni di salute pubblica (Read-O’Riordan 2017).

- Bourguignon, D., 2015, *The precautionary principle. Definitions, applications and governance*, European Parliamentary Research Service. https://www.europarl.europa.eu/thinktank/it/document.html?reference=EPRS_IDA%282015%29573876. Consultato il 22 maggio 2020
- Brynjolfsson, E., McAfee, A., 2015, *La nuova rivoluzione delle macchine*, trad. di G. Carloti, Milano, Feltrinelli.
- Caldarelli, G., Catanzaro, M., 2016, *Scienza delle reti*, Milano, Egea.
- Castells, M., 2002, *La nascita della società in rete*, trad. di L. Turchet, Milano, Egea.
- EIF [European Internet Forum], 2014, *The digital world in 2030. What place for Europe?* <https://www.eifonline.org/digitalworld2030.html>. Consultato il 9 aprile 2019.
- Encyclopaedia Britannica, 2010, *Carbon Footprint*, written by: Noelle Eckley Selin. <https://www.britannica.com/science/carbon-footprint>. Consultato il 7 febbraio 2020.
- Ericsson, 2019, *ICT's potential to reduce greenhouse gas emissions in 2030*. <https://www.ericsson.com/en/reports-and-papers/research-papers/exploring-the-effects-of-ict-solutions-on-ghg-emissions-in-2030>. Consultato il 22 maggio 2020.
- EU [Unione Europea], 2020, *Sostegno alla transizione verde*. https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/it/fs_20_281. Consultato il 22 maggio 2020.
- Floridi, L., 2017, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, trad. di M. Durante, Milano, Raffaello Cortina.
- Gehlen, A., 1987, *Prospettive antropologiche*, trad. di S. Cremaschi, Bologna, il Mulino.
- Gehlen, A., 1967, *L'uomo nell'era della tecnica*, trad. it. s.d., Milano, Sugar.
- Gehlen, A., 2010, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di V. Rasini, Milano, Mimesis.
- GeSI [Global e-Sustainability Initiative] (2012). *GeSI SMARTer 2020: The Role of ICT in Driving a Sustainable Future*. <https://gesi.org/research/gesi-smarter2020-the-role-of-ict-in-driving-a-sustainable-future>. Consultato il 7 febbraio 2020.
- GeSI [Global e-Sustainability Initiative] (2015). *#SMARTer2030 — ICT solutions for 21st century challenges*. <https://gesi.org/research/smarter2030-ict-solutions-for-21st-century-challenges>. Consultato il 7 febbraio 2020.
- Gibson, W., 2003, *Neuromante*, trad. G. Cossato, Milano, Mondadori.
- Global Carbon Project, 2019, *Carbon Budget 2019*. <https://www.globalcarbonproject.org/carbonbudget/index.htm>. Consultato il 07 febbraio 2020.

- Gossart, C., 2015, *Rebound Effects and ICT: A Review of the Literature*, in Hilty, L.M., Aebischer, B. (eds.), *ICT Innovations for Sustainability*, pp. 435–448, Switzerland, Springer.
- Graham, M., 2013, *Geography/Internet: Ethereal Alternate Dimensions of Cyberspace or Grounded Augmented Realities?*, “The Geographical Journal”, 179, n. 2, pp. 177–182.
- Gozzi, R. Jr., 1994, *The Cyberspace Metaphor*, “A Review of General Semantics”, 51, n. 2, pp. 218–223.
- Herring, H., 1999, *Does energy efficiency save energy? The debate and its consequences*, “Applied Energy”, 63, pp. 209–226.
- Hischier, R., Coroama, V.C., Schien, D., Achachlouei, A.M., 2015, *Grey Energy and Environmental Impacts of ICT Hardware*, in Hilty, L.M., Aebischer, B. (eds.), *ICT Innovations for Sustainability*, pp. 171–189, Switzerland, Springer.
- Horner, N.C., Shehabi, A., Azevedo, I., 2016, *Known unknowns: indirect energy effects of information and communication technology*, “Environmental Research Letters”, 11, pp. 1–20.
- Hunter, D., 2003, *Cyberspace as Place and the Tragedy of the Digital Anticommons*, “California Law Review”, 91, pp. 439–520.
- IEA [International Energy Agency], 2018, *World Energy Outlook 2018*. <https://www.iea.org/weo2018/>. Consultato il 7 febbraio 2020.
- IPCC [The Intergovernmental Panel on Climate Change], 2018, *Global Warming of 1.5 °C*. <https://www.ipcc.ch/sr15/>. Consultato il 7 febbraio 2020.
- Jonas, H., 2009, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Torino, Einaudi.
- Juncker, J.–C., 2016, *State of the Union Address 2016: Towards a better Europe – a Europe that protects, empowers and defends*. https://ec.europa.eu/commission/priorities/state-union-speeches/state-union-2016_it. Consultato il 7 febbraio 2020.
- Koomey, J., 2008, *Worldwide electricity used in data centers*, “Environmental Research Letters”, 3, pp. 1–8.
- Koomey, J., Matthews, S., Williams, E., 2013, *Smart Everything: Will Intelligent Systems Reduce Resource Use?*, “Annual Review of Environment and Resources”, 38, pp. 311–343.
- LaDou, J.– Lovegrove, S., 2008, *Export of Electronics Equipment Waste*, “International Journal of Occupational and Environmental Health”, 14, pp. 1–10.

- Latour, B., 2005, *Reassembling the social*, Oxford, Oxford University Press.
- Law, J., 1999, *After ANT: complexity, naming and topology*, "The Sociological Review", 47, pp. 1–14.
- Law, J., 2002, *Objects and Spaces*, "Theory, Culture & Society", 19, pp. 91–105.
- Lévy, P., 2002, *L'intelligenza collettiva. Per una antropologia del cyberspazio*, Milano, Feltrinelli.
- Mazzarella, E., 1993, *Presentazione*, in Gehlen, A., *Antropologia Filosofica e Teoria dell'azione*, pp. 5–8, Napoli, Guida Editori.
- Mitchell, W. J., 1996, *City of bits: space, place, and the infobahn*, Cambridge, The MIT Press.
- Parikka, J., 2015, *A Geology of Media*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- PIK [Potsdam Institute for Climate Impact Research], 2018, *UN climate summit agrees on rulebook — yet more ambition is needed: PIK leaders at COP24 in „Heißzeit“ times*. <https://www.pik-potsdam.de/news/in-short/un-climate-summit-agrees-on-rulebook-yet-more-ambition-is-needed-pik-leaders-at-cop24-in-2019heisszeit201c-times>. Consultato il 7 febbraio 2020.
- Puckett, J., Westervelt, S., Gutierrez, R., Takamiya, Y., 2005, *The digital dump. Exporting re-use and abuse to Africa*. Report from the Basel Action Network, Seattle. <http://archive.ban.org/library/TheDigitalDump.pdf>. Consultato il 9 aprile 2019
- Rattle, R. 2010, *Computing Our Way to Paradise? The Role of Internet and Communication Technologies in Sustainable Consumption and Globalization*, Maryland, AltaMira Press.
- Read, R., O'Riordan, T., 2017, *The Precautionary Principle Under Fire*, "Environment: Science and Policy for Sustainable Development", 59, n. 5, pp. 4–15.
- Rey, P., 2012, *The Myth of Cyberspace*, "The New Inquiry", <https://thenewinquiry.com/the-myth-of-cyberspace/>. Consultato il 7 febbraio 2020.
- Robinson, B.H., 2009, *E-waste: An assessment of global production and environmental impacts*, "Science of The Total Environment", 408, n. 2, pp. 183–191.
- Russo, N., 2000, *Filosofia ed ecologia. Idee sulla scienza e sulla prassi ecologiche*, Napoli, Guida Editori.
- Russo, N., 2003, *Natura e asceti: le prospettive ecologiche dell'antropologia di Gehlen*, "Discipline Filosofiche", 13, n. 1, pp. 239–262.

- Scala, A., 2018, *Della natura non-euclidea dei Big Data su Internet e sulle sue conseguenze*, “Scienza e Filosofia”, 20, pp. 169–178.
http://www.scienzae filosofia.com/wp-content/uploads/2018/12/SF_20.pdf.
Consultato il 7 febbraio 2020.
- Schmidt, C.W., 2006, *Unfair Trade: e-Waste in Africa*, “Environmental Health Perspectives”, 114, pp. 232–235.
- Shehabi, A., Smith, S. J., Masanet, E., Koomey, J., 2018, *Data center growth in the United States: decoupling the demand for services from electricity use*, “Environmental Research Letters”, 13, pp. 1–11.
- Spitzer, M., 2019, *Emergenza smartphone*, trad. di G. Mancuso, Milano, Corbaccio.
- Turkle, S. 2016, *La conversazione necessaria*, trad. di L. Giaccone, Torino, Einaudi.
- Wäger, P.A., Hischer, R., Widmer, R., 2015, *The Material Basis of ICT*, in Hilty, L.M., Aebischer, B. (eds.), *ICT Innovations for Sustainability*, pp. 209–221, Switzerland, Springer.

JOAQUIN MUTCHINICK

University of Naples “Federico II”; jmutchinick@gmail.com.

DE/SYN/CHRONO/BIOPOLITICS PRECARIOUS PRESENT, (UN)CERTAIN FUTURE(S)

The infinite virtuality of the future is subordinated
to the production and representation of futures
that are repetitions of the same commodity form.
McKenzie Wark, *A Hacker Manifesto*

Abstract: This essay argues that current neoliberal regime is primarily characterized by synchronicity as its main mode of temporality. My claim is that despite the apparent impression that the imperative of synchronicity enhances the subject's capacity to act in time and therefore shape her future, it instead hinders it. This observation leads to a critical re-examination of the dominant mode of temporality and necessitates the development of a new conceptual apparatus that accounts for both synchronical production of subjectivity and intrinsic to it (bio)political implications. I offer the synthetic notion of *synchronobiopolitics* as a means to look closely at how contemporary biopower synchronizes with subject's productive affects and, *vice versa*, makes her synchronize with it. The essay starts with the analysis of precarious socioeconomic conditions of production and then moves to the exploration of epistemontological premises of synchronobiopolitics, so as to provide a detailed account of the affective mechanics of the latter. Particular attention is paid to the problem of the future, its construction under synchronobiopolitical conditions, and possible ways to resist synchronization and thus participate in the production of alternative future(s).

Keywords: Affect, Biopolitics, Future, Synchronicity, Synchronobiopolitics.

1. To be (or not to be) in sync

The shift from rigid mass production to more flexible modes of manufacturing in Western societies (commonly known as the transition from Fordism to post-Fordism) has also marked a conclusive break from diachronicity to synchronicity. The serial and homogeneous model of temporality, expressed in such socioeconomic scenarios, as “birth–school–work–death” or “9 to 5”, has been supplemented (and, we might expect, will potentially be superseded) with the one that favors spontaneity over linearity and dynamic situationality over universality. Proactivity, swift reaction, and proper time management, besides many other *productive* skills, constitute the backbone of a contemporary successful individual; procrastination and tardiness *qua* “being out of sync” are, figuratively speaking, the deadly sins.

And yet, being (made) so time-conscious, time-sensitive, even time-obsessed, can we truly say that we are in charge of our time? Of our present? Most importantly, of our future? This paper offers a negative (or at least critical) answer to these apparently rhetorical questions. In this essay, I insist that the imperative of synchronicity both hinders our capacity to perceive, think of, and act in time, and also troubles our openness of/to the future. As a number of theorists I am to engage with in this paper (namely, Michel Foucault, Michael Hardt and Antonio Negri, Kiarina Kordela, Gilles Deleuze, and Brian Massumi) argue and as I will show further, the subject’s relation to time (and therefore to the future(s)) is of affective nature and is therefore exploited by the contemporary neoliberal regime, which subjugates affects — bodily actions and responses — to its needs. To explore the complex interrelation among the subject, the body, its affects, production and reproduction (of time), I combine them under the synthetic term of *synchronobiopolitics*, which I define as an onto-temporal regime of biopolitical administration that exploits affective potentials by synchronizing with the subject and making her synchronize with itself so as to shape a certain future outcome. In other words, the (bio)politics of time performed in neoliberal societies is reliant upon synchronicity as a means to exercise control — as Gilles Deleuze described it, “a universal system of deformation [...] that runs through each, dividing each within.” (Deleuze 1992: 5).

To illustrate, in a professional context, the desire for synchronicity manifests itself in the forms of thoroughly planned schedules and never-ending deadlines, bonus systems (to motivate those performing well to do even better) and pep talks (to help those falling behind keep up); the professional, in her turn, is

expected to respond in a timely manner, both acquire and distribute new information and be ready to make necessary corrections, attend meetings and appointments, happily accept new challenges and alter her workplan should any changes occur, to mention just a few examples.

Not only did the imperative of synchronicity start to dominate the professional sphere, but that of personal life, too. Perhaps the most prominent discursive construct of productivity-driven capitalism is the idea of work/life balance, which presupposes the individual's capacity to be able to both clearly separate these two domains and switch between them when needed, as well as allegedly enjoy "the best of both worlds". This is expected to be achieved through a rigorous routine of "self-care" that involves such crucial components as mindfulness techniques (being *here* and *now*), a result-driven approach, and learning to make reasonable (or not so much) sacrifices, temptingly called "setting priorities".

Ultimately, a wide spectrum of technological solutions — to a large extent contributing to and enabling the culture of synchronicity — make us "live in the moment". There are numerous apps and devices to efficiently exploit the present (wearables providing one with real-life data, such as heart rate, or habit-developing apps that remind one to practice a certain thing every day), to make use of the past (apps that analyze one's sleeping patterns or track one's steps throughout the day) and to project and therefore take actions to create a better future (for instance, apps that forecast one's weight based on the number of calories consumed). In sum, what the contemporary neoliberal regime does is it makes the world appear as universally synchronizable — one simply needs to tune in.

Again, as Paul Virilio, continuing the outlined above Deleuze's line of thought, argues, these imposed on the subject deformations and divisions are not merely the effect of the contemporary apparatus, but are rather a particular regime of temporality, which he calls "picnolepsy". Describing the latter, he writes: "our vision is that of a montage, a montage of temporalities which are the product not only of powers that be, but of the technologies that organize time." (Virilio 2008: 48) In other words, picnolepsy is a (sub)conscious subject's temporal attunement that helps her bring heterogeneous, heterotopic and heterochronic elements together to constitute the present moment — in short, to *synchronize*.

Even though Virilio speaks of picnolepsy as an inevitable reaction to the acceleration and intensification of both social and individual paces and rhythms, he seems to suggest that the picnoleptic adjustment inescapably

results in the loss of time. This observation begs the question that I will be paying close attention to throughout the essay: whether and how the present, as given to us through shifts, breaks, and interruptions, joined together in their seeming coherence, synchronizes with the future — the future which, as outlined in the epigraph, is characterized by “infinite virtuality”?

Furthermore, can we, as allegedly *homo tempus sapiens*, synchronize with our future — future that, obviously, remains *open* yet seems to repeat itself as the projection of the present? In the sections below, I am to examine the synchronization with (syn/chrono)biopolitics by conceptually reconstructing its socio-economic conditions, *modus vivendi* and *modus operandi*, which will help me illustrate how both the *affectivity* of the *present* and the *presence* of the *affective* are exploited under synchronobiopolitical conditions. This will allow me to explore in the next section how control over the present makes synchronobiopolitical governing efficient in the domain of the future too, mostly due to habituation. Ultimately, in the final section, I am to attempt to answer the question of whether and how it would be possible to *desynchronize*.

2. Synchronobiopolitics (I): precarity and the present

What is the relation between biopolitics and time — more precisely, the momenticity of the present? If we were to recall the fact that for Foucault biopolitics is a new modality of power whose aim is to govern populations (Foucault 1978: 138–139), the question becomes even more problematic. Eugene Thacker is right to point out that the dilemma lying at the heart of biopolitical governing of populations is whether and how *living* multiplicities can be subjugated to the needs of the neoliberal regime, organically integrated into it and therefore controlled (Thacker 2011: 152). How are then populations, multiplicities, whole nations and particular individuals synchronized? How can these heterogeneous agents, elements and assemblages of elements, living in heterochronic presents (as well as pasts and, presumably, futures), function as a whole — in other words, how can *multiplicities* become a *single* target for biopower? Ultimately, in such a peculiar configuration of time, space, and subjectivity, how is control possible?

To make these questions even more intricate, the idea of uncertainty — the issue Foucault is well aware of — should be brought up. Uncertainty is, indeed, the characteristic of populations, which are indeterminate multiplicities that therefore cannot be represented. When writing about governmentality — the

operational logic of a particular form of power, Foucault tends to link it to a certain model of subjectivity it produces. However, what is the subjectivity of populations? Applying a Foucauldian triangle of analytics of power (Dean 2010: 122), populations do not fall under the category of slaves, criminals or deviants (so repressive sovereign power cannot be applied to them), they cannot be construed within the framework of normality (and thus resist the disciplinary logic) and have not one but multiple (oftentimes contradicting each other) sexual identities (consequently, cannot be fully incorporated into a dispositive of sexuality). Optimistically (especially taking into consideration the nexus between subjectivity and power Foucault is so keen on), it could be stated that the absence of a fixed identity is tantamount to populations' "immunity" to power mechanisms. Realistically, though, the emergence of the figure of populations in the political discourse calls for a thoughtful reconsideration of how power functions — and, in Foucault's terms — marks a significant shift from *governmentality* to *environmentality* (Foucault 2008: 260), or, in other words, from the *effective* government to the *affective* environment.

Again, as Thacker suggests, as soon as biopower encountered populations *qua* living multiplicities, it faced the problem of operating under the conditions of indeterminacy and uncertainty. The old configurations of power that heavily relied on sovereign, disciplinary, and sexuality *dispositifs*, despite efficiently employing the principles of exploiting affective capacities of individuals and their bodies, did not account for the affective remainder that at any time could reverse the effects of constant and thorough control. Therefore, transcendental modalities of power that attempted to regulate subjects "from the outside" were gradually superseded with an immanent, self-constituting, spontaneous — synchronic — biopolitical environmental mode. Consequently, to understand this new taxonomy of power, we must think of uncertainty not as something that troubles synchronicity, but, instead, as a prerequisite of it — its condition of emergence. In this regard, synchronicity serves as a highly efficient chrono-topological configuration that minimizes and takes advantage of uncertainty by operating from within it.

Michael Hardt and Antonio Negri offer a comprehensive sociological account of how biopower functions under conditions of indeterminacy and uncertainty. By locating uncertainty at the very core of the social, they argue that contemporary biopolitical neoliberalism is, unlike its predecessors, characterized not by striving for stability, but by permanent precariousness. The latter is, indeed, uncertainty translated into socioeconomic terms: since material labor has been

partially replaced by immaterial labor, ‘capitalism of products’ has transformed into what might be termed as ‘capitalism of affects’. The notions of immaterial labor and affects require more elaboration. In “Empire”, the theorists present a fairly broad continuum of affects: from subjective passions to community relationships, from ‘the somatic’ (that is, bodies’ capacities to produce and reproduce) to knowledge, information, and communication (Hardt, Negri 2000: 30; 366; 407). To recapitulate, affects are cognitive–somatic forces that render bodies more or less productive by causing their certain responses (which might be called emotions, moods, or states). As already argued, affects are the target of the biopolitical environmental governmentality.

Obviously, immaterial labor (in biopolitical capitalism) is affective *per se*: in their second volume, “Multitude: War and Democracy in the Age of Empire”, Hardt and Negri establish a correlation between biopolitical control and affective work. According to them, “immaterial labor tends to move out of the limited realm of the strictly economic domain and engage in the general production and reproduction of society as a whole” (Hardt and Negri 2004: 66). What implications for social life does this socioeconomic reconfiguration hold? First and foremost, it results in the formation of social relations that are no longer trumped by the principle of identity, identification, or social hierarchy, but are rather multiple affective networks (personal, professional, leisure, etc.), which are not stable yet are not devoid of biopolitical governance. As Lawrence Grossberg aptly notes, “everyday life becomes the site for and the mode of a new apparatus of power [...] [that functions] by erasing the lines that connect everyday life to the political and economic realities that are its condition of possibility.” (Grossberg 1992: 294)

The vanishing borderline between personal and professional, between work and pastime leads to the already outlined, second outcome: precariousness of social life. When analyzing a new form of labor, Hardt and Negri use such adjectives as flexible, mobile, and precarious to describe it. “Flexible because workers have to adapt to different tasks, mobile because workers have to move frequently between jobs, and precarious because no contracts guarantee stable, long–term employment.” (Hardt, Negri, 2004: 112) On a more personal level, the worker has to make sure she does her work impeccably: not only in terms of the quality of tasks performed, but also in a timely manner, meeting the expectations of all the parties involved and producing positive (and, in her turn, overcoming negative) affects. The condition of precarity forces one to be maximally productive, for, otherwise, she could easily be replaced by someone (or something, say, a machine) that

fits the affective network of the workplace better, manages worktime more productively or simply delivers better results.

Ultimately, the last implication is directly concerned with synchronicity: the subject placed in precarious conditions needs to efficiently orientate herself in time. This (re)orientation requires striking a (oftentimes impossible) balance between reactivity (*reactions*) and proactivity (*acting* in advance). As the latter implies the anticipation of a certain outcome, and is therefore concerned with the future, it would be incorrect to state that precariousness is a model of thinking and acting *in the present moment* (since the future is apparently uncertain, indeterminable, and unforecastable); in fact, the most optimal spatiotemporal orientation under the conditions of synchronobiopolitics is *thinking and acting in the present moment so as to guarantee a more or less stable future*. In the regime, where even a small degree of certainty is a luxury, thinking what the best action would be *now* is simply not sufficient for a professional; she would need to react, to act, to take chances, to anticipate, to prevent and preempt in order to stay afloat, to live or simply survive.

And this is exactly why precarity translates into biopolitical terms. As Foucault reasonably notes, the emergence of biopolitics accompanied the formation of the neoliberal regime, which means that biopolitics functions in accordance with neoliberal mentality, more precisely the mentality of *laissez-faire*. Even though the *laissez-faire* principle is commonly construed as “not governing too much”, perceived as an environmental form of power, it appears as an apparatus of control that governs multiplicities by establishing conditions (the environment) to which they have to adapt in order to survive. In other words, (synchrono)biopower employs uncertainty (homologically connected with precarious life — thus higher social, economic, physical vulnerability and lower chances of survival), which allows it not to intervene, but, indeed, to govern by (almost) not governing.

Needless to say, synchronization with/adaptation to socioeconomic conditions of the synchronobiopolitical regime results in a very peculiar subject's affective position. Individual's affects — both *active*, her bodily capacities, and *passive*, moods, emotions, feelings — are incorporated within the biopolitical framework of re/production, which, correspondingly, means that the subject undergoes a two-fold affective modulation. Passively, the subject is molded, borrowing a Maurizio Lazzarato's term (Lazzarato 2006: 176–177), as a totality of her affective responses are reduced to a broad yet limited repertoire of expected responses; in this regard, synchronicity is tantamount to the subject's ability to react in a “productive” manner

(“productive” meaning beneficial for the biopolitical regime) and take “productive” actions. Obviously, this is a radical form of affective inscription (immanent affective control), as the subject adopts fostered by the regime structures of thinking, feeling, acting, reacting, and, ultimately, being.

Actively, subject’s synchronization with biopolitically–driven needs of the neoliberal system entails affective exploitation. Following Hardt and Negri’s remark that the affective commonality of populations is not only passively produced but is also productive (active) (Hardt, Negri, 2004: 197), individuals’ production under outlined socioeconomic conditions is synonymous with the (re)production of the *status quo* in the present and its continuation in the future. In biopolitical terms, having created the environment to which living multiplicities have to adapt, biopower manages to control these multiplicities from within: however, not by regulating them directly, but by stimulating certain (favorable) actions and responses. In so doing, biopower forms a complex composition of heterogeneous forces, in which its own need to synchronize is minimized, as synchronization is largely performed by agents operating in the environment.

3. Synchronobiopolitics (II): eternity and the future (as the affective fact)

Delving into the mechanics of synchronobiopolitics, it is hard to leave aside the question of the future. As already briefly discussed in the previous section, in the synchronobiopolitical regime the future — as infinite virtuality and radical potentiality — is rendered (at least partially) calculable, measurable, and forecastable. Again, as suggested, the prerequisite for it is the formation of the precarious socioeconomic environment, in which subjects are preoccupied with synchronical adaptation to ever–changing conditions so as to survive. Not only does such “survival of the fittest” divide one individual from another, thus hindering common resistance, but, even more so, it divides every individual within, as it imposes a favorable for the regime affective orientation. Even though these highly toxic environments do adapt to even slightest changes, they generally reproduce by *making* the components of the environment *adapt*, which provides the conditions for the preservation of the *status quo* — both synchronically, here and now, and in the future. And yet, the attempt to answer the question how the future is shaped — or how the future is synchronized with the present and *vice versa* — requires a broader (chrono)ontological approach. Since the central argument of this paper is that the neoliberal mode of governance is not merely biopolitical (as observed by

Foucault), but synchronobiopolitical, that is, its crucial element is time, I will further explore the intersection of a specific neoliberal form of temporality, biopolitical capitalism and affective life.

Kiarina Kordela presents an intriguing observation of how biopolitics manifest itself in three different temporalities and thus shapes the subject's relation to them. She discusses diachrony of linear time, which is finite, synchrony, which is momentous, and, finally, eternity. The latter, however, should not be perceived as a transcendental plane, situated outside or beyond the field of social–affective life; Kordela insists that eternity is immanent, which should be read more like Spinozian *sub species aeternitatis*, that is, “without any relation to time” (Kordela 2018: 177; 182) (Spinoza Ethics V, P29). However, is infinity actually an atemporal regime, or is it still a form of temporality? When discussing *sub species aeternitatis*, Spinoza emphasizes that its significance is not only ontological, but ethical too, as living *sub species aeternitatis* presupposes a definite ethical position of perceiving things “not as contingent, but as necessary” (Spinoza: V, P22). Viewed from this perspective, eternity is *meta-temporal*, in a sense that it encompasses all three times: past, present, and future. The future aspect of eternity appears as the most important one, as it entails infinite or eternal virtuality and therefore possibilities that are to be or not to be actualized in/as the future (which, after Deleuze, we might conceptualize as temporality of potentiality (Voss 2017: 168)). In other words, eternity and future are homologically related with potentiality, the affective (productive) dimension of life: through multiple affective encounters, occurring on the plane of immanence and resulting in the manifestation of the actual, the future *qua potentiality* is also actualized. Eternity thus is another word for denoting an infinite number of possibilities of future's actualization.

We could thus conclude that there is no form of actualized power (*potestas*) that would be able to take control over eternity. Nevertheless, as Kordela reasonably argues, biopolitics can govern and administer the subject's relation to eternity. And this is, indeed, as Kordela maintains, the true object of biopolitics (Kordela 2011: 15). In her works, she operationalizes the concept of *bios* not as abstract life (life as such), but in a manner that echoes Foucault's, Agamben's, and Esposito's accounts of the status of life — as pure potentiality, immanent to the body and multiplicities of bodies. In the previous section, I have outlined how biopolitics control affective multiplicities by becoming and placing them into environments to which they have to adapt. Chrono–ontologically, this is achieved by a partial erasure of the finite diachronic time, which, Kordela explains, contributes to the

illusion of immortality (thus eternity), as it erases death from the horizon (Kordela 2018: 10; 187). This point should be elaborated: death does not completely vanish from the horizon of our self-perception (we are well aware that we are mortal, finite beings); rather, it re-merges as something highly undesirable, as a highly negative affective entity and therefore something to be avoided. Viewed from this perspective, the regime offers subjects a form of salvation from death: salvation, achieved by identification with the regime, with the environment and its needs. Unlike the old forms of governmentality, for instance, the disciplinary *dispositif*, distinguished by what Deleuze terms “spaces of enclosure” (Deleuze 1992: 4), which created the linear perception of time (home-work-home, nine-to-five, etc.), the *nouveau régime* seems reminiscent of capital circulation (M-C-M and M-M), and is, consequently, characterized by circulation time and circular temporality.

Circular temporality combines and exploits two seemingly opposed to each other temporal modes — diachrony (linearity) and eternity. Borrowing a beautifully worded Kordela’s explanation, biopower infests “the metastasis of infinity onto linear time” (Kordela 2011: 18). What makes this “infinity” metastatic is its illusory nature: again, Kordela outlines that “the biopolitical machinery resolutely shuns eternity and aims instead at proxies that provide only controlled and safe illusion of eternity (Ibid: 15). Appropriating and identifying with this illusion (since it helps avoid precarity and survive), subjects adopt a form of life, in which they live not as immortal, but as “undead”, which is tantamount to already dead. Recapitulating, *bios qua* pure potentiality is circulated by being placed in the time frame, where the precarity and finitude of *bios* are exploited for the needs of the regime that both appears as eternal and provides subjects with safe substitutes for eternity. Such an ontological biopolitical machinery allows biopower to control manifestations and actualizations of potentialities and circulate bodies and affects *ad infinitum* thus preserve the illusion of eternity.

Finally, since the biopolitical regime makes bodies and subjects synchronize with itself, the third — synchronical temporality — is a crucial component of circulation that has to be scrutinized. Building upon the Marx’s distinction between circulation-time (infinity) and production time (diachronicity), Kordela insists that synchronicity is, indeed, “a mode of time in which the instant and infinity coincide” (Kordela 2011: 16). It is, in other words, a form of temporality — more precisely, a plurality of moments, *instances* — where biopower enters the body, gets access to its propensities and “metastasizes” across it. This instant affective “hijacking” renders biopower capable of

manifesting not only present actualizations by producing affects it needs, but, more importantly, of shaping the future by altering affective potential. Thus the (temporal) logic of circulation — the very logic of capital — re-inscribes itself into the immanent field of production and, in so doing, transcends beyond mere *economic* production and becomes the logic of *social, affective, and chrono-ontological* production. In Hardt and Negri's words, "money tends to represent not only the present but also the future value of the common [...] our future productive capacities." (Hardt, Negri, 2014: 151)

Again, as Kordela observes, the biopolitical machinery functions efficiently because it attempts to take control, administer and exploit immanent capacities of bodies (its active/passive affects) to produce and reproduce: that is, it attempts to take control of self-referentiality of the body. In a similar vein, Brian Massumi maintains that the essence of the operative logic of the contemporary (bio)political regime is affective manipulation that alters the future by producing the present. "It converts a future, virtual cause directly into a taking-actual-effect in the present. It does this affectively. It uses affect to effectively trigger virtual causality", Massumi states (Massumi 2015: 15). However, we might reasonably ask how affect is operationalized and exploited to manifest a certain future? For affects are re/productive bodily capacities, they are proto-productive, and, in this sense, are both physical and metaphysical (ontological) forces that participate in both actual and virtual. Following Spinoza, it might be stated that affects are *modes of being* or, alternatively, potentialities of being, as well as their derivatives.

As synchronobiopolitics primarily targets affect, Massumi insists on the importance of the ontological dimension of the contemporary biopolitical regime, which he calls "ontopower". The ontological power of synchronobiopolitics lies, indeed, in its environmental (rather than governmental) nature and its capacity to bring into being (that is, manifest or actualize potentialities). Thus, Massumi believes that ontopower is not merely territorial in a Deleuzian sense, but prototerritorial — both preemptive and productive (Massumi 2015: 234–235), as "rather than empirically manipulate an object (of which it has none), it modulates felt qualities infusing a life-environment" (*Ibid.*: 200), which, in its turn, results in a biopolitically-invested "metaphysics of feeling" (*Ibid.*: 201). The latter term describes the onto-affective orientation biopower imposes on bodies, subjects, and living multiplicities: what is felt and what is therefore lived is actualized by a series of micro-interventions (which Massumi calls "infra-colonization") at the level of immanent to body's self-referentiality, which, according to Massumi, is synonymous with "a will-to-power" (*Ibid.*)

What enables the manifestation of biopolitical metaphysics of feeling is its synchronization with “a will-to-power”, which is, however, problematic, as the potential dimension of the latter inherently resists synchronization. Massumi explains that what I term in this paper as synchronization is achieved through the means of “reflex production” (*Ibid.*: 14), which, in its turn, results in the formation of habits that are described by Massumi as ontopowerful (*Ibid.*: 121). Habits are an expression of the body’s self-reference/self-causality, as they are “a self-effecting force from the past that acts in the present that appears only in a next-effect” (*Ibid.*: 64), which means that habits have “a positive power of repetition” (*Ibid.*: 65). The adjective “positive” denotes productivity of the habit, which might be linked with its affective nature: making subjects acquire and repeat a particular repertoire of actions, models of thinking, and structures of feeling, biopower exploits affective capacities of the bodies and cements its own *status quo*. Furthermore, the synchronization with the field of potentiality does not only pertain to repetition in the present, but it is, indeed, orientated towards the production of the future. We can recall Kordela’s remark on “living as already dead” here, since habitualization *qua* subjugation of bodily affective capacities negates the radical potentiality of the future and, instead, produces a broad yet limited repertoire of “next-effects”, which are mere projections of the past and present.

Viewed from this perspective, habitualization as a means of synchronization with biopower seems reminiscent of discipline — drilling of the body, which inscribes into the body reflexes, reactions, and habits. Yet, such an anatomopolitical, borrowing Foucault’s term, interpretation of the body does not account for the central problem pertaining to biopower — the problem of multiplicities. The logic of discipline is identitary: and, as aptly noted by Jeffrey Nealon, can potentially be escaped (by simply resisting an imposed identity of a worker, a soldier, or a wife) (Nealon 2014: 84). However, the subject can hardly escape precarious conditions of the market and social life, subjugation of *bios* to the circular temporality, as well as habitualization, since all of these techniques are rooted not in the formation of identity, but, instead, in re/production of affect. Even more so, synchronobiopolitics appears not to need identity as such to function; As Patricia Clough puts it, biopolitical control “aims at never-ending modulation of moods, capacities, affects, and potentialities” and it thus works “at the molecular level of bodies, at the informational substrate of matter” (Clough 2007: 19). “There is “bodily vectors” or “perspectives of flesh” (Clough 2007: 209), she writes, which are then extrapolated to

the scale of living multiplicities, using a wide spectrum of means — from statistical representation to recent technological advances.

When writing about onto–powerful biopolitical procedures, Massumi signals that they produce self–validating affective facts, which imply the logic of double conditional — “could have/would have” (Massumi 2015: 240). He explicates that it functions as “a runaround through the present back toward its self–causing futurity” (*Ibid.*: 191). The question thus is how to digress from this runaround, how to break the vicious circle of onto–chrono–biopolitical production, how to overcome picnolepsy and manifest “could have” instead of the future as an already given and reproduceable affective fact.

4. Desynchronization: towards affirmative biopolitics of future

The quest for means of desynchronization should start with understanding the importance of untimeliness — the feature Friedrich Nietzsche speak of in his “Untimely Meditations”, where he defines untimeliness as somebody or something “acting counter to our time and thereby acting on our time [...] for the benefit of the time to come” (Nietzsche 2007: 60). Being untimely, thus, requires a different chrono–affective regime of feeling time and being in time, or, more specifically, reorientation from the present as it is given towards what the future *could* be; for Nietzsche, such a reorientation should start with thoughtful meditation and reflection on what was, what is and what will be. More precisely, a vigorous reconsideration of time — including the production of time and the production of subjectivity of a particular chrono–ontological regime — allows one to start to critically re–examine one’s own relation to what Massumi, after Foucault, calls “the history of the present” — the history of what appears (not) to be taking place, history–in–the–making (Massumi 2015: 208); it allows one to actually feel the significance of the present moment, look beyond the horizon of actualities and see potential counter–strategies: both now and arising in the future.

Elaborating on the reasonable Clough’s observation that (synchrono) biopolitics draws bodily vectors and inscribes perspectives onto flesh through habitualization or, as described by Massumi, reflex–acquisition, it seems that a viable scenario would be to de–habitualize or unlearn habitual practices, reflexes, and models of thinking/feeling, acquired from synchronobiopolitical environments. As it has been argued above, following Foucault and Thacker, techniques of synchronization/habitualization are massive and environmental due to a fact that they can never target the affective wholesome of the body

— only its separate affects. Thus, Bernd Bosel insists on desynchronizing from anonymous masses (Bosel 2014: 99), from what makes one a part of the homogeneous whole, and instead foster what might be rather sketchily called *affective reflexivity*. After all, the productivity of affect, as Spinoza explains, is inextricably linked with bodily and emotional awareness: positive affects, such as joy, enhance bodily capacities to act, while negative — fear, sadness, sorrow, weakness — correspondingly diminish them (Spinoza: III, PIX). For Deleuze, this is already an ethical framework, which entails “denouncing all that separates us from life, all these transcendent values that are turned against life”, and allows us to “approach the point of transmutation that will establish our dominion, that will make us worthy of action, of active joys” (Deleuze 1988: 26; 28)

A particular focus, then, should be placed on improving our overall understanding of ourselves, of what and how we feel, as well as how we understand and deal with our feelings, in order to avoid, as Bosel warns, taking active part in the society of control. For this it is crucial we understand the inexhaustible potential of affects to produce new ideas (Bosel 2014: 102) and thereby actualize future potentialities. In a similar manner, Wark McKenzie in “A Hacker Manifesto” promotes the idea of resistance to the all-encompassing regime by turning its “bioweapons” against itself: by undermining its functional principles, reverting, or “hacking” it. The universal, eternal, calculable and forecastable version of future reinforced by synchronobiopolitics should be substituted, at least conceptually, with the future as infinite virtuality. As McKenzie herself puts it, “the free and unlimited hacking of the new produces not just “the” future, but an infinite possible array of futures [...] Every hack is an expression of the inexhaustible multiplicity of the future, of virtuality” (McKenzie 2004: 078). Hacking thus is neither a professional occupation, nor an illegal activity, but a spectrum of techniques of intensification of the actual.

Does hacking signal the necessity of a certain kind of technological intervention? Does it make us responsible for dreaming about, shaping, and creating alternative technological futures, which would desynchronize from exploitative present technological networks? These questions could be approached from two sides. On the one hand, if we dare to imagine, a different counterhegemonic technology of time and space (and, *vice versa*, different space and time of technology), which would enable a coexistence of different individual and social rhythms, speeds and other temporal regimes without the need of synchronization, would consequently lead to constructive social changes, facilitated by greater communication thus commonality. On the other hand, however, we need to be aware of the intrinsic problematic nature of communication, which, too, is mediated by biopower: in

his interview, Deleuze warns about the possibility of communication and speech being corrupted, which lets him conclude that the most viable form of resistance would be the creation of “vacuoles of non-communication” and “circuit breakers” (Deleuze 1990).

My claim is that Deleuze advocates not the strategy of escapist solipsism, but a different critical stance towards *contemporality* and the future it may bring. In the same interview, he contraposes communication and creation, arguing that we have a surplus of the former and therefore need to focus on the latter instead; according to him, “we need both creativity and *a* people” (Ibid.). Not anonymous masses, not precarious populations, not synchronizable affective flows, but *a* people, *a* common as different and different commons. And, having become *a* people, we might then imagine what *a* future — both common and different — might look like.

References

- Bosel, B., 2014, “Affective Synchronization, Rhythmanalysis, and the Polyphonic Qualities of the Present Moment”, in Angerer, M., Bernd B., and Ott, M. (eds). *Timing of Affect: Epistemologies of Affection*, Zurich, diaphanes, pp. 87–102.
- Clough, P., 2007, “Introduction”, in Clough, P., Halley, J. (eds), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham and London, Duke University Press, pp. 1–33.
- Clough, P., 2010, “The Affective Turn: Political Economy, Biomedica”, in Gregg, M., Seigworth, G. (eds), *The Affect Theory Reader*, Durham and London: Duke University Prtess, pp. 206–228.
- Dean, M., 2010, *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, London, Sage.
- Deleuze, G., 1990, “Conversation with Antonio Negri” (Interview), *Futur Anterieur*, Spring, No. 1; English translation by Joughin, M.; retrieved from: <<https://www.generation-online.org/p/fpdeleuze3.htm>> [March 27, 2020].
- Deleuze, G., 1992, “Postscript on the Societies of Control”, *October*, Vol. 59 (Winter), pp. 3–7.
- Deleuze, G., 1988, *Spinoza: Practical Philosophy*, San Francisco, City Light Books; English translation by Hurley, R.
- Foucault, M., 1978, *The History of Sexuality. Volume 1*, New York, Pantheon Books; English translation by Hurley, R.

- Foucault, M., 2008, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France 1978–1979*, New York, Palgrave Macmillan; English translation by Burchell, G.
- Grossberg, L., 1992, *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Contemporary Culture*, New York and London: Routledge.
- Hardt, M., Negri, A., 2000, *Empire*, Cambridge and London, Harvard University Press.
- Hardt, M., Negri, A., 2004, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: The Penguin Press.
- Kordela, K., 2018, *Epistemology in Spinoza–Marx–Freud–Lacan: The (Bio) Power of Structure*, New York and London: Routledge.
- Kordela, K., 2011, “(Psychoanalytics) Biopolitics & Bioracism”, *Umbr(a): A Journal of the Unconscious*, pp. 11–24.
- Lazzarato, M., 2006, “The Concepts of Life and the Living in the Societies of Control”, in Fuglsang, M., and Sorensen, B. (eds.), *Deleuze and the Social*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Massumi, B., 2015, *Ontopower: War, Power, and the State of Perception*, Durham and London, Duke University Press.
- Nealon, J., 2014, “Control”, in In Lawlor, L., and Nale, J. (eds), *The Cambridge Foucault Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 83–87.
- Nietzsche, F., 2007, *Untimely Meditations*, Cambridge: Cambridge University Press; English translation by Hollingdale, R.
- Spinoza, B., 2001, *The Ethics*, Blackmask Online; English translation by Elwes R.; Retrieved from: www.blackmask.com [March 2, 2020].
- Thacker, E., 2011, “Necrologies; or, the Death of the Body Politic”, in Clough, P., and Willse, C. (eds.), *Beyond Biopolitics: Essays on the Governance of Life and Death*, Durham and London, Duke University Press, pp. 139–162.
- Virillio, P., 2008, *Pure War*, Los Angeles: Semiotext(e); English translation by Polizzotti, M.
- Voss, D., 2017, Intensity and the Missing Virtual: Deleuze’s Reading of Spinoza, *Deleuze Studies*, Vo. 11, No. 22, pp. 156–173.
- Wark, M., 2004, *A Hacker Manifesto*, Cambridge and London: Harvard University Press.

DENIS PETRINA

Lithuanian Culture Research Institute; denisas.duce@gmail.com.

FUTURI *CRIP*: AGGIORNAMENTI DELL'IMMAGINARIO

Il futuro è arrivato. Solo che non è equamente distribuito.
William Gibson, *The Science in Science Fiction*

Il corpo è una composizione nello spaziotempo.
Ursula K. Le Guin, *Dancing at the End of the World*

Abstract

In many cultural texts, disability and futurity take different paths. We will analyse several narratives which work as a background for this assumption, proposing in every section some counter–narrations. Firstly, disability is often understood as a tragedy. Secondly, it is often presumed that disabled people are nostalgic of their ‘former’ selves, which freeze them in a suspended time. Then, we will examine how our incapacity to imagine a flourishing future with disability affects our removal of disabled people from our collective future. Lastly, we will propose an imagined world which already, sometimes, presents this erasure: science fiction — and especially some utopian and feminist texts.

Keywords: Counter–narrations, Disability, Nostalgia, Tragedy, Utopian science–fiction.

1. Introduzione

“Il mio futuro”, scrive la studiosa di disabilità e di teoria femminista Alison Kafer, “è scritto sul mio corpo (2013: 1).”⁽¹⁾ Non c’è da fare alcuno sforzo

(1). Segnaliamo come la disabilità non sia sempre immediatamente individuabile. Cfr. Adams, *Keywords*, “Invisibility.” Tutte le traduzioni da testi inglesi, ove non segnalato diversamente, sono mie.

immaginario: il concetto stesso di disabilità rappresenta “il futuro senza alcun futuro”, e non soltanto quando si tratta di condizioni che accorciano notevolmente l’aspettativa di vita. Obiettivo di questo articolo è compiere, invece, questo sforzo immaginativo: cosa potrebbe significare “proiettare la disabilità nel futuro” (Kafer 2013: 20)? Per concepirlo, dobbiamo prendere le mosse dalle narrazioni che emergono dal nostro presente. Allargandone le maglie, potremo farne emergere di nuove. In ogni paragrafo risponderemo, pertanto, a diverse rappresentazioni negative attribuite alla disabilità, ribaltando la narrazione.⁽²⁾ Affronteremo infatti l’inaccessibilità del futuro iscritta alle persone disabili da tre punti di vista: il linguaggio della tragedia in cui incasellarne le esperienze, il ripiegamento nostalgico che attribuiamo loro, e la loro assenza dagli immaginari.

In primo luogo, la disabilità non ha una “dimensione ontologica”, ma viene piuttosto imbastita attraverso molteplici processi sociali e culturali co-costruiti collettivamente, che possono essere “criticati, contestati e trasformati” (Monceri 2017: 11–12; 24; Kafer 2013: 9; cfr. Garland–Thomson 1997). Le esperienze delle persone disabili vengono spesso esaminate, in ambito medico, in una prospettiva temporale⁽³⁾, e in una prospettiva invece spaziale dai primi attivisti e studiosi.⁽⁴⁾ L’analisi di Kafer, ad esempio, insiste anche sulle rappresentazioni della disabilità sotto il segno della temporalità (2013: ch. 1). L’aspetto su cui ci concentreremo è il legame tra disabilità e futuro.⁽⁵⁾

Svariati discorsi immaginano il futuro della disabilità: medicina e biotecnologia, bioetica, *transhuman*, ambientalismo.⁽⁶⁾ Stanti queste possibilità, tuttavia, sarà nostra cura lavorare entro la cornice dei *Disability Studies* (DS), ma con l’obiettivo di far emergere gli aspetti problematizzati anche in altri dibattiti. Le rappresenta-

(2). Sulla difficoltà — e talvolta inopportunità — di definire *quali* tratti possano essere intesi come disabilità (o per meglio dire come *impairment*, in certi modelli come quello sociale), cfr. Kafer, *Feminist*, 10–14. Nel caso delle contro-narrazioni proposte, ho tuttavia tentato di raccogliere esperienze di disabilità differenti. La distinzione tra *impairment* e disabilità è problematica: cfr. Kafer, *Feminist*, 7, e Wendell, *Rejected Body*, cap. 1.

(3). Basti pensare ad esempio a “cronico”, “congenito”, “acquisito”, “incidenza”, “aspettativa di vita”, “dello sviluppo” (Kafer, *Feminist*, 25–26).

(4). In particolare dai sostenitori del modello sociale. Cfr. Monceri, *Etica* e Roulstone *et al.*, *Changing Terrain*.

(5). Nel titolo facciamo riferimento, in particolare, a futuri *crip*: questo termine si radica nell’attivismo e nella politicizzazione della disabilità, funzionando sia come riappropriazione, sia come spinta a scuotere tanto il binarismo abile/disabile quanto gli stessi *Disability Studies*. Cfr. Kafer, *Feminist*, 16 e McRuer, *Crip*.

(6). Cfr. Scully, *Moral*; Saxton, *Disability Rights* e Garland–Thomson, *Integrating Disability*; Meulen, Bradshaw, *Transhumanist Fault*; Hall, *Enhancement*; Kafer, *Feminist*, 157–161 e Ray, Sibara (eds.), *Eco-Crip*. Nella fantascienza spesso s’inverna un’intersecazione di tutti questi piani.

zioni della disabilità, pur tanto diffuse, raramente sono messe in discussione al di fuori di essi. A guidarci sarà specialmente *Feminist, Queer, Crip* di Kafer.

La disabilità è anche “una storia che ci raccontiamo”: sui nostri corpi, sulla società in cui ci auguriamo di vivere, sul futuro che vediamo dispiegarsi di fronte a noi (Garland–Thomson 2005: 525). Ci focalizzeremo, pertanto, sull’immaginario culturale. Impiegheremo anche narrazioni che emergono dal mondo della fantascienza. Essa, infatti, *risuona* di disabilità. I prodotti artistici sono frequentemente indagati dai DS inseriti nelle Scienze Umane, tanto più nelle declinazioni fantascientifiche. Inserirle ci permette, da un lato, di proporre il dibattito nel panorama italiano,⁽⁷⁾ e dall’altro lato di collegarci al loro ruolo nel femminismo.

Potrebbero, le persone disabili, avere desideri per il futuro, se consideriamo ‘disabilità’ come il sinonimo politicamente corretto di ‘tragedia’? Nel primo paragrafo ci confronteremo specificamente con questa domanda, considerandola lo sfondo delle analisi successive. Potrebbero, esse, desiderare altre traiettorie, rispetto ad un *altrove* in cui possiedono corpi/menti standard? Nel secondo paragrafo ci concentreremo sull’analisi del concetto di “imperativo alla nostalgia” delineato da Kafer. E da queste domande ne scaturisce un’ultima, bifronte: immaginiamo un futuro per le persone disabili, e le persone disabili nel futuro? Nel terzo e nel quarto paragrafo affronteremo la necessità di compiere un aggiornamento dell’immaginario. Presenteremo alcune opere fantascientifiche a supporto dell’analisi, specialmente nelle loro variazioni utopiche — anche di stampo femminista.

2. Una tragedia annunciata

non volevo essere
nessun altro né vivere
in nessun altro modo.

Charles Bukowski, *Quando eravamo giovani*

Una condizione di disabilità è spesso sovrapposta ad una tragedia senza fine. Come scrive con feroce ironia la poetessa Cheryl M. Wade in *Cripple Lullaby*: “io sono un destino peggiore della morte” (Wade 2006: 412), eppure — potremmo proseguire noi — “vivo, esisto.”

(7). In Italia i DS paiono più vicini alle Scienze sociali — con una prossimità, nei temi, ai paesi scandinavi. Cf. Monceri, *Etica*, 48.

Se la disabilità viene intesa come una terribile e interminabile tragedia, allora qualunque futuro che la include può essere solo un futuro da evitare. (Kafer 2013: 2)

Questi “assunti dominanti” in materia di disabilità — che equivalga soltanto a perdita, carenza, difetto, sfortuna e così via — occupano l’intera matrice discorsiva, rendendo difficile l’affiorare di esperienze positive (Barnes 2016: 179). Altre narrazioni diventano pressoché inconcepibili, “indicibili” (Campbell 2009: 12): “c’è poco spazio per comprendere l’esperienza di una persona disabile *rigogliosa di vita* (Barnes 2016: 179, cors. mio).” Si contraggono le possibilità terminologiche, i toni dei racconti biografici, le strutture narrative impiegate. Tendiamo a ripetere la storia di chi soccombe alle circostanze, o viceversa quella “di chi drammaticamente vince la propria condizione: l’impavido piccolo storpio che ribalta i pronostici *nonostante* la propria tragedia personale” (Barnes 2016: 168; cfr. Campbell 2009: 35; Monceri 2017: 18–21).

Persone disabili e studiosi della disabilità hanno invece insistito nel fornire un quadro articolato delle loro vite ed esperienze incarnate, che non si soffermasse soltanto sulle avversità e i limiti sperimentati.⁽⁸⁾

Ad essere particolarmente espliciti nell’immaginare il mio futuro come traboccante di opportunità sono state altre persone disabili [...]. Raccontano storie di vite vissute appieno e il mio futuro, a detta loro, non include isolamento e tragedia, ma piuttosto comunità e possibilità. (Kafer 2013: 2)

È particolarmente diffusa, nell’ambito dell’attivismo, l’enfasi sull’orgoglio disabile: un movimento che intende “sfidare l’abilismo sistemico” e la stigmatizzazione della disabilità (Barnes 2016: 169). Rivendicare la propria disabilità con orgoglio significa pertanto condividere una narrazione diversa, in cui l’appartenenza a questa categoria — solitamente *subita* — viene invece valorizzata. Ciò non deve naturalmente risolversi nella rimozione di esperienze incentrate sulla perdita, il dolore, la difficoltà, la limitazione, il fallimento (Monceri 2017: 31).

Il punto non è [...] che la disabilità non ha effetti negativi. Siamo — tutti noi — limitati dai nostri corpi. [...] L’orgoglio disabile ribadisce che noi potremo anche avere

(8). Mi trova in disaccordo l’analisi di Braidotti e Roets, secondo le quali anche i DS “hanno fallito nel dissociarsi dal lutto collettivo e la melancolia, e dall’interpretazione dominante dell’*impairment* come perdita, deficit, mancanza, tragedia” (*Nomadology*, 161). Campbell rileva tuttavia questo limite nel modello sociale della disabilità (*Contours*, 170).

corpi *minoritari*, ma non abbiamo — ci rifiutiamo di avere — corpi tragici. (Barnes 2016: 186)

Non si auspica pertanto né una narrazione da *supercrip* (cfr. Wendell 1996: 63; Howe 2011) né una risposta esclusivamente improntata su “carità, pietà e tragedia” (Kafer 2013: 122). Piuttosto, si tratta di un invito alla ricezione dei molteplici binari su cui si modula l’esperienza disabile. L’interpretazione poc’anzi problematizzata della condizione disabile è la necessaria premessa ai paragrafi successivi: questa sua caratterizzazione tragica, infatti, opera anche a livello temporale — ed è su questo aspetto che concentreremo la nostra analisi.

3. L'imperativo alla nostalgia

È uno strano dolore morire di nostalgia per qualcosa che non vivrai mai.

Alessandro Baricco, *Seta*

Coloro cui viene attribuita una (o più) disabilità sono immaginati — e talvolta si sentono — come avulsi dal proprio sé attuale. La disabilità non è ritenuta una “posizione desiderabile” (Kafer 2013: 9). Potremmo riformulare l’espressione che definisce i disabili come “estranei nella propria terra” (Garland–Thomson 2012: 240) proponendo invece “estranei nel proprio tempo.”

Non vorresti essere curato? Non vorresti essere com’eri prima? Non preferiresti non essere disabile? (Kafer 2013: 43)

Kafer descrive questa incrinatura tra sé passato e sé presente attraverso il concetto di “nostalgia forzata (*compulsory nostalgia*)” nei confronti dell’assenza di disabilità.⁽⁹⁾ Nel caso di persone con *impairment* acquisiti, per esempio:

(9). Kafer, *Feminist*, 42. Il concetto è ispirato alla nozione di *compulsory heterosexuality*, col complemento della dimensione temporale implicata dalla nostalgia. Per un’analisi sull’intersecarsi di essa col concetto di *compulsory able-bodiedness* cfr. McRuer, *Crip Theory*. Riproponiamo le traduzioni di Monceri: “sistema dell’eterosessualità obbligatoria”, o “imperativo all’eterosessualità” nel primo caso; “sistema dell’abilità obbligatoria”, o “imperativo all’abilità” nel secondo (*Etica*, 42). Kafer segnala anche la doppia accezione di *able-bodiedness* e *able-mindedness*. È possibile tradurre “*compulsory nostalgia*” — sulla scia delle proposte di Monceri — anche con “imperativo alla nostalgia.”

Vengono descritte (e spesso si auto–descrivono) come se fossero sdoppiate, come se ci fossero due sé, che esistono in piani diversi ma paralleli: il sé ‘prima della disabilità’ e il sé ‘dopo la disabilità’ (come se le distinzioni fossero sempre così nette). (Kafer 2013: 42)

“L’aspettativa culturale” più diffusa è che la “la relazione tra questi due sé sia sempre legata alla perdita”: e naturalmente “va in una sola direzione.” Da ciò emerge, naturalmente, quanto il corpo abile venga considerato “la condizione di base”: tutti siamo “autenticamente abili” finché non accade qualcosa che spezza quest’armonia; “come se variazioni corporee/mentali non si verificassero di frequente” (Kafer 2013: 42–43).

Da noi si aspettano che assumiamo posizioni nostalgiche nei confronti dei nostri sé di prima, che siamo in lutto⁽¹⁰⁾ per ciò che abbiamo perso e che non possiamo più essere ora. Si basano sul presupposto che *tutte* le persone disabili anelino al corpo che hanno perso — *intero*, precedente alla malattia, precedente alla disabilità. (Kafer 2013: 43, cors. miei)

Nei casi, invece, di persone disabili dalla nascita, la nostalgia ha un’accezione inusuale. Le teorie della nostalgia si interrogano tuttora sull’occorrenza della “*displaced nostalgia*”: è possibile — si chiedono — provare nostalgia per un passato che non si è vissuto?⁽¹¹⁾ Kafer propone una stimolante variazione del concetto, esaminando la nostalgia nei confronti di un complesso corpo/mente che non si è mai avuto: non soltanto dal punto di vista degli interessati, che verosimilmente potrebbero provare questa emozione, ma anche dal punto di vista delle aspettative altrui. In breve, è presunzione comune credere che tutte le persone disabili si struggano, pensando a come *sarebbero potute* nascere.

Questo supposto senso di perdita [...], che viene esteso persino alle persone che non hanno mai ‘avuto’ ciò che presumibilmente ‘hanno perso’, è sintomo dell’imperativo all’abilità corporea e mentale sfidato dagli studiosi della disabilità e dagli attivisti. (Kafer 2013: 43)

Questo punto ci permette tra l’altro di esplorare criticamente la stessa categoria di disabilità congenita: è come se ognuno di noi disponesse

(10). “*Mourning*” in Kafer: lutto e nostalgia sono tuttavia mantenuti distinti nelle teorie delle emozioni.

(11). Cfr. Davis, *Yearning*, e Wilson, *Nostalgia*.

idealmente di un quantitativo di normalità, e poi alla nascita a qualcuno ne venisse sottratta un'intera porzione. Tuttavia, questa rappresentazione non rende conto della costante negoziazione messa in atto nei confronti dei propri *impairment* — ma anche dell'intermittenza e della variazione dei sintomi nel corso della vita (Kafer 2013: 4, n. 2, 185). Non vanno inoltre ignorati i “fattori ambientali e sociali” che causano una compressione delle possibilità di una persona disabile in determinati contesti. Pertanto, alla domanda se si ha o meno la Sindrome di Down, è possibile rispondere “a volte” (Adams 2015: 30): anche alle disabilità congenite vanno ascritte imprevedibilità e dinamicità (Garland–Thomson 2012: 342, 355).

Se possiamo senz'altro ipotizzare che esistano individui effettivamente nostalgici in questo senso, è frequente rinvenire anche storie che si sottraggono a quest'imperativo, o che semplicemente presentano variazioni rispetto alla monolitica interpretazione che una persona non disabile ha in mente. La nostalgia che abbiamo descritto è inoltre profondamente intrecciata al grado di interesse che avvertono nei confronti di un'ipotetica cura della propria condizione. Forniremo qui qualche esempio di narrazioni che problematizzano questo sdoppiamento temporale. La scrittrice Nancy Mairs, nel suo memoir *Waist-High in the World*, tratteggia l'impossibilità stessa della domanda:

Chi sarei se non avessi la sclerosi multipla (SM)? Letteralmente, nessuno (*no-body*). Io non sono 'Nancy + SM', e non esiste una semplice sottrazione che possa rendermi completa. (1996: 8)

Eli Clare, poeta e attivista, scrive:

Per me avere una paralisi cerebrale è — in realtà — come avere gli occhi blu, i capelli rossi e due braccia. Non ho avuto esperienza del mio corpo *in nessun altro modo*. (Kafer 2013: 43, cors. mio)

La scrittrice Marya Hornbacher presenta la propria identità di persona con disturbo bipolare ricordandoci, ancora una volta, che non c'è esclusivamente una linearità rivolta all'indietro, ma piuttosto un'ostinata aderenza a sé stessi.

Il mio cervello a volte si allontana dalla realtà accettata da tutti, e la mia realtà personale è un luogo molto solitario. Ma alla fine, non sono sicura di desiderare di non esserci mai stata. Trovo un valore nell'essere stata nei luoghi in cui sono stata. [...] Sono quella che sono. (2008: 324)

Da ultimo, la studiosa di disabilità Susan Wendell, “rifiutando la biforcazione della sua identità in due distinti piani temporali” (Kafer 2013: 43), afferma:

Non posso desiderare di non aver mai contratto l'encefalomielite mialgica, perché mi ha reso una persona diversa, una persona che sono contenta di essere. (1996: 83)

Sarebbe interessante esplorare ulteriormente questo “imperativo alla nostalgia” sulla scorta della sua analisi da parte delle teorie delle emozioni. Possiamo considerare questo tipo di nostalgia come un fenomeno sociale, poiché basato sul doppio movimento abilista e disabilista⁽¹²⁾ su cui si articolano le nostre valutazioni, o è piuttosto privato (cfr. Wilson 2005: 30–31)? E potremmo per esempio immaginare di provare nostalgia nei confronti di una disabilità che abbiamo vissuto e, grazie a qualche tipo di intervento, non ha più manifestazioni?⁽¹³⁾

I piani temporali abitati da una persona disabile, in conclusione, si ritorcono, si rifrangono l'uno sull'altro: “passato, presente e futuro divengono accidentati, convulsi.” L'aderenza ad ognuno di questi piani — soprattutto la presenza a sé stessi nel presente e la proiezione di sé nel futuro — viene messa in discussione quando si entra nel territorio della disabilità. Kafer raccoglie tutte le annotazioni fatte finora riguardo al tema della nostalgia:

Abbiamo perso ciò che avevamo nel passato, esistiamo in un presente consumato dalla nostalgia indirizzata a quella perdita, e facciamo i conti con dei futuri molto diversi da quelli che avevamo immaginato. [...] L'imperativo alla nostalgia dipinge questi futuri come futuri che nessuno potrebbe mai volere. [...] Le persone con disabilità [vengono situate] in una temporalità che non può esistere pienamente nel presente, in cui la vita di ognuno è sempre *in sospeso*, in un limbo⁽¹⁴⁾. (Kafer 2013: 44, cors. mio)

A sfidare questo senso di staticità e sospensione è ad esempio Wade, che ne propone una sfumatura differente. Nella sua poesia *I Am Not One of The* questo senso di staticità emerge infatti sotto il segno della fermezza,

(12). Anche se spesso sovrapposti, abilismo e disabilismo sono due concetti distinti: il primo denota l'esaltazione dell'abilità, il secondo fa riferimento alla discriminazione di determinati individui che ne consegue. Cfr. Monceri, *Etica*, 38–39.

(13). Ringrazio Leonardo Massantini per i suggerimenti sul concetto di nostalgia.

(14). Questa sospensione del tempo viene anche rilevata nelle analisi sulla malattia, in particolare quella cronica. Cfr. Brigati, *Avversario*, 10–22.

dell'austerità, della solidità.⁽¹⁵⁾ Nel testo Wade incarna una presenza quasi ctonia, primigenia: il suo corpo disabile è *ineludibile*.

Sono Eva Sono Kali
 Sono la montagna che mai si sposta
 Sono sempre stata qui Sarò qui per sempre
 (2006: 412)

4. Futuri inaccessibili

There's no future
 No future
 No future for you.
 Sex Pistols, *No Future (God Save the Queen)*

Alle persone disabili viene ascritta un'*inaccessibilità* del futuro — e non soltanto, quindi, degli spazi. Questa rappresentazione del futuro nelle loro biografie ha come prevedibile dilatazione un'inversione dei termini: la nostra incapacità di immaginare la disabilità *nel* futuro. Oscilleremo pertanto tra questi due inestricabili piani. Menzioneremo l'unica eccezione a questa inaccessibilità, e persino un suo capovolgimento che ne considera le potenzialità. Percorreremo, invece, il secondo itinerario sia in questo paragrafo che nei successivi.

Conseguentemente all'angolazione tragica e alla torsione verso la nostalgia che abbiamo esaminato nei paragrafi precedenti, è evidente come futuri che comprendono la disabilità paiano "inimmaginabili, inconcepibili." Vi è però un'eccezione: il solo futuro "culturalmente accettabile" è quello in cui è possibile ravvisare una cura "appena dietro l'angolo" (2013: 44). Le traiettorie previste dalla "cura" passano sia attraverso pratiche preventive che attraverso l'idea che tutti vorranno curarsi una volta che l'avanzamento in ambito medico e tecnologico lo renderà possibile: appare "un obiettivo universalmente condiviso" (Kafer 2013: 84).

Oltre a ciò, la disabilità è particolarmente solerte nel "frustrare l'investimento della modernità nel controllo del futuro." Rappresenta un problema proprio a causa dei suoi imprevedibili risvolti.

(15). Sulla "persistenza" e "durevole solidità (*sturdiness*)" che caratterizzano la disabilità cfr. Garland-Thomson, *Conversing*, 341.

Una ragione per cui non ci aspettiamo che le persone con disabilità appaiano nel nostro mondo è perché non abbiamo narrazioni prevedibili dei loro futuri: non immaginiamo che possano avere futuri controllabili o traiettorie di vita. (Garland–Thomson 2012: 352)

Le persone disabili incarnano “la natura ingestibile della temporalità.” Prendiamo il caso di Harriet McBryde Johnson, il cui memoir viene richiamato da Rosemarie Garland–Thomson. La sua prognosi non contemplava — come invece è successo — il raggiungimento della mezza età. Per lei il pronostico di una vita “senza un futuro” ha rappresentato, “in qualche modo, una liberazione”: ha vissuto senza un “copione” e il peso delle “aspettative”, costruendo via via degli obiettivi e godendo di ogni opportunità inaspettata. Ad ognuna di queste, mentre “avanzava nel futuro con una traiettoria troncata e liberatoria”, ha reagito chiedendosi: “perché no?” (Garland–Thomson 2012: 352–353). Potremmo aggiungere, a complemento delle sue parole: “vedo la mia vita come un esperimento in corso” (Campbell 2009: 12). In modo del tutto inaspettato, pare che talvolta il verso di Leonard Cohen “sembra libertà ma la percepisco come morte” possa vedere invertiti i suoi termini (1992). Questa *indocilità* del futuro non è pertanto necessariamente debilitante: cosa può significare, in conclusione, immaginare “futuri genuinamente aperti” (Garland–Thomson 2012: 352)? A questa apertura possiamo attribuire non soltanto l’immagine del baratro che si spalanca, bensì il graduale schiudersi dell’inatteso. La cesura tra presente e futuro non è pertanto solo subita dalla disabilità, ma al contrario può anche essere attivamente sfruttata nella tessitura di vite — più che senza *fine* — senza *fini*.

Esaminiamo la percezione comune sul ruolo della disabilità nel futuro. Introduciamo il tema attraverso le riflessioni di Marieke Nijkamp che racconta le ricorrenti collisioni con tale prospettiva:

“Il futuro non ti appartiene”, mi dice un amico. [...] Non con queste parole, naturalmente. Discute invece degli avanzamenti scientifici, della manipolazione genetica, e di come molto presto non ci saranno più persone disabili. [...] “Il futuro non ti appartiene”, sottintende una docente in una delle mie lezioni. [...] Non con queste parole, naturalmente. I suoi argomenti includono invece esperimenti mentali che ci invitano a mettere in discussione il futuro della medicina e della tecnologia e i confini dell’umanità accettabile. [...] Possiamo ben notare quanto siamo sgraditi. (2018)

Queste “promesse” per il futuro appaiono spesso “culturalmente neutre” (Wendell 1996: 84), e vengono raramente discusse al di fuori del dibattito

bioetico e dell'agenda pro-life.⁽¹⁶⁾ Come rileva Robert McRuer, la disabilità funziona spesso come “materia prima” a partire dalla quale, per opposizione, “il mondo futuro immaginato prende forma” (2006: 72). Quest'assenza della disabilità nel nostro avvenire è “semplicemente buonsenso”, il logico evolversi della “modernità in sé stessa” (Garland-Thomson 2012: 340). Le persone disabili sono “ostacoli alla parabola del progresso.”

Un futuro migliore, in altre parole, è quello che esclude la disabilità e i corpi disabili: è proprio l'assenza della disabilità che segnala questo futuro migliore. [...] Un futuro con la disabilità è un futuro che nessuno vuole. (Kafer 2013: 2, 28)

Tra l'altro, l'idea stessa di sradicarla incarna una rappresentazione piuttosto limitata della disabilità, anche restando all'interno del modello medico: le disabilità congenite, e quindi eliminabili attraverso aborto selettivo e ingegneria genetica, ne rappresentano infatti solo una piccola percentuale. Ne abbiamo un'idea troppo statica: dovremmo per esempio eliminare l'invecchiamento *tout court* — ed è in questa direzione “globale” che si muove, ad esempio, il movimento transumanista. Questi tetri futuri che vengono “[proiettati] sulle persone con disabilità” rappresentano, in realtà, il futuro di tutti (Garland-Thomson 2014: 11). “La disabilità”, conclude Garland-Thomson, “è in effetti dappertutto, sia nella realtà che nel nostro immaginario culturale collettivo” (2012: 342).

Vagheggiare un futuro in cui la disabilità è ormai un triste ricordo, infine, ne “oscura” la natura culturalmente e socialmente costruita (Wendell 1996: 84). La rappresentazione della disabilità come “monolitica verità del corpo” la posiziona “oltre la sfera del politico” e di conseguenza “oltre la sfera del dibattito e del dissenso” (Kafer 2013: 3). Ciò sottrae possibilità di resistenza: può da un lato ostacolare un'attenzione critica ai contorni della disabilità — una categoria sia rivendicabile che contestabile — e dall'altro lato pregiudicare la rilevazione di barriere sociali e “disabilismo strutturale” (Goodley 2012: 333).

Anziché dare per scontato che un ‘buon’ futuro dipenda naturalmente e indubbiamente dalla eradicazione della disabilità, dovremmo invece riconoscere quanto questa prospettiva sia influenzata da storie di abilismo e oppressione della disabilità. (Kafer 2013: 3)

(16). Per il rapporto problematico con quest'area cfr. Kafer, *Feminist*, 18, 161-163 e Saxton, *Disability Rights*, 11.

Pertanto, la depoliticizzazione della disabilità rappresenta una mappa che può condurci soltanto in un futuro che l'ha rimossa senza alcuna contestazione, come un "avanzo sacrificabile" (Campbell 2009: 12).

5. Esercizi immaginativi per futuri *crip*

Rovistando tra i futuri più probabili
Voglio solo futuri inverosimili.
Le luci della centrale elettrica, *Lacrimogeni*

Il presente paragrafo funge da raccordo col prossimo: rimarcheremo infatti la necessità di immaginare altri futuri possibili rispetto a quelli intesi in termini curativi, o tragici — o in cui la disabilità viene semplicemente rimossa. Auspichiamo pertanto "lo schiudersi di significati e possibilità" attorno ad essa, necessaria prerogativa per "richiamare alternativi futuri *crip*" (McRuer 2006: 226, n. 35). Interrogheremo, in questo itinerario, voci dolorosamente cosce di quest'assenza, e desiderose perciò di aggiornare l'immaginario. Torniamo brevemente alla prospettiva di Nijkamp.

"Apparteniamo al futuro, noi?", mi chiede un collega scrittore, disabile, dopo l'ennesimo panel trasformatosi in una discussione sull'eugenetica, dopo l'ennesima prospettiva futuristica che accenna superficialmente alle conseguenze della disabilità, che loda la tecnologia come cura, o che semplicemente si dimentica del tutto di noi. La risposta dovrebbe essere un semplice, sereno, tonante sì. Eppure. Continuiamo a porre la domanda. (2018)

È proprio a partire dal vuoto che sperimentano — "ci mancano questi futuri nel presente" (Kafer 2013: 45, cors. miei) — che attivisti, studiosi della disabilità e artisti ci interrogano. Per esempio, il desiderio di Kafer di scrivere un libro su "futuri *crip*" affonda le radici nel suo bisogno di affermare ciò che appare indicibile, di immaginare ciò che appare inconcepibile, di riconoscere ciò che appare indesiderabile (2013: 45). L'attuale concezione della disabilità viene, senza che emergano troppe controversie, canalizzata nel futuro: "i futuri che immaginiamo rivelano i bias del presente." Delineare futuri *crip* significa pertanto pensare "futuri che includono le persone disabili", "che immaginano la disabilità diversamente" e "che sostengono modalità di esistenza eterogenee" (Kafer 2013: 2, 10, 45).

Cambiare gli immaginari, suggerisce Judith Butler, ci permette di cambiare i nostri contesti. La fantasia porta con sé una “promessa critica”, sostiene, “permettendoci di immaginare noi stessi e gli altri in maniera diversa.” (Kafer 2013: 46)

L'immaginario è allo stesso tempo un “*thesaurus* di simboli, immagini, nuclei narrativi” e una “struttura simbolica produttiva di miti ed immagini collettivamente comunicabili, recepibili e modificabili” (Henry 2013: 27). Ed è proprio questa seconda accezione ad interessarci: raccogliamo immagini, ma possiamo anche restituirne di nuove. Kafer, ad esempio, propone ostinatamente un “altroquando (*elsewhen*)” in cui la disabilità possa venire intesa come “politica, preziosa, essenziale” — circoscrivendo l'analisi all'immaginario culturale (2013: 3).

Anche il “reame della fantasia” (Kafer 2013: 46), però, rappresenta una porzione rilevante dell'immaginario che produciamo e riproduciamo: è il caso, per esempio, della letteratura e del cinema a sfondo fantascientifico. La stessa Kafer racconta che, quando comunica le proprie ricerche, “si aspettano quasi sempre che scriva di fantascienza” (2013: 19). E su questa ci concentreremo nel prossimo paragrafo.

Il futuro ci appartiene. E, ancora più importante, noi apparteniamo al futuro. [...] Personalmente, non sono più interessata a futuri che non prevedono alcun posto per me e quelli come me. (Nijkamp, 2018)

Osserveremo, pertanto, il delinarsi di alcuni futuri che prevedono la presenza della disabilità, e di altri che la immaginano, invece, già sradicata.

6. Note sulla disabilità nell'utopia fantascientifica

E se leggessimo le storie della fantascienza contemporanea come etnografie del futuro?

Anne Balsamo, *Reading Cyborg Writing Feminism*

Vi sono profonde intersezioni tra il ruolo futuro che immaginiamo per la disabilità e la fantascienza.⁽¹⁷⁾ Questo genere narrativo è, infatti, “colmo di futuri immaginati, e i personaggi disabili sono molto frequenti”, sebbene non siano mai definiti tali (Kafer 2013: 20). “La fantascienza”, scrive Michael

(17). Faremo riferimento a letteratura e produzione cinematografica.

Bérubé, “è *ossessionata* dalla disabilità” (2005: 568). I DS hanno pertanto iniziato ad analizzarne la rappresentazione all’interno del genere, avviando una prolifica area di studi.⁽¹⁸⁾ Nonostante le traiettorie eugenetiche e curative su cui spesso procede, e le raffigurazioni stereotipate o abiliste che talvolta la informano, l’invito è di continuare ad “affrontare criticamente” questi mondi fantastici (Wälivaara 2018: 1037–1038). È pertanto importante che gli “scenari fantascientifici” includano anche “percorsi originali e differenti” per la disabilità, e che garantiscano una “presenza forte e positiva” delle persone disabili (Allan 2013: 8).

Io sono cresciuta leggendo fantascienza e non ho trovato alcun riflesso [...]. Immaginate cosa si prova, specialmente quando si tratta di un domani luminoso e senza fine. Questo è il tuo futuro, mi hanno detto i miei libri. Tu non ne fai parte.⁽¹⁹⁾ (Nijkamp 2018)

La fantascienza viene considerata una delle possibili variazioni della fiction speculativa, ed è — tranne rare eccezioni — ambientata nel futuro. Piuttosto che concentrarci sull’analisi del rapporto tra disabilità e fantascienza in generale, però, proponiamo qualche suggestione sulle sue variazioni utopiche e distopiche. “Le utopie”, scrive Garland–Thomson, “sono senza disabilità”, mentre le “distopie ne sono piene” (2012: 340; cfr. Kafer 2013: 74). Anche Nijkamp è molto esplicita su questo punto: “non osate aggiustarmi. Fanculo la vostra utopia eugenetica” (2018). È il caso, per esempio, di alcune rappresentazioni che propongono una porzione di universo dai tratti utopici ed un’altra — di solito, topograficamente, quella in basso — dai tratti distopici: la disabilità viene superata quando dalla seconda si raggiunge la prima (per esempio in *Avatar* e 3%⁽²⁰⁾). Nel caso de *Il mondo nuovo* alcuni individui vengono disabilitati di proposito, per garantirne l’inferiorità nella società (Huxley 2007: 19 passim). Nella San Francisco di *Ma gli androidi sognano pecore elettriche?* gli “speciali” — i più colpiti dalla nube inquinante — vengono considerati come subumani, “biologicamente inaccettabili” (Dick 2017: 40).

(18). Cfr. anche Allan, *Science Fiction*; Matthews, Special Issue e la bibliografia citata in Kafer, *Feminist*, 207, n. 29.

(19). Fa riferimento al fatto che, quando non sono previste pratiche eugenetica, le disabilità vengono comunque ‘curate’.

(20). Nel primo caso il marine Jake Sully è disabile sulla Terra, ma accetta di andare sul pianeta Pandora una volta promessogli che gli faranno riavere l’uso delle gambe. Il suo avatar Navi’i su Pandora, tra l’altro, è abile (cfr. Palmer, *Review*; Cameron, *Avatar*). Nel secondo caso al personaggio disabile, Fernando, viene promessa la cura una volta raggiunto l’*Offshore* — la parte del mondo ancora prospera (Charlone *et al.*, 3%).

Utopia e distopie, in realtà, presentano declinazioni narrative variegate. In *Mad Max: Fury Road*, che pur rappresenta un futuro distopico post-apocalittico, rileviamo una rappresentazione emancipatoria della disabilità nel personaggio di Furiosa (Miller 2015; McSerf 2015). Lo stesso accade nella saga *Divergent*, dove i “divergenti” — inizialmente considerati devianti e pericolosi, rilevati attraverso test, e poi eliminati — sono infine rivalutati in quanto portatori di una differenza produttiva (Roth 2011; Lashley 2016: 153–160).

È interessante rilevare, tuttavia, che la rimozione della disabilità venga proposta piuttosto di frequente nei futuri considerati utopie femministe. La fantascienza ha un ruolo particolarmente pregnante nella riflessione femminista, in particolare nelle autrici che spaziano dalla tecnoscienza al postumano: a rilevarne la carica politica e le prospettive di resistenza sono per esempio Donna J. Haraway (1995; 2016; 2018; 2019), Rosi Braidotti (2019: 45, 60, 78–79; 2005) e Anne Balsamo (2000).⁽²¹⁾ Nel *Manifesto per cyborg* di Haraway la fantascienza rappresenta un asse portante della riflessione tecno-femminista. Il *Manifesto* è anche, infatti, “un catalogo di mostri pericolosi e promettenti” (Haraway 2018: 73–81). Haraway la richiama come risorsa anche in *Staying with the Trouble*, in cui però l’acronimo FS ha un’accezione più ampia: è ad esempio anche “fabulazione speculativa” e “femminismo speculativo”: tutti rappresentano il dispiegarsi di “possibili mondi e possibili tempi.” Il testo è addirittura concluso da un esperimento di FS, *The Camille Stories* (2016: 134–168).

Un classico della fantascienza utopica femminista è, ad esempio, *Herland*, di Charlotte Perkins Gilman (1979): audace nel rappresentare il ruolo delle donne, presenta tuttavia una società senza disabilità (cfr. Tavera 2018; Smith 2016: 986).

È soprattutto interessante il caso di *Sul filo del tempo*⁽²²⁾ Marge Piercy (1990), data la sua presenza al cuore della riflessione femminista — in particolare del filone di ricerca che si (pre)occupa del posizionamento delle donne nel presente e nel futuro tecnologicamente mediato.⁽²³⁾ Haraway dichiara esplicitamente di essere stata ispirata da Piercy nella stesura del *Manifesto*,

(21). Vedi anche, più recenti, i numeri di “DWF” (2017) e “Leggendaria” (2019).

(22). L’edizione italiana è fuori catalogo; i termini in lingua originale sono tratti dall’edizione del 2020. “I libri sono economici; quasi subito escono fuori catalogo; perché non riscriverli dunque?” (Haraway, *Promesse*, 126).

(23). Haraway analizza, inoltre, *The Ship Who Sang* (McCaffrey), come esempio di “racconto pre-femminista” (*Manifesto*, 79). Non è propriamente un testo utopico, ma è importante rilevare l’assenza di analisi critiche femministe sugli assunti abilisti su cui si fonda. Cfr. Cheyne, *A Thing*.

definendo il romanzo sopracitato “una storia trasformativa di fantascienza femminista” (1995: XVI). Non è l’unica: il testo è diffusamente inteso come un’utopia femminista (Piercy 1990: 7–10; Casalini 2007; Kafer 2013: 198, n. 6–7). La protagonista Connie Ramos si muove su tre piani temporali differenti: il suo presente a New York e due futuri alternativi, uno distopico⁽²⁴⁾ e l’altro utopico. Quest’ultimo è rappresentato dalla città di Mattapoisset nel 2137: si tratta di una società senza disparità economiche e di genere, tecnologicamente avanzata eppure sostenibile, e antirazzista.

Qui l’impiego di nuove tecnologie ha liberato le donne dal lavoro riproduttivo. Ad esempio, la gestazione è rimossa dal corpo femminile: gli embrioni vengono generati in laboratorio e poi cresciuti in uteri artificiali detti “covatoi (*brooders*).” Avviene anche uno screening genetico iniziale: “ci limitiamo a localizzare i problemi, cerchiamo i difetti di nascita, i geni implicati in una predisposizione ereditaria alle malattie” e “[estirpiamo] i geni negativi” (Piercy 1990: 114–117, 250, 354). Data “l’apparente assenza di cittadini fisicamente o cognitivamente disabili”, è presumibile pensare che ogni *impairment* acquisito venga curato.⁽²⁵⁾ Nonostante questa assenza⁽²⁶⁾, la disabilità è in realtà messa a tema da Piercy: rappresenta infatti uno dei dibattiti che coinvolgono Mattapoisset — una società considerata da più parti l’emblema del dibattito democratico, della partecipazione e delle garanzie della rappresentanza (cfr. Kafer 2013: 73). Tutto viene discusso a livello comunitario: “I consigli. Le assemblee cittadini. È così che vengono prese le decisioni che danno l’orientamento generale nelle faccende scientifiche” (Piercy 1990: 205). Tuttavia, il dialogo portato avanti tra le due fazioni — “Ibridatori (*Mixers*)” e “Bioformatori (*Shapers*)” — non mette mai in discussione la necessità di una selezione genetica: i secondi, però, vorrebbero anche selezionare *positivamente* determinati geni (Piercy 1990: 250–252, 402). La *negatività* dei geni rimossi non viene discussa: presumibilmente “chiunque sa [quali sono] ed è d’accordo”, e ciò “non merita ulteriori discussioni” (Kafer 2013: 71–73). L’opera “dà per scontato che un futuro femminista sia — per definizione — senza disabilità e corpi disabili” (Kafer 2013: 70).

È possibile, pertanto, immaginare un’utopia che non “escluda, per definizione, disabilità e malattia”? (Kafer 2013: 21) Un’utopia che sia, preferibilmente, anche femminista? Piercy racconta, nell’Introduzione all’edizione

(24). È interessante notare che in quello distopico — una New York cupa e con profonde disparità sociali e di genere — vi sono persone disabili, e sono fortemente marginalizzate. Piercy, *Tempo*, cap. XV.

(25). Di sicuro, però, vi è un limite ai tentativi di cura, su cui Kafer non prende parola: da ciò che emerge, i cittadini anziani di Mattapoisset se ne vanno infatti quando è il loro momento. Piercy, *Tempo*, 140, 175, 305–306.

(26). Sulla gestione della malattia mentale (Piercy, *Tempo*, 77) vedi Kafer, *Feminist*, 73.

inglese, come abbia iniziato a scrivere storie perché pareva che nessuna parlasse di lei: “ho iniziato ad aggiustarle” (2020). Riflette, in questo senso, la considerazione di Nijkamp che abbiamo proposto poc'anzi: possiamo leggerle insieme, non sovrapposte ma intersecate. Possiamo immaginare futuri in cui “società tecnologicamente avanzate includeranno ancora persone disabili” (2018), e in cui la disabilità non venga necessariamente curata?

“Utilizzare gli strumenti SF diviene un modo per produrre pensiero trasformativo”, scrive Antonia A. Ferrante nella Postfazione a *Le promesse dei mostri* (Haraway 2019). “Usare dunque in modo radicale le potenzialità e la potenza degli immaginari” diventa la ricetta per sfidare l'eteropatriarcato, l'etnocentrismo occidentale, ma anche l'*abilismo* (2019: 159). Già esistono traiettorie alternative: storie in cui l'utilizzo dell'ingegneria genetica viene problematizzato, in cui si lascia spazio all'autodeterminazione nell'intraprendere o meno un percorso di cura, in cui emergono vite interrelate piuttosto che autonome, e in cui possiamo scorgere mondi in cui “corporeità multiple interagiscono” e viene valorizzata “un'incredibile varietà di corpi e menti” (McRuer 2006; cfr. Allan, al-Ayad 2015; Montalti 2019). Se non riusciamo a farlo significa che non abbiamo prestato sufficiente attenzione alle storie sulla disabilità che non siano quelle dominanti. Se non riusciamo a farlo, scrive Nijkamp, è “un fallimento dell'immaginazione” (2018).

Conclusioni

Quando un corpo esprime qualche tipo di *inadeguatezza* è come se fosse valutato *inadatto al futuro*, in due sensi: in primo luogo, per corpi così pare non vi sia posto nel luminoso avvenire che ci attende. In secondo luogo, tali corpi sembrano vivere ripiegati all'indietro, costantemente rivolti ad un passato — reale o immaginato — in cui rientravano sufficientemente nella norma. Le persone disabili appaiono quindi “banditi dal tempo e dai nostri futuri.” “Il valore di un futuro che includa persone disabili” è spesso “sottovalutato” (Kafer 2013: 33). Ci siamo misurati, pertanto, con questo valore: impraticandoci nel *management* del nostro abilismo, abbiamo valutato quali assunti mettere in discussione.

“Sorvegliate i vostri discorsi”, scrive George Eliot, e “rendetevi conto di come siano guidati dai vostri propositi meno coscienti” (1908: 292). Abbiamo presentato variazioni piuttosto frequenti dei nostri discorsi: “la disabilità è una tragedia”, “tutti desiderano essere diversamente”, “il futuro sarà senza disabilità.” Abbiamo proposto, per ognuna, delle contro-narrazioni. Abbiamo

concluso l'analisi utilizzando la fantascienza come strumento: una mossa che può apparire un allontanamento rispetto alle prospettive analizzate nei primi paragrafi, derivate dai DS. La fantascienza, tuttavia, “parla sempre del presente” (Allan, al–Ayad 2015): attraverso la presentazione di futuri di fantasia abbiamo pertanto chiuso il cerchio. Possiamo ripensare la rappresentazione della disabilità nel nostro presente a partire da come ce la siamo *già* immaginata nel futuro. Com'è emerso nel sesto paragrafo, infatti, l'utopia letta attraverso la lente disabilità si rivela più *οὐ–τόπος* che *εὐ–τόπος*.

È emerso un tracciato dominante nel nostro immaginario culturale, ma un tracciato in cui è fondamentale produrre deviazioni. Abbiamo scavato nel futuro... Quanti accessi ci sono per le persone disabili? L'analisi è stata scandita da molte domande: incarnano il desiderio di spingersi in avanti, di aprire immaginari, di riconoscere “la provvisorietà della conclusione” (Kafer 2013: 19), e l'invito a contribuire — idealmente, anche da parte della FS femminista. D'altronde, la disabilità stessa — osserva Kafer — è “il luogo delle domande” (2013: 11). Il presente lavoro rappresenta, infatti, soltanto una tappa nel percorso, che abbiamo immaginato “speculativo e allo stesso tempo radicato” (Braidotti 2008: 15). Esso si raffigura pertanto come un possibile “rammendo tra due bordi” — il presente e il futuro della disabilità —, “un punto di sutura sopra il vuoto” (De Luca 2009: 22).

Riferimenti bibliografici

- Aa.Vv., 2017, *Pensare il futuro*, “Leggendaria,” 124.
- Adams, R. et al. (eds.), 2015, *Keywords for Disability Studies*, New York, New York University Press.
- Allan, K. (eds.), 2013, *Disability in Science Fiction: Representations of Technology as Cure*, New York, Palgrave Macmillan.
- , al–Ayad, D. (eds.), 2015, *Accessing the Future. A Disability–Themed Anthology of Speculative Fiction*, Futurefire.net.
- Balsamo, A., 2000, *Reading Cyborg Writing Feminism*, in *The Gendered Cyborg: A Reader*, ed. by G. Kirkup et al., pp. 148–158, New York, Routledge.
- Barnes, E., 2016, *The Minority Body. A Theory of Disability*, Oxford, Oxford University Press.
- Bérubé, M., 2005, *Disability and Narrative*, “PMLA,” 120, n. 2, pp. 568–576.
- Bevilacqua, M., Castelli, F. (a cura di), 2019, *Sisters Of The Revolution. Letture politiche di fantascienza*, “DWF,” 121–122, n. 1–2.

- Braidotti, R., 1997, *Mothers, Monsters, and Machines*, in *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*, ed. by K. Conboy et al., New York, Columbia University Press, trad. it. di A.M. Crispino, *Madri, mostri e macchine*, Roma, Manifestolibri, 2005.
- , 2016, *Traspositions. On Nomadic Ethics*, trad. it. *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, a cura di A.M. Crispino, Roma, Sossella.
- , 2019, *Materialismo radicale. Itinerari etici per cyborg e cattive ragazze*, a cura di A. Balzano, Milano, Meltemi.
- , Roets, G., 2012, *Nomadology and Subjectivity: Deleuze, Guattari and Critical Disability Studies*, in *Disability and Social Theory: New Developments and Directions*, ed. by D. Goodley et al., pp. 161–178, London, Palgrave Macmillan.
- Brigati, R., 2013, “*Un degno avversario*”: *medicina e malati alla prova delle patologie croniche*, in *Vite normali. Storia, realtà e immaginario dell'emofilia*, a cura di R. Brigati e F. Emiliani, pp. 7–28, Bologna, il Mulino.
- Campbell, F.K., 2009, *Contours of Ableism: The Production of Disability and Aabledness*. New York, Palgrave Macmillan.
- Casalini, B., 2007, *Biopotere, scienza e nuove tecnologie in Woman on the Edge of Time (1976) di Marge Piercy*, “MORUS,” 4, pp. 275–284.
- Cheyne, R., 2013, “*She Was Born a Thing*”: *Disability, the Cyborg and the Posthuman in Anne McCaffrey's The Ship Who Sang*, “*Journal of Modern Literature*,” 36, n. 3, pp. 138–56.
- Davis, F., 1979, *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*, New York, Free Press.
- De Luca, E., 2009, *Il peso della farfalla*, Milano, Feltrinelli.
- Dick, P.K., 1996, *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, New York, Ballantine, trad. it. di R. Duranti, *Ma gli androidi sognano pecore elettriche?*, Roma, Fanucci, 2017.
- Eliot, G., 1908, *The Mill on the Floss*, Altenmünster, Jazzybeeg Verlag.
- Garland-Thomson, R., 2002, *Integrating Disability, Transforming Feminist Theory*, “NWSA,” 14, n. 3, pp. 1–32.
- , 2005, *Disability and Representation*, “PMLA,” 120, n. 2, pp. 522–527.
- , 2012, *The Case for Conserving Disability*, “*Journal of Bioethical Inquiry*,” 9, n. 3, pp. 339–55.
- , 2014, *The Future of Disability*. Review of *Feminist Queer Crip*, by A. Kafer, “*Women's Review of Books*,” 31, n. 3, pp. 11–13.
- Goodley, D. et al. (eds.), 2012, *Disability and Social Theory: New Developments and Directions*, London, Palgrave Macmillan.

- Hall, M., 2016, *The Bioethics of Enhancement: Transhumanism, Disability, and Biopolitics*, Lanham, Lexington Books.
- Haraway, D.J., 1991, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature, New York, Routledge, trad. it. di L. Borghi, *Un manifesto per cyborg. Scienza, tecnologia e femminismo socialista nel tardo Ventesimo secolo*, in *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli, 2018.
- , 1992, *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d*, in *Cultural Studies*, ed. by L. Grossberg et al., New York: Routledge, trad. it. di A. Balzano, *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*, Roma, DeriveApprodi, 2019.
- , 1995, *Cyborgs and Symbionts: Living Together in the New World Order*, in *The Cyborg Handbook*, ed. by C.H. Gray et al., pp. XI–XX, New York, Routledge.
- , 2016, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, London, Duke University Press.
- Henry, B., 2013, *Dal golem al cyborg*, Livorno, Belforte.
- Hornbacher, M., 2008, *Madness. A Bipolar Life*, Boston, Houghton Mifflin, trad. it. di L. Corradini Caspani, *Una vita bipolare*, Milano, Corbaccio, 2018.
- Howe, D., 2011, *Cyborg and Supercrip: The Paralympics Technology and the (Dis)empowerment of Disabled Athletes*, "Sociology," 45, n. 5, pp. 868–882.
- Huxley, A., 1932, *Brave New World*, London, Chatto & Windus, trad. it. di L. Gigli, *Il mondo nuovo*, Milano, Mondadori, 2007.
- Kafer, A., 2013, *Feminist Queer Crip*, Bloomington, Indiana University Press.
- Lashley, K.A., 2016, *Girls on Fire: Gender and Disability in The Hunger Games and Divergent*, PhD diss., Morgan State University, ProQuest.
- Mairs, N., 1996, *Waist-High in the World*, Boston, Beacon.
- Matthews, A. (ed.), 2019, Disability Studies [Special Issue], "MOSF Journal of Science Fiction," 3, n. 2.
- McCaffrey, A., 1969, *The Ship Who Sang*, New York, Walker.
- McRuer, R., 2006, *Crip Theory. Cultural Signs of Queerness and Disability*, New York, New York University Press.
- McSerf, 2015, *Furiosa: Disability, Representation and Empowerment*, "Serf's Bazaar on Staff," <https://serfbazaar.wordpress.com/>

- Monceri, F., 2017, *Etica e Disabilità*, Brescia, Morcelliana.
- Montalti, C., 2019, "And Then, You Start Feeling Sharp": *The First Science Fiction Character Based on a Paralympic Athlete*, In *Disability Studies* [Special Issue], ed. by Aisha Matthews, "Journal of Science Fiction," 3, n. 2, pp. 109–120.
- Nijkamp, M., 2018, *The Future is (Not) Disabled*, "Uncanny," <https://uncannymagazine.com>.
- Palmer, S., 2011, *Old, New, Borrowed and Blue: Compulsory Able-bodiedness and Whiteness in Avatar*. Review of *Avatar*, dir. by James Cameron, "Disability Studies Quarterly," 31, n. 1, <https://dsq-sds.org/article/view/1353/1473>.
- Perkins Gilman, C., 1979, *Herland*, New York, Patheon.
- Piercy, M., 1976, *Woman on the Edge of Time*, New York, Knopf, trad. it. di A. Buzzi, *Sul filo del tempo*, Milano, Elèuthera, 1990.
- , 2020, *Woman on the Edge of Time*, Ebury.
- Ray, S.J., Sibara, J. (eds.), 2017, *Disability Studies and the Environmental Humanities: Toward an Eco-Crip Theory*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Roth, V., 2011, *Divergent*, New York, Katherine Tegen.
- Roulston, A. et al. (eds), 2012, *The Changing Terrain of Disability Studies*, in *Routledge Handbook of Disability Studies*, New York, Routledge.
- Saxton, M., 2006, *Disability Rights and Selective Abortion*, in *The Disability Studies Reader*, ed. by L. Davis, New York, Routledge.
- Scully, J.L., 2009, *Moral Bodies*, in *Naturalized Bioethics: Toward Responsible Knowing and Practice*, ed. by H. Lindemann et al., pp. 23–41, New York, Cambridge University Press.
- Smith, B.G., 2016, "Temporality", in *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, ed. by L. Disch and M. Hawkesworth, New York, Oxford University Press.
- Tavera, S.P., 2020, *Her Body*, *Herland: Reproductive Health and Dis/topian Satire in Charlotte Perkins Gilman*, "Utopian Studies," 29, n. 1, pp. 1–20.
- Ter Meulen, R., Bradshaw, H.G., 2010, *A Transhumanist Fault Line Around Disability: Morphological Freedom and the Obligation to Enhance*, "Journal of Medicine and Philosophy," 35, pp. 670–684.
- Wade, C.M., 2006, *Poems*, in *The Disability Studies Reader*, ed. by L. Davis, pp. 411–412, New York, Routledge.
- Wälivaara, J., 2018, *Blind Warriors, Supercrips, and TechnoMarvels: Challenging Depictions of Disability in Star Wars*, "Journal of Popular Culture," 51, n. 4, pp. 1036–1056.

Wendell, S., 1996, *The Rejected Body. Feminist Philosophical Reflections on Disability*, New York, Routledge.

Wilson, J.L., 2005, *Nostalgia: Sanctuary of Meaning*, Lewisburg, Bucknell University Press.

Filmografia

Cameron, J., dir., 2009, *Avatar*, Twentieth Century Fox.

Charlone, C. *et al.*, dir., 2016, *3%*, Boutique Filmes.

Miller, G., dir., 2015, *Mad Max: Fury Road*, Warner Bros.

Discografia

Cohen, L., 1992, *Closing Times*, in *The Future*, Columbia Records.

CHIARA MONTALTI

Università degli Studi di Firenze, Università degli Studi di Pisa; chiara.montalti@unifi.it.

SPERARE O ASPIRARE? DIVERGENZE E CONVERGENZE TRA FUTURES STUDIES E CONCEZIONE TEOLOGICA DEL FUTURO

Abstract: The article addresses the different conceptions about “the future” shared by Christian theology and futures studies. Where the latter are based on the idea of a plurality of possible futures, theology asserts the existence of a predetermined future whose conclusion coincides with the Parousia. The article shows how the comparison between these two different conceptions, since the 1970s, favored a gradual convergence, as the traditional notion of “prediction” of the future was gradually dismissed, replaced by the new notion of anticipation, which incorporates the issues of hope (though Jürgen Moltmann’s theology of hope) and the aspirations shared by different social groups. The future as an extrapolation of the present (*futurum*, i.e. the future that “will be”) is replaced by the future as a horizon of expectation able of generating change in the present (*adventus*, i.e. the coming future).

Keywords: Anticipazione, Futures studies, Previsione sociale, Teologia del futuro, Teologia della speranza.

1. Introduzione

È un luogo comune, benché veritiero, che il cristianesimo abbia sostituito all’antica, tradizionale concezione ciclica del tempo una concezione lineare e progressiva (Pépin 1995: 325). L’inizio e la fine del mondo rappresentano infatti, nell’ottica cristiana, non l’inizio e la fine di un ennesimo ciclo di un

processo di “eterno ritorno” com’era immaginato dagli stoici e più in generale dalla maggior parte delle religioni antiche, ma l’inizio e la fine del tempo stesso. L’universo ha un inizio nel tempo e, con la *parusia*, una fine del tempo, dopo la quale ciò che si verifica è l’avvento dei “nuovi cieli” e della “nuova terra” (*Apocalisse* 21,1), la cui caratteristica è l’atemporalità⁽¹⁾.

Come conseguenza, la concezione cristiana del futuro appare estremamente problematica. Se è vero infatti che, come ha scritto lo storico francese George Minois, “il cristiano è un pellegrino con gli occhi fissi sull’obiettivo da raggiungere”, cosa che fa del cristianesimo “una religione del futuro” (Minois 2007: 131), questo futuro sembra del tutto precluso alla comprensione umana, perché in esso si compie l’imperscrutabile disegno divino la cui conclusione è già nota e profetizzata dai tempi di Gesù. Da qui la convinzione del teologo Karl Rahner secondo cui “la teologia è la scienza che più di ogni altra ignora il futuro”, dal momento che “il vero tema del teologo è la *docta ignorantia futuri*” (Sanna 1996: 71).

L’interesse della teologia cristiana nei confronti del concetto di “futuro” è molto recente. Come si mostrerà nella prima sezione di questo lavoro, tale interesse è il frutto del dibattito intorno alla “crisi escatologica”, il problema posto tra i primi da Albert Schweitzer secondo cui il cristianesimo primitivo dovette confrontarsi con la mancata *parusia* ridefinendo completamente l’oggetto della propria fede e il significato dell’attesa escatologica. Le diverse soluzioni proposte al problema della *parusia*, da un lato, e la difficile conciliazione tra predestinazione e libero arbitrio dall’altro, hanno comportato nella teologia cristiana lo sviluppo di una concezione “chiusa” del futuro, tanto come categoria epistemologica che ontologica, trattandosi di un ambito di esclusiva pertinenza di Dio.

La disciplina della previsione sociale (*futures studies*), sviluppatasi a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, ha all’opposto esplicitato una concezione diametralmente opposta, in cui il futuro, sempre al plurale (*futures* o *future*), è ontologicamente ed epistemologicamente aperto. Ciò ha rappresentato una sfida importante per la ridefinizione teologica della categoria di futuro: è questo il tema della seconda e terza sezione del presente lavoro, nel quale si evidenzia come, di fronte alle innovazioni apportate dalla previsione sociale e dal futurismo, la teologia cristiana abbia replicato variamente con atteggiamenti di chiusura e apertura, ma sempre improntati al tentativo

(1). Oscar Cullmann ha dimostrato in modo efficace, tuttavia, che nel cristianesimo primitivo la concezione di eternità non coincideva con la nozione teologica contemporanea di atemporalità, bensì con una estensione indefinita del tempo; cfr. Cullmann 1980: 72 ss.

di cogliere la sfida di una ridefinizione della nozione teologica di futuro all'interno dell'evoluzione intramondana. L'aspetto più interessante è che tale ridefinizione è parzialmente coincisa con quella operata all'interno dei *futures studies* intorno al confronto tra la categoria della "previsione" come estrapolazione del presente e della "anticipazione" come apertura verso un futuro al quale aspirare. Questo parallelismo — in particolare attraverso il confronto proposto da Jürgen Moltmann tra le definizioni di *Adventus* e *Futurum* e il concetto di aspirazione introdotto dagli studi sull'anticipazione — è l'oggetto della quarta e ultima parte di questo saggio.

2. Il "futuro chiuso" della teologia cristiana

2.1. La crisi escatologica

Agli inizi del Novecento, la teologia protestante fu travolta dalle tesi del libro di Albert Schweitzer *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906; edizione ampliata nel 1913), uno dei primi tentativi di ricostruzione del cosiddetto "Gesù storico". Schweitzer concludeva che non fosse possibile comprendere il Vangelo, ossia il messaggio profetico di Gesù, senza tenere conto della sua predicazione dell'imminente avvento del Regno di Dio. Gli *Atti degli Apostoli* dimostrano che le prime comunità cristiane erano in attesa di una prossima fine del mondo, un'attesa escatologica che ben presto si tramutò in delusione, dal momento che quanto Gesù aveva promesso relativamente al fatto che la parusia (la sua seconda venuta e il giudizio universale) sarebbe accaduta entro la generazione degli apostoli (così in *Matteo* 24,32, *Marco* 13,30 e *Luca* 21,32), non aveva trovato compimento. Schweitzer e i suoi seguaci coniarono al riguardo il concetto di "escatologia conseguente", secondo cui il cristianesimo primitivo operò una progressiva eliminazione dell'attesa della fine per ridimensionare la crisi escatologica dei primi anni.

Prova di ciò sta nel fatto che, per tutta la sua storia, la Chiesa si sia sempre opposta ai tentativi di "prevedere" in qualche modo il momento della parusia, condannando anche tutti i sistemi "pagani" di previsione del futuro, dagli oracoli all'astrologia. Il cristianesimo, che era nato all'apice della stagione apocalittica dell'ebraismo (Ehrman 2012), e che si basava sul compimento delle profezie contenute nel Libro, abbandonò precocemente la sua dimensione profetica — dove per "profetico" s'intende qui la componente di previsione e preannunciazione degli eventi futuri — in funzione di quanto Gesù stesso

aveva ribadito nella sua predicazione, subito dopo aver profetizzato il giorno del giudizio: “Quanto a quel giorno e a quell’ora, però, nessuno lo sa, neanche gli angeli del cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre” (*Matteo* 24,36). Che il cristianesimo primitivo sia andato incontro a un effettivo periodo di smarrimento relativamente all’attesa escatologica, lo dimostrano per esempio la *Seconda lettera ai Tessalonicesi* di Paolo (“Ora vi preghiamo, fratelli, riguardo alla venuta del Signore nostro Gesù Cristo e alla nostra riunione con lui, di non lasciarvi così facilmente confondere e turbare, né da certe ispirazioni, né da parole, né da qualche lettera fatta passare come nostra, quasi che il giorno del Signore sia imminente”; *2Tessalocinesi* 2,1–2) e la *Seconda lettera di Pietro* (“Questo anzitutto dovete sapere, che verranno negli ultimi giorni schernitori beffardi, i quali si comporteranno secondo le proprie passioni e diranno: «Dov’è la promessa della sua venuta? Dal giorno in cui i nostri padri chiusero gli occhi tutto rimane come al principio della creazione»”; *2Pietro* 3,3–4). Prova della reazione alla crisi escatologia fu l’esclusione dal Canone muratoriano di tutti i testi apocalittici, a esclusione dell’Apocalisse di Pietro, che poi cadde nell’oblio, e di quella di Giovanni, che invece resisté ad analoghi tentativi di espunzione solo perché attribuita al cosiddetto “discepolo preferito” di Gesù. Proprio la discussione sull’inclusione di questo testo nel canone neotestamentario “dimostra che la chiesa cristiana si è allontanata dall’apocalittica” (Taubes 2019:120).

Diversi furono i tentativi dei teologi protestanti dopo Schweitzer (che teologo non era) di affrontare il problema della crisi escatologica. Rudolf Bultmann, in particolare, con la tesi della “escatologia realizzata”, propose che Paolo avesse risolto la crisi riformulando l’attesa del Regno nella teorizzazione di un Regno inteso come salvezza individuale già attualizzata con la crocifissione e resurrezione di Cristo: “Il dono escatologico dello Spirito, oggetto dell’aspirazione e della speranza giudaica, è stato ormai donato ai credenti, così che essi sono già ora figli di Dio” (Bultmann 2017: 58). Secondo Bultmann, questa tesi di Paolo sarebbe stata ripresa dall’estensore del vangelo di Giovanni, che si differenzia dai sinottici proprio per la sua totale rinuncia all’escatologia apocalittica del futuro (ancora in parte presente in Paolo): “La prospettiva del compimento finale si riferisce piuttosto, in Giovanni, al futuro del singolo credente dopo la fine della sua vita terrena (...). Abbiamo qui una riconversione del modo tradizionale di presentare la parusia” (Bultmann 2017: 66). Nondimeno, il cristianesimo secondo Bultmann non avrebbe mai rinunciato del tutto all’escatologia, perché ciò avrebbe significato negare il carattere profetico della predicazione di Gesù. Ciò spiega perché essa

rimase sotterranea nella storia del cristianesimo, ritornando ciclicamente, in particolare in età medievale nel catarismo e nella predicazione di Gioacchino da Fiore, le cui profezie sull'imminente avvento dell'età dello Spirito furono ben accolte da numerosi pontefici anche anni dopo la sua morte, prima però di essere condannate quando il loro uso da parte dei movimenti pauperistici nel XIII secolo divenne una minaccia per la Chiesa. L'escatologia, gradualmente, si sarebbe "secolarizzata", secondo Bultmann, e si ritroverebbe nell'illuminismo, nel positivismo e nel marxismo.

Oscar Cullmann si spinse anche oltre. Nel suo fondamentale *Cristo e il tempo* (1946), nel quale esplicitava la tesi della concezione lineare del tempo cristiano come antitetica alla concezione ciclica dell'ellenismo, Cullmann riprendeva da Bultmann l'idea che l'attesa escatologica vada interpretata correttamente come attesa della salvezza da parte di Cristo, ma collocando questo momento nel passato. La salvezza non si verifica nel nostro presente, ma è già accaduta con la crocifissione e resurrezione: noi siamo già salvati e il momento centrale della storia cristiana è ora situato nel nostro passato: "L'attesa resta dunque come nel giudaismo. Si continua ad attendere dall'avvenire quanto ne attendevano gli Ebrei. Ma il *centro* della storia della salvezza non è più in esso, bensì in un fatto storico già verificatosi" (Cullmann 1980: 109; corsivo nel testo). Anche se la tensione posta da Cullmann tra *già* e *non ancora* (l'evento culminante della redenzione da un lato, e l'attesa della parusia) conserva un'apertura al futuro, egli presenta una risposta alla crisi escatologica che rivolge lo sguardo più al passato che al futuro. Come osserva Fulvio Ferrario: "Il futuro [in Cullmann] si presenta, per il soggetto umano, aperto e impregiudicato. Le cose, però, non sono esattamente così, in quanto la vita, la morte e la risurrezione di Gesù lo determinano in modo irreversibile" (Ferrario 2011: 198).

2.2. La conoscenza del futuro da parte dell'essere umano

L'altro tema posto dalla teologia cristiana intorno alla categoria del futuro riguarda la possibilità concessa all'essere umano di conoscerlo. Anche se l'escatologia conseguente avrebbe avuto come risultato il ridimensionamento dell'aspetto escatologico e profetico del cristianesimo, la "profezia" ha sempre avuto un ruolo determinante, fin dall'Antico Testamento. Tommaso d'Aquino, nel suo immenso sforzo di sistematizzazione teologico, si occupò anche di questo tema. La sua principale preoccupazione era quella di conciliare la profezia con il libero arbitrio e in particolare con i futuri contingenti. Un

futuro contingente, nella concezione aristotelica, è un'affermazione che predice un evento né inevitabile né impossibile, come nell'esempio classico di Aristotele: "Domani ci sarà una battaglia navale" (Gallina e Spolaore 2016). Fino a domani, non possiamo sapere se la battaglia avverrà davvero (se sia cioè inevitabile) o meno (se sia cioè impossibile). Ma la contingenza degli eventi futuri è strettamente legata al modo in cui concepiamo il futuro, se esso sia cioè aperto o chiuso. Sembra evidente che, nella concezione cristiana, il futuro sia *dato* una volta per tutte, dal momento che Dio lo conosce perfettamente e ha già stabilito gli eventi che accadranno, in particolare il momento finale del tempo. Severino Boezio, nel *De consolatione philosophiae*, sosteneva che fosse sbagliato dire che Dio ha una prescienza del futuro, dato che in lui tutto è dato nello stesso istante atemporale, poiché Dio esiste fuori dal tempo. Quegli eventi futuri su cui noi ci esprimiamo nel presente ("Domani ci sarà una battaglia navale") appartengono al presente eterno di Dio. Tommaso, nella *Summa Theologiae*, gli dava ragione: "La certezza della prescienza divina non esclude la contingenza degli eventi futuri: perché Dio li considera come presenti e già determinati in un dato modo. Perciò neppure la profezia, che 'della prescienza divina è un vestigio', o un'immagine partecipata, esclude con la sua infallibile verità la contingenza del futuro" (*ST* quest. 171 art. 6).

Infaticabile classificatore e sistematizzatore, Tommaso distingue nella sua opera tra "profezie" e "prescienza" divina. Le profezie sono, per Tommaso, di tre tipi: la *profezia di minaccia* non sempre si avvera, ma preannuncia una connessione tra causa ed effetto che può anche non adempiersi, se Dio è disposto a condonare il peccato; la *profezia di predestinazione* riguarda soltanto i buoni, coloro che si salveranno; la *profezia di prescienza* riguarda sia i buoni che i cattivi e tocca all'essere umano nel suo libero arbitrio adempierla (*ST* quest. 174 art. 1). La profezia dunque permette di vedere il futuro perché partecipa, attraverso lo Spirito Santo, della prescienza divina, seppur in modo imperfetto. Qui si pone la seconda divisione fondamentale che compie Tommaso nella *Summa contra Gentiles*, tra la "scienza di semplice intelligenza" che è quella attraverso cui Dio conosce cose "che non sono né furono né saranno", ma che sono tuttavia possibili, in potenza, e la "scienza di visione", attraverso cui Dio conosce le cose "che per noi sono presenti, passate e future" (*SCG I*, cap. 66 art. 6).

Si tratta di distinzioni fondamentali, perché preludono all'affiancamento, alla nozione eminentemente religiosa della "profezia", del più laico e moderno concetto di "previsione". Gradualmente, infatti, dopo l'affermazione della scolastica, le profezie ufficialmente accettate diventano sempre più rare e "il

risultato sarà il trasferimento dell'attività predittiva agli ambienti eterodossi ed eretici" (Minois 2007: 194). Molto più gradualmente inizia ad affermarsi invece un altro modo di vedere il futuro, ossia la previsione. Per Tommaso, la previsione del futuro è una capacità che gli esseri umani possono acquisire mediante l'esperienza, "nella quale alcuni possono avvantaggiarsi di una naturale predisposizione dovuta a perfezione di immaginativa e a chiarezza di intelletto", ma si tratta di una conoscenza fallibile, laddove la profezia fornisce una conoscenza perfetta (*ST* quest. 172 art. 1). Emerge già qui, in pieno XIII secolo, lo spazio che sarà poi occupato dalla previsione sociale, che si sostituirà del tutto alla profezia, sulla base del principio che l'essere umano non può avere una conoscenza perfetta del futuro, ma solo parziale e quindi fallibile.

Un conto, però, è sostenere che la nostra conoscenza del futuro sia imperfetta per l'imperfezione della nostra intelligenza; un conto è sostenere invece che la conoscenza del futuro sia imperfetta perché non esiste un futuro dato, ma una pluralità di futuri potenziali che variano nel tempo. Questa distinzione tra una dimensione epistemologica e una dimensione ontologica della conoscenza del futuro è strettamente intrecciata al problema del libero arbitrio. Un conto è infatti dire che l'essere umano è libero perché il futuro è aperto e mutevole in base alla sua azione, un conto è dire è libero perché non ha conoscenza del futuro, che invece è chiuso e predeterminato nel pensiero di Dio. Senza entrare nel dettaglio di un dibattito plurisecolare, basti qui ricordare che la teologia cristiana propende decisamente per la seconda ipotesi: non solo quella di origine protestante, per la quale la predestinazione è un aspetto centrale della provvidenza divina; ma anche per quella cattolica, esemplificata dal passaggio che Giovanni Paolo II riprende dal Denzinger-Schönmetzer (la *summa* della teologia dogmatica): "Tutto è nudo e scoperto agli occhi suoi anche ciò che avrà luogo per libera iniziativa delle creature" (Giovanni Paolo II 1986).

3. Il "futuro aperto" della previsione sociale

3.1. Le fondamenta degli studi sul futuro

Gli studiosi di previsione sociale — anche nota nella terminologia anglosassone di *futures studies* (traducibile come "studi sul futuro" o "studio dei futuri") — si sono occupati dell'epistemologia del futuro fin dalle origini della disciplina. Con previsione sociale si definisce una metadisciplina nata

a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso come evoluzione della futurologia “classica”, affidata a singole personalità inclini a elaborare estrapolazioni fondate sulla linearità del progresso tecno-scientifico (un esempio è lo scrittore inglese H.G. Wells). La previsione sociale, viceversa, si fonda sullo sviluppo di metodologie scientifiche allo scopo di elaborare scenari plausibili del futuro vicino e remoto. La sua affermazione risale agli studi del Club di Roma, l’organizzazione fondata dall’italiano Aurelio Peccei nel 1968, che commissionò a un gruppo di ricercatori del MIT di Boston uno studio sul futuro del mondo attraverso sofisticate modellazioni con l’ausilio informatico, pubblicato nel 1972 sotto il celebre titolo *The Limits to Growth*. Da allora, la previsione sociale si è affermata a livello internazionale con la nascita di numerose organizzazioni, alcune delle quali riunitesi sotto l’egida della World Futures Studies Federation.

In *Foundations of Futures Studies*, Wendell Bell sostiene che ciò su cui tutti gli studiosi della disciplina concordano è la distinzione — dovuta a Bertrand de Jouvenel — tra i *facta* e i *future*. Mentre i primi sono perfettamente conoscibili perché attengono al passato o al presente, i *future* non possono esserlo in quanto non ancora esistenti. Ne deriva che il futuro della previsione sociale non è predeterminato: “Tutti concordiamo, credo, sul fatto che il futuro sia incerto, che ci sono possibili alternative future anziché *il* futuro e che, essenzialmente, il futuro, entro certi limiti, è aperto e non inevitabile” (Bell 2004: 154). Ad alimentare questa concezione fu in particolare il successo, tra gli anni Sessanta e Settanta (nello stesso periodo, dunque, in cui nasceva la previsione sociale), della scienza dei sistemi complessi che, estendendo a livello macroscopico l’indeterminazione introdotta a livello microscopico dalla rivoluzione quantistica di inizio Novecento, iniziò a considerare la dinamica essenzialmente casuale e caotica di macrosistemi come l’atmosfera, l’evoluzione, gli organismi biologici, i gruppi sociali. Istituzioni come il Santa Fe Institute e la RAND Corporation, tra le prime a lavorare sulla previsione sociale negli Stati Uniti, accolsero il principio sotteso alla scienza dei sistemi complessi di un futuro che esiste solo in modo potenziale e che può essere previsto solo in termini probabilistici (Staley 2017: 41).

Nel suo testo *Why Futures Studies?* (1993) — tentativo di sistematizzare le basi epistemologiche della disciplina — l’italiana Eleonora Barbieri Masini, che ha servito come prima segretaria della World Futures Studies Federation e che ha insegnato Previsione umana e sociale alla Pontificia Università Gregoriana, enfatizza analogamente il tema della “pluralità del futuro”: “Molte persone pensano a un futuro identico per tutti, in termini ideologici o religiosi. È

importante che il futuro sia visto in termini di alternative possibili. Futuri, non futuro” (Barbieri Masini 1993: 8).

3.2. L'influenza del molinismo

Forse influenzata dal contesto teologico in cui ha insegnato per anni, Masini ha il merito di aver scoperto un illustre precursore della disciplina nel gesuita Luis de Molina, autore nel XVI secolo del *De liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, predestinatione et reprobatione concordia* (1588), più familiarmente noto come *Concordia*. Il contesto storico è importante: Molina, infatti, scriveva in piena stagione controriformista, con il preciso intento di depurare i concetti di “prescienza”, “provvidenza” e “predestinazione” dall’appropriazione che ne era stata fatta da Lutero e Calvino.

Molina muoveva dalla critica alle soluzioni avanzate in precedenza al problema, in particolare quelle di Boezio e di Tommaso basate sull’atemporalità di Dio, constatando che “se gli eventi futuri sono presenti in Dio dall’eternità, non possono più essere chiamati propriamente futuri contingenti” (Migliorini 2015: 79). Secondo Molina, piuttosto, gli eventi che sono prodotti nel tempo vengono simultaneamente prodotti nell’eternità; pertanto, è sbagliato parlare di “scienza della visione” degli eventi futuri, dato che Dio non “vede” i futuri, ma sarebbe più accettabile usare la sola categoria della “scienza di semplice intelligenza”, la conoscenza da parte di Dio delle possibilità (*possibilia*).

Il problema, tuttavia, è che in una simile concezione Dio non avrebbe conoscenza dei futuri contingenti finché non accadono, in palese violazione della sua onniscienza. La soluzione consiste allora nell’immaginare una *scientia media*, una via di mezzo cioè tra la scienza della visione e la scienza di semplice intelligenza teorizzate da Tommaso: Dio conosce non solo i *possibilia*, ma anche i *futurabilia*, ossia i futuri possibili che di fatto accadono nell’ipotesi che si avverino determinate circostanze. Dio non attualizza i futuri contingenti, ma le circostanze che li determinano. Questa conoscenza è definita *prevolizionale*, vale a dire che precede un intervento di Dio: egli conosce i condizionali controfattuali per cui “posto nella situazione C, A farebbe B”, e fa sì che si verifichino quei condizionali che realizzano l’esito B (Piro 2014: 7). Nell’esempio della battaglia navale, Dio non attualizza il futuro in cui domani non avverrà alcuna battaglia, ma le circostanze al contorno che fanno sì che coloro che dovranno decidere se dare o meno battaglia sceglieranno di non darla; la scelta tuttavia resta, in teoria, del tutto libera. In tal modo verrebbe

conservato il libero arbitrio degli esseri umani, e al tempo stesso la prescienza divina, che si estenderebbe anche a tutto il vastissimo insieme di circostanze (e quindi di futuri) che Dio decide di *non* attualizzare.

All'osservatore moderno appare evidente che la *scientia media* di Molina è una soluzione altrettanto cervellotica delle precedenti avanzate da Boezio e Tommaso, che comporta perlomeno una domanda fondamentale: se la scelta di un essere umano è determinata dalle circostanze attualizzate da Dio, la scelta può davvero essere definita libera? Per esempio, se Dio sa che, di fronte a un albero caduto sul mio sentiero, la mia scelta sarà quella di non proseguire e ritornare indietro, anziché scavalcarlo e proseguire per finire in un burrone, posso davvero dire che quella è stata una mia scelta libera, e non predeterminata da una circostanza che Dio ha attualizzato? Secondo la definizione di Molina: “Viene detto agente libero quello che, posti tutti i requisiti per agire, può agire e non agire ovvero fare qualcosa in modo tale da poter fare anche il contrario” (cit. in Piro 2014: 5). Dopotutto, sono libero in linea di principio di scavalcare l'ostacolo e proseguire, dato che l'albero caduto non costituisce un impedimento assoluto (altrimenti non sarei libero); il fatto di ritornare indietro è una mia scelta libera legata al mio modo di agire, che Dio ovviamente conosce.

Tuttavia, il molinismo è tornato in auge negli ultimi decenni del secolo scorso dopo essere stato a lungo dimenticato, e ha riaperto una disputa filosofica che era stata particolarmente accesa nel XVII secolo. Senza entrare nel dettaglio di questa disputa, che concerne appunto la conciliabilità tra la prescienza e la predestinazione da un lato, e il libero arbitrio dall'altro, quello che qui rileva è l'interesse che ha suscitato nella previsione sociale. Per Eleonora Barbieri Masini, il molinismo introduce infatti il concetto di *futura*, i possibili futuri intesi in senso plurale. Forse per la prima volta, un teologo non parla più di un futuro inteso come *futurum* al singolare, dato una volta per tutte ed eternamente presente a Dio, ma ragiona di futuri potenziali la cui attualizzazione non è il frutto esclusivo della volontà divina, ma di una con-causazione che ha nel libero agire dell'essere umano il secondo termine d'azione. È l'azione dell'essere umano, dunque, pur subordinata a una serie di determinanti su cui Dio agisce — e che sono in ultima analisi dati da Dio — che trasforma da potenza in atto uno solo dei potenziali *futura*. Masini individua quindi nella *scientia media* di Molina un'autentica rivoluzione nella concezione cristiana del futuro.

Se dunque, perlomeno dal punto di vista dell'essere umano, esistono i *futura* e non un solo futuro predeterminato, e se la trasformazione dei *futura*

in *facta* dipende anche, in una certa misura, dall'agire umano, sembra esserci spazio per una possibilità di un discorso di anticipazione intorno ai *future*. Se infatti il *future* inteso come il dispiegarsi del piano provvidenziale di Dio nel tempo a venire è inconoscibile se non, in minima parte (e sempre attraverso la volontà divina), per tramite della profezia, i *future* possono invece essere conoscibili, per quanto in modo imperfetto, come riconosceva per primo Tommaso, attraverso la scienza umana.

4. Il confronto/scontro tra teologia e previsione sociale sul concetto di “futuro”

4.1. La proposta del teismo aperto

La riscoperta del molinismo negli anni Settanta del secolo scorso contribuì a far emergere un primo, nuovo ambito di ricerca dal confronto tra teologia e previsione sociale. La teologia riformata, reagendo al concetto di *scientia media* considerato troppo equilibrista nel suo tentativo conservare sia l'onniscienza divina sia il libero arbitrio, suggeriva di abbandonare non il secondo fattore — come è invece stato fatto spesso in passato, soprattutto dopo la Riforma — ma il primo: se si vuole salvare davvero il libero arbitrio dell'essere umano, bisogna accettare che Dio, come l'essere umano, non conosca il futuro. Si tratta quindi di respingere il teismo classico in funzione di una concezione teistica maggiormente in linea con un'ontologia aperta del futuro. È questa la proposta dell'*open theism* (teismo aperto), successivamente abbracciata dalla filosofia di stampo analitico anche al di fuori degli originali contesti teologici di sviluppo.

I teologi che hanno proposto l'*open theism* hanno cercato un sostegno alla loro teoria nel testo biblico, in tutti quei passaggi in cui Dio appare mutevole nelle sue decisioni e disposto a ripensamenti. Ciò suggerirebbe che per Dio il destino del mondo non è scritto una volta per tutte, ma è costantemente soggetto a cambiamenti a seconda del modo in cui gli uomini agiscono nel mondo. È noto, per esempio, che Dio abbia espresso pentimento per diverse sue scelte, come quella di spazzare via l'umanità (con l'eccezione di Noè e della sua famiglia) con il Diluvio (*Genesi* 8, 21–22) o di annientare la popolazione di Ninive (*Giona* 3, 9–10). Dio possiederebbe dunque un'onniscienza dinamica: è certamente eterno, perché possiede durata infinita ed esisteva prima della nascita del mondo, che ha creato dal nulla; tuttavia,

la sua conoscenza del futuro non sarebbe deterministica, perché nel disegno divino l'essere umano sarebbe co-creatore del futuro, nella misura in cui il suo libero agire determina di volta in volta la forma delle cose a venire, pur all'interno di limiti posti da Dio per la salvaguardia del suo disegno di redenzione finale. Secondo i sostenitori dell'*open theism*, questo spiega anche perché Dio può rispondere alle preghiere di petizione: se infatti tutti gli eventi futuri fossero già determinati, non avrebbe senso per il credente pregare Dio perché si realizzi un futuro anziché un altro, dal momento che Dio non può intervenire per modificare un destino che egli ha già scritto. Viceversa, se il futuro si crea di momento in momento attraverso l'interazione tra la volontà divina e l'agire umano, la preghiera può favorire un riorientamento della volontà di Dio a favore di un esito piuttosto che di un altro (Migliorini 2017).

Anche se non c'è completo accordo al riguardo tra i sostenitori dell'*open theism*, l'onniscienza dinamica di Dio implicherebbe la sua possibilità di essere temporale, ossia di essere nel tempo e non fuori del tempo, come invece ha sempre sostenuto il teismo classico. In quanto onnipotente, nulla vieta a Dio di poter essere temporale per un determinato periodo di tempo, pari alla durata della creazione, pur nella sua essenza atemporale. Dal momento che Dio sembra attribuire grande importanza allo sviluppo nel tempo del suo disegno provvidenziale, evidentemente il tempo ha nel suo progetto un ruolo centrale, che Dio ha scelto di vivere completamente, non solo attraverso l'incarnazione del Figlio ma per tutto lo svolgersi della creazione. Nello svolgersi del tempo, Dio possiederebbe comunque una prescienza, pur se non una completa onniscienza come nel teismo classico. Afferma al riguardo Richard Rice:

In alcuni aspetti il futuro è conoscibile, in altri no. Dio conosce molto di ciò che accadrà. Egli conosce quel che accadrà come risultato diretto di fattori già esistenti. Egli conosce infallibilmente il contenuto delle sue azioni future, nella misura in cui non sono dipendenti dalle scelte umane. Dal momento che Dio conosce tutte le possibilità, Egli conosce tutto ciò che può accadere e la risposta che può dare a ogni eventualità. Conosce, infine, anche il risultato finale verso cui guida il corso della storia. Quel che Dio non conosce, invece, è il contenuto delle azioni future libere, e questo perché le decisioni non sono lì da conoscere prima che accadano. (Rice 2004: 134)

In sostanza, l'*open theism* riconosce un processo evolutivo della storia umana che si estende anche a Dio stesso, il quale comparteciperebbe allo sviluppo umano con un approccio relazionale fondato sull'amore per le sue creature.

Le difficoltà al riguardo, per la dottrina cristiana, sono evidenti. Intanto perché, pur in una concezione essenzialmente evolutiva, la dottrina si fonda sull'idea che "Dio è assolutamente distinto dal mondo e la sua vita personale non è oggetto di alcun processo evolutivo" (Tanzella–Nitti 2002: 315). In secondo luogo perché, così come si possono trovare nelle Scritture spunti a favore di un teismo aperto, analogamente esistono numerosi spunti a favore dell'onniscienza divina nei confronti del futuro (per es. in *Salmi* 139,16: "Nel tuo libro erano tutti scritti i giorni che mi erano destinati, quando nessuno di essi era sorto ancora"). Senza contare il fatto che è davvero difficile attribuire a Dio la suprema perfezione, se egli è soggetto a mutamenti ed evoluzioni nel corso del tempo. Non c'è da stupirsi se dunque, nonostante l'ampiezza del dibattito teologico e filosofico soprattutto oltreoceano sull'*open theism*, esso non abbia fatto breccia nella dottrina, dove persiste una concezione del futuro sostanzialmente chiusa e predeterminata, in linea con la perfetta onniscienza attribuita dal teismo classico al Dio cristiano.

4.2. La condanna del "futurismo" da parte della teologia cattolica

L'ostilità di un'ampia parte della teologia cattolica verso l'impostazione "aperta" del futuro si è inesorabilmente riflessa anche nel giudizio nei confronti della previsione sociale. A tal proposito, Karl Rahner non ha nascosto la sua ostilità nei confronti di quello che definiva "pathos futuristico", vale a dire il dibattito sul futuro che si avviò negli anni in cui nacque la previsione sociale, considerandola di derivazione marxista, perché orientata a scambiare "il vero futuro per il solo domani pianificato, calcolato (...) ridotto in fondo ad essere una parte del presente" (Mariani 2004: 19). Il vero futuro è invece, per Rahner, sempre *improgettabile*, perché *indisponibile*, dal momento che è nella sola disponibilità di Dio. È Dio, sostanzialmente, il vero futuro, ed è lui che viene incontro a noi e non il contrario.

Tuttavia, Rahner distingue chiaramente tra due tipologie di futuro: il futuro *assoluto* e quello *intramondano*. Il primo, come si è detto, è Dio. Il secondo, invece, è quello che la previsione sociale cerca di studiare, è la dimensione della progettualità umana. Ma anche se si tratta di due tipologie differenti, non sono per questo indipendenti: all'interno del futuro intramondano "si sviluppa la speranza nel futuro assoluto" (Sanna 1996: 71). La critica di Rahner nei confronti del futurismo consiste appunto nel fatto che essa si limiti a una mera estrapolazione del presente, del "sempre già", senza tener conto della dimensione del "non ancora", che è rappresentata dalla parusia

e dal compimento della speranza cristiana. Un futurologo, in altri termini, non potrebbe mai prevedere un evento come l'incarnazione del Verbo, che ha ridefinito, nell'ottica cristiana, il senso stesso del tempo; pertanto il suo esercizio si limita a una "fotografia del presente" (Rahner 1973: 645–646).

Nel *Corso fondamentale sulla fede* (1976), "summa" del suo pensiero, ancora oggi testo essenziale di ogni corso di teologia fondamentale, Rahner afferma esplicitamente che l'unica "futurologia" possibile è la futurologia cristiana, vale a dire un'antropologia fondata sulla fede della salvezza dell'umanità. Con ciò egli rigetta a un tempo la proposta dell'escatologia conseguente e di quella bultmanniana: l'escatologia non va intesa né esclusivamente come salvezza dell'anima, come discorso sulla fine della vita di ciascun essere umano, né può essere in qualche modo "secolarizzata" all'interno di ideologie mondane. Qui, però, chiudendo il capitolo dedicato all'escatologia, fa un'importante concessione. Rahner infatti si chiede esplicitamente

in quale rapporto preciso stia il compito intramondano dell'uomo, dei popoli, delle nazioni, delle epoche storiche e infine dell'umanità, nel complesso della loro ideologia del futuro e della loro futurologia, con quell'attesa del regno di Dio nutrita dal cristianesimo, nella quale il cristiano aspetta il futuro assoluto che è Dio stesso. (Rahner 1990: 566).

Pur ribadendo che "Dio stesso è il futuro assoluto dell'uomo, della storia dell'uomo", Rahner osserva che, se la storia intramondana è — come egli sostiene nei precedenti capitoli dell'opera — il dispiegarsi dell'autocomunicazione di Dio, per cui è nella storia che Dio compie il suo disegno di salvezza, si rivela all'essere umano e gli apre la prospettiva dell'eternità, ne consegue che esiste un rapporto di reciprocità tra "utopia intramondana" ed escatologia cristiana. Questo rapporto è simile a quello tra "amore per il prossimo" da un lato e "amore di Dio" dall'altro che, secondo Gesù, costituisce l'essenza del comandamento divino. Quindi, nella misura in cui l'utopia intramondana è orientata all'amore verso il prossimo (vale a dire che è un discorso sul futuro indirizzato al compimento del bene comune e della collettività), attraverso di essa "si verifica il miracolo dell'amore, dell'autocompiimento in cui Dio dona se stesso all'uomo" (Rahner 1990: 567).

L'influenza di Rahner si osserva in alcuni testi del magistero della Chiesa, in particolare nell'enciclica *Spe salvi* (2007) di Benedetto XVI, dove si constata che nell'epoca moderna la speranza escatologica è stata sostituita dalla fede nel progresso, in una visione immanentista del futuro in cui, grazie

alle continue scoperte e invenzioni, “emergerà un mondo totalmente nuovo, il regno dell’uomo”, altra cosa rispetto alla speranza nell’avvento del Regno di Dio (Benedetto XVI 2007: § 17). La visione del futuro tutta orientata all’immanenza terrena, identificata *tout court* con il concetto di “progresso”, è anche per Ratzinger antitetica alla concezione cristiana del futuro inteso come “speranza”. Il progresso materiale è incrementale, *addizionabile*, mentre la dimensione dell’etica e della morale non condivide questa proprietà, “per il semplice motivo che la libertà dell’uomo è sempre nuova e deve sempre nuovamente prendere le sue decisioni”, cosicché “nelle decisioni fondamentali di ogni uomo, ogni generazione sia un nuovo inizio” (Benedetto XVI 2007: § 24). Anche qui, però, Ratzinger preserva un margine di azione per l’essere umano nella dimensione del futuro intramondano, vale a dire “la sempre nuova faticosa ricerca di retti ordinamenti per le cose umane”, un compito che non si esaurisce nel presente ma che acquista un senso proprio in chiave futura, nella misura in cui gli ordinamenti del presente “aiutino la generazione successiva come orientamento per l’uso retto della libertà umana e diano così, sempre nei limiti umani, una certa garanzia anche per il futuro” (Benedetto XVI 2007: § 25).

Il problema che sorge, all’interno di questa dialettica, sta nella visione sostanzialmente ottimistica e fiduciosa che l’accettazione del futuro assoluto del cristianesimo impone. La concezione scientifica–sociologica del futuro e quella cristiana cozzano nella misura in cui la prima non accetta un esito predeterminato, mentre la seconda non può non dare per assodato un esito finale positivo per la storia umana. Il rischio è di abbracciare una concezione hegeliana della storia, giustificazionista e autoesplicativa perché orientata dall’azione immanente dello Spirito assoluto, Dio. Se tutto ciò che avviene nel corso della storia, in particolare ciò che è male, viene trasformato da Dio in bene in vista della realizzazione della suprema speranza, non resta evidentemente molto spazio per un’azione “correttiva” umana: dovremmo accettare fatalisticamente il dispiegarsi del piano provvidenziale di Dio, anche quando tutti gli elementi in nostro possesso suggeriscono che il futuro verso cui corriamo assomiglia a un baratro, nella fiduciosa convinzione che prima di caderci ci salverà la parusia?

Su questo fronte, opposte sono le concezioni emerse in seno alla “teologia della rivoluzione” e alla “teologia della liberazione”. La prima parte dalla constatazione che tutta la storia anteriore all’incarnazione del Verbo è stata preordinata a questo evento, per cui è logico attendersi che Dio agisca nella storia e continui a disvelare il suo piano, lasciando agli esseri umani spazio

per realizzarlo. Non è dunque vero che, terminata la predicazione terrena di Gesù, la storia si sia compiuta e se ne debba semplicemente attendere la fine: se d'altro canto sono passati duemila anni da quegli eventi, pur accettando il fatto che la temporalità umana non ha senso nella dimensione atemporale di Dio, qualcosa vorrà pur dire. Non può esserci quindi totale divergenza tra "l'a-venire di Dio e il futuro fatto dagli uomini" (Marsch 1972: 130), benché questa constatazione, piuttosto che stimolare un agire "rivoluzionario" degli uomini in seno alla storia per accelerare l'a-venire di Dio, ricada nel giustificazionismo hegeliano ("Confidiamo che ogni attimo della storia sia plasmato dall'operare di Dio, e perciò possiamo attendere le manifestazioni dell'azione di Dio lungo la strada che porta al futuro"; Marsch 1972: 132).

La "teologia della liberazione", viceversa, vede nell'agire umano nel presente l'obiettivo ultimo del messaggio cristiano: non può esserci salvezza, e quindi non può esserci alcuna aprioristica speranza nell'avvento futuro del Regno di Dio, fintanto che permangono nel mondo situazioni di oppressione politica e disegualianza economica: riallacciandosi ai movimenti pauperistici, in particolare alla predicazione di Francesco d'Assisi, la teologia della liberazione sostiene che il fine ultimo dell'agire umano debba essere quello di sovvertire le strutture socio-politiche che lasciano nella povertà e nell'indigenza una gran parte della popolazione umana; solo così potranno verificarsi le condizioni per una corretta ricezione dell'autentico messaggio cristiano e per una radicale trasformazione del mondo orientata all'avvento del Regno. In tal senso, il teologo Leonardo Boff presenta l'annuncio del Regno di Dio come rivoluzione dell'ordine del mondo presente e la Pasqua come anticipazione dell'intervento definitivo di Dio per la liberazione dell'umanità dall'oppressione (Boff 1990).

5. Una sintesi inaspettata: anticipazione e aspirazione al futuro

5.1. Dalla previsione sociale all'anticipazione

A una fase di grande popolarità fino alla fine degli anni Settanta, corrispose per la previsione sociale un graduale declino. Al di là dei possibili fattori esterni che possono aver influito su questo declino, senza dubbio a entrare in crisi è stato l'approccio positivista-empirico della disciplina. I tentativi degli studiosi di futuro di produrre scenari davvero predittivi dovevano sistematicamente scontrarsi con l'imponderabile: se da un lato è facile prevedere l'andamento sul lungo termine di particolari macrotendenze (i cosiddetti *megatrend*), dall'altro

è molto difficile effettuare previsioni su eventi a elevato grado di incertezza ma in grado di generare trasformazioni radicali, come la caduta del muro di Berlino o gli attentati dell'11 settembre 2001. Questi eventi, definiti dallo statistico e futurologo Nassim Nicholas Taleb “cigni neri”, dimostrano “che il mondo è dominato da ciò che è estremo, sconosciuto e molto improbabile”, il che implica “la necessità di utilizzare l'evento estremo come punto di partenza, non più come un'eccezione da nascondere sotto il tappeto”. Ne consegue che “il futuro sarà sempre meno prevedibile” (Taleb 2008: 21).

Mentre la prima generazione della previsione sociale reagiva confidando nell'effettiva possibilità di elaborare previsioni oggettive sul futuro (Bell 2000), gradualmente l'apporto di sociologi e antropologi alla disciplina ha favorito un riorientamento dei *futures studies* verso l'abbandono della vocazione predittiva. In particolare, il sociologo italiano Roberto Poli ha proposto di sostituire al concetto di “previsione” quello di “anticipazione”, una sorta di previsione sociale 2.0 caratterizzata però dall'essere non-predittiva, qualitativa e focalizzata sulla discontinuità (Poli 2017: 67). Per far ciò, l'anticipazione incorpora al suo interno sia la componente immaginativa — in particolare gli scenari distopici e utopici che, pur essendo idealtipi non destinati ad avversarsi, influenzano l'azione nel presente — sia la componente aspirazionale. Sul primo punto, benché ancora non troppo tempo fa una delle fondatrici della previsione sociale, Eleonora Barbieri Masini, affermava: “L'utopia non è *futures studies* , sicuramente” (Facioni 2011: 313), il sociologo Paolo Jedlowski afferma: “L'utopia è straniamento, capacità di mettere in questione l'esistente” (Jedlowski 2017: 91). Pertanto, può rompere la logica del “there are no alternatives”, che sembra aver egemonizzato negli ultimi decenni ogni discorso sul futuro in ragione di una linearità progressiva verso l'accumulo di capitale e l'innovazione tecnologica, senza mai mettere in discussione l'ordine socio-politico esistente. Il ragionamento sul futuro dunque, secondo Jedlowski, non deve restare limitato alla “attese”, ma deve incorporare la dimensione della speranza utopica:

Mentre le attese sono modi di prefigurare il futuro, la speranza è un atteggiamento in cui la prefigurazione di ciò che effettivamente potrebbe succedere ha poco rilievo: il contenuto di ciò verso cui proiettiamo una speranza, diceva Ernst Bloch, «non solo non è semplicemente nel campo di volta in volta accessibile, ma non è nemmeno già bello e pronto nel mondo disponibile» (Bloch, 2005, p. 89). Speranza e utopia promettono di interrompere il *continuum* di ciò che abbiamo già esperito. (Jedlowski 2017: 112)

L'accento posto sul pensiero di Ernst Bloch e sul suo fondamentale *Il principio speranza* (1954) è un punto centrale. Poli osserva che la novità che Bloch introduce per chi si occupa di anticipazione è la componente del “non ancora”, la tendenza del presente verso un orizzonte radicalmente nuovo. Quei futuri che sono semplice ripetizione del presente e non includono nessuna novità sono *futuri non autentici* (Poli 2017: 90). Pertanto, secondo Poli, un'ontologia dell'anticipazione deve necessariamente incorporare la componente del “non ancora”.

Qui entra in gioco il secondo concetto, quello di aspirazione, introdotto dall'antropologo Arjun Appadurai. Secondo Appadurai, *Il principio speranza* di Bloch “segnò, nel pensiero sociale europeo, il passaggio dall'assillo per le utopie, per la rivoluzione radicale e per mutamenti millenaristici, a più sfumati appuntamenti con la speranza, quale elemento della vita sociale quotidiana e con le condizioni per coltivarla” (Appadurai 2014: 396). Falliti, dunque, i tentativi di realizzare le utopie nel presente nel corso del Novecento, la speranza diventa motore di una nuova progettualità umana. Immaginazione e aspirazione, in particolare, sono per Appadurai gli strumenti che ogni gruppo culturale ha per elaborare una “politica della speranza”, ossia “il tragitto verso un auspicabile cambiamento dello stato delle cose” (Appadurai 2014: 402). Appadurai distingue tra un'*etica della possibilità* e un'*etica della probabilità*. La prima, guardando al futuro attraverso i mezzi dell'immaginazione e dell'aspirazione, punta a una maggiore equità nel mondo, alla soddisfazione cioè delle legittime aspirazioni dei gruppi culturali subalterni a giocare un ruolo nella società globale; la seconda corrisponde invece ai “moderni regimi di diagnosi, di conteggio e di contabilità”, all'abuso dei numeri in funzione di un “capitalismo dell'azzardo, che specula sulle catastrofi e tende a scommettere sui disastri” (Appadurai 2014: 405).

Si possono certamente scorgere, nel pensiero di Appadurai, echi della teologia della liberazione; egli ha tuttavia evidenziato i limiti di un'impostazione del problema del futuro fondata sull'incommensurabilità tra aspirazioni intramondane ai futuri possibili/preferibili e speranza escatologica. Pur senza lasciarci spingere dal parallelismo tra speranza escatologica e principio speranza, è indubbio che l'abbandono dell'impostazione classica della futurologia come “pathos futuristico”, per usare le parole di Rahner, in ragione di una teoria dell'anticipazione che incorpora la speranza come suo elemento costitutivo, risolve la principale contraddizione tra l'esistenza di un *futurum* dato, che va semplicemente atteso e auspicato, e la libertà dell'agire umano nel perseguimento di diversi possibili *futura* attraverso una progettualità nel presente.

5.2. La teologia della speranza di Moltmann

Sorprendentemente, il concetto di anticipazione è stato usato per la prima volta nel senso corrente dei *futures studies* non nella sociologia o nell'antropologia, ma nella teologia, in particolare dal teologo riformato Jürgen Moltmann. Per sua stessa ammissione, il suo pensiero è stato fortemente influenzato dalla lettura del *Principio speranza* di Bloch. Il *futuro–nuovo* proposto da Bloch, un futuro che può essere anticipato dall'agire umano nel presente ma che ha come orizzonte qualcosa di radicalmente diverso dal passato e dal presente, ha più di un'affinità con il futuro assoluto del cristianesimo. Analogamente, nel suo *Teologia della speranza* (1964) Moltmann distingue tra due tipi di futuro, un futuro che *diviene*, quello calcolabile e prevedibile dalla scienza, e un futuro che *viene*, cioè il futuro desiderabile, oggetto della speranza umana. Se la previsione sociale può elaborare previsioni scientifiche sul futuro, “la fede cristiana non può calcolare il futuro di Dio, che essa attende e spera attivamente, come un prolungamento delle linee del presente”. All'opposto, “la fede cristiana non fissa lo sguardo su un futuro oscuro e ignoto a partire dal presente conosciuto; essa fissa lo sguardo sul presente che incontra a partire dal futuro di Dio che spera” (Moltmann 1970: 88–91).

Questo concetto è reso ancora più esplicito dalla critica che egli compie nel successivo *Futuro della creazione* (1977). Qui, Moltmann osserva come il futuro nella società industriale sia stato oggettivato “fino a farne il tasso d'incremento del prodotto sociale e dell'accelerazione delle potenzialità oggettive dell'uomo” (Moltmann 1993: 16). Questa visione del futuro, identificata con il progresso tecnologico e industriale, è stata svuotata di ogni tendenza alla trascendenza, all'avvenire, identificandosi con un futuro pianificato e programmato. L'obiettivo è dunque quello di restituire al futuro “l'incantesimo dell'autentica trascendenza” proprio del concetto di avvenire. Moltmann distingue a tal riguardo tra due diversi significati del termine tedesco *Zukunft* (“futuro, avvenire”): letteralmente, il termine traduce il latino *adventus*, che indica la venuta di qualcosa di nuovo, che non c'è ancora, e proviene dal greco *parousia*; ma nel suo uso comune è piuttosto la traduzione del latino *futurum*, che designa il processo del divenire. Le due lezioni sono del tutto antitetico: il futuro come *adventus* “non nasce dal presente, come postulato o come conseguenza, ma il presente sgorga da questo futuro di cui dobbiamo essere in attesa nel trascorre del tempo”, è dunque il futuro dell'escatologia cristiana; viceversa, il futuro come *futurum* “è l'estendersi temporale dell'essente” (Moltmann 1980: 40–41).

È questa la critica che Moltmann muove alla previsione sociale: una mera estrapolazione del presente non può mai generare un'autentica visione del futuro, al di là del fatto che per il cristiano l'oggetto ultimo del futuro, la parusia, è un evento radicalmente diverso dal presente, come tale imponderabile e imprevedibile:

La venuta di Dio si trova in un'altra dimensione del futuro rispetto a quella a cui si indirizzano le estrapolazioni storiche. In ultima analisi l'extrapolazione non è una conoscenza del futuro, ma prosecuzione e insieme la fissazione del presente nel futuro. L'extrapolazione comprende il futuro come estrapolato e prolungato e uccide così il carattere di futuro del futuro. A questa signoria del presente sul futuro sono interessati solo coloro che possiedono e dominano il presente. Ma coloro che non posseggono nulla, i sofferenti e i colpevoli chiedono un *altro* futuro, cambiamento e liberazione. (Moltmann 1980: 54).

Queste considerazioni, che Moltmann applica al problema dell'escatologia cristiana, si estendono al più ampio problema sociale. Pur senza abbracciare la teologia della liberazione, egli muove una critica alla concezione empirico-positivista della previsione sociale analoga a quella che, anni dopo, avvanzeranno i teorici dell'anticipazione. Il ruolo dell'aspirazione da parte dei gruppi subalterni evocato da Appadurai è già qui presente in nuce, mentre il concetto di anticipazione è usato nella sua moderna accezione: “*Anticipazione* è la speranza di coloro che sono diventati poveri ad opera dello Spirito di Cristo e che sperano con i poveri nel nuovo e liberante futuro di Dio. *L'anticipazione* non si accontenta del presente” (Moltmann 1980: 58). In *Teologia della speranza*, egli parla di “orizzonte di aspettazione” in modo analogo a quanto fanno oggi gli studiosi di sociologia del futuro (cfr. De Leonardis e Deriu, 2012; Paura, 2015). Il fatto che tale orizzonte di aspettazione coincida, per la teologia, con l'avvento del Regno di Dio, non toglie che il credente sia chiamato ad agire nel presente per orientare l'azione umana verso il futuro a cui aspira, futuro che è altro rispetto allo stato presente delle cose.

Su questo la distanza tra Moltmann e Bloch è però evidente: Bloch, che era uno studioso marxista, rimproverava alla speranza cristiana la “fiduciosa certezza” in un futuro “perfettamente compiuto, datato e fissato nel suo contenuto”, cosicché nella fede cristiana l'essere umana sarebbe “esonero dalla speranza attiva e della preoccupazione per il futuro” (Moltmann 1970: 370). Moltmann non condivide l'idea di Bloch che la speranza cristiana sia fiduciosa certezza, perché certezza non è *sicurezza*. L'orizzonte di aspettazione della religione cristiana, fondata sul *Deus absconditus* (Isaia 45,15), è “una speranza di cose che

non si vedono” (la citazione è da *Ebrei* 11,1), quindi non è sicurezza basata su dati di fatto. Né è vero che il cristiano sia esonerato dall’agire orientato al futuro, perché la speranza “rimane insoddisfatta fino all’adempimento della promessa”, da cui deriva che “Cristo è la protesta contro la miseria, l’ingiustizia, il peccato, la malvagità e contro la morte” (Moltmann 1970: 370). Insomma, per Moltmann la concezione cristiana del futuro non è per nulla antitetica a quella secolare, ma la integra e la supera. Include in sé l’aspirazione utopica verso un futuro migliore che orienta l’agire nel mondo, ma aggiunge la “fiduciosa certezza” (che non è sicurezza) in una direzione privilegiata.

La fiduciosa certezza cristiana (...) mette in libertà la riflessione che progetta il futuro. Essa si unirà al ‘principio speranza’ nel non adattarsi alla realtà data con le sue presunte ineluttabilità e le sue leggi del male e della morte. Ma essa non si adatterà neppure agli schemi utopistici di progetti per il futuro, ma supererà anche questi. Non li supererà andando nel vuoto di spazio aperti, ma andando nella direzione cui la promessa di Dio orienta l’uomo nei confronti della miseria del creato. Così essa farà saltare gli orizzonti utopistici chiusi. Negli orizzonti utopistici aperti a qualsiasi possibilità essa riconoscerà e indicherà le cose necessarie. In questo modo la speranza escatologica diventa una forza motrice della storia a favore delle utopie creative dell’amore per l’uomo sofferente e per il suo mondo imperfetto, muovendosi verso il futuro sconosciuto, ma promesso, di Dio. In questo senso l’escatologia cristiana potrà esprimersi a favore del ‘principio speranza’ e d’altra parte ricevere dal ‘principio speranza’ l’impulso a meglio delinearli. (Moltmann 1970: 372–373)

Conclusioni

Per il teologo protestante Wolf–Dieter Marsch, la dialettica tra la concezione intramondana del futuro e quella teologica sarebbe irrisolvibile (Marsch 1972: 201). In questo lavoro, risulta invece evidente che tale inconciliabilità si basa su una visione limitata della categoria di “futuro” condivisa, negli stessi anni in cui Karl Rahner avanzava la sua critica al “pathos futuristico”, dalla previsione sociale, accecata dal sogno persistente dell’essere umano di poter ottenere una previsione accurata e scientificamente obiettiva del futuro, dove tuttavia la teleologia trascendente viene sostituita da una teleologia immanente, esemplificata dalla nozione di “progresso”⁽²⁾.

(2). John Bury, nella sua *Storia dell’idea di progresso* (1932), scrive esplicitamente che «la teoria di progresso infatti doveva sostituire proprio la teoria di una Provvidenza attiva; e solo quando gli uomini

Il sogno della previsione del futuro ha sempre accompagnato l'essere umano: dal profetismo religioso alla previsione sociale moderna, si può senz'altro dire che abbia subito un processo di secolarizzazione senza mai mettere in dubbio l'idea che il futuro sia in qualche modo estrapolabile dal presente. Queste due visioni — religiosa e secolare — differiscono sul piano dell'ontologia del futuro: la prima ritiene che il futuro sia chiuso, univoco, predeterminato da Dio, laddove la seconda si fonda sulla pluralità dei futuri potenziali, sull'apertura a diversi orizzonti possibili. In anni recenti, anche in ambito teologico, è stata messa in discussione la concezione di un futuro chiuso, sebbene la soluzione prospettata dall'*open theism*, ispirata al molinismo, produca numerose contraddizioni. Di fronte a questi evidenti impasse, tutti relativi ai limiti epistemologici della conoscenza del futuro, i *futures studies* e la teologia cristiana hanno, quasi parallelamente, operato una radicale inversione di rotta. In entrambi in casi, ciò si è verificato attraverso l'introduzione del concetto di anticipazione, ispirato all'idea che la componente centrale del futuro sia la "speranza", come aveva per primo intuito Ernst Bloch: le aspirazioni dei diversi gruppi sociali e la più ampia speranza cristiana nella parusia convergono nell'idea che il futuro non sia più una mera estrapolazione lineare del presente, quanto piuttosto che l'agire nel presente sia orientato rispetto alle nostre aspirazioni verso il futuro. Al "futuro che diviene", l'anticipazione oppone — per dirla con Moltmann — il "futuro che viene": in tal modo, a prescindere dal fatto che per il cristiano esiste un futuro escatologico già annunciato (anticipato, appunto, nell'evento pasquale), è possibile superare l'ostacolo della "crisi escatologica", ossia dell'attesa fiduciosa e vana in una parusia imminente, e restituire all'agire umano un ruolo determinante nel presente. Utopia ed escatologia, come già aveva intuito Karl Rahner, hanno quindi più di un punto in comune: ciò che siamo, ciò che vogliamo è determinato, oggi, da ciò che speriamo e da ciò a cui aspiriamo per il nostro futuro.

Riferimenti bibliografici

Appadurai, A., 2013, *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*, London, Verso; traduzione italiana di M. Moneta e M.P.

si sentirono indipendenti dalla Provvidenza poterono formulare una teoria di progresso» (Bury 1965: 61). Analogamente Krishan Kumar, in *Prophecy and Progress* (1978), evidenzia il ruolo della secolarizzazione nell'affermazione della moderna idea di progresso.

- Ottieri, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Milano, Raffaello Cortina, 2014.
- Barbieri Masini, E., 1993, *Why Future Studies?*, Londra, Grey Seal Books.
- Bell, W., 2001, *Futures studies comes of age: twenty-five years after The Limits to Growth*, "Futures", 33, pp. 63–76.
- Bell, W., 2004, *Foundations of Futures Studies Vol. 1: Human Science for a New Era*, Piscataway, NJ, Transaction Publishers.
- Benedetto XVI, 2007, *Lettera enciclica Spe salvi*, Città del Vaticano.
- Boezio, S., 2019, *La consolazione della filosofia*, a cura di F. Troncarelli, Milano, Bompiani.
- Boff, L., 1972, *Jesus Cristo libertador*, Petrópolis, Vozes; traduzione italiana di A. Sorsaja, *Gesù Cristo liberatore*, Assisi, Cittadella, 1973.
- Bultmann, R., 1958, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr; traduzione italiana di A. Rizzi, *Storia ed escatologia*, Brescia, Queriniana, 2017.
- Bury, J.B., 1920, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, London, Macmillan; traduzione italiana di L. Becatti, *Storia dell'idea di progresso*, Milano, Feltrinelli, 1964.
- Cullmann, O., 1962, *Christus und die Zeit*, Zürich, EVZ — Verlag; traduzione italiana di B. Ulianich, *Cristo e il tempo*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1980.
- D'Aquino, T., 1996, *La Somma Teologica*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano.
- D'Aquino, T., 2013, *Somma contro i Gentili*, Torino, UTET.
- De Leonardis, O., Deriu, M. (eds.), 2012, *Il futuro nel quotidiano. Studi sociologici sulla capacità di aspirare*, Egea, Milano.
- Ehrman, B.D., 2012, *Did Jesus Exist?*, San Francisco, HarperOne; traduzione italiana di E. Valdré, Milano, Mondadori.
- Facioni, C., 2011, *L'esperienza e il contributo italiano ai futures studies*, Tesi di dottorato, La Sapienza Università di Roma.
- Ferrario F., 2011, *La teologia del Novecento*, Roma, Carocci.
- Gallina, F., Spolaore, G., 2016, *Futuri contingenti*, "APhEx", 13.
- Jedlowski, P., 2017, *Memorie del futuro. Un percorso tra sociologia e studi culturali*, Roma, Carocci.
- Kumar, K., 1978, *Prophecy and Progress*, New York, Viking.
- Mariani, M., 2004, *Il cristiano del futuro*, "Il Margine", 9, pp. 19–30.
- Marsch, W.-D., 1969, *Zukunft*, Stuttgart, Kreuz-Verlag; traduzione italiana di G. Penzo, *Futuro*, Brescia, Queriniana, 1972.

- Migliorini, D., 2015, *Prospettive del molinismo nel dibattito contemporaneo sull'onniscienza divina*, "Verifiche", 44, pp. 71–106.
- Migliorini, D., 2017, *Il Dio che rischia e che "cambia": introduzione all'Open Theism*, "Nuovo Giornale di Filosofia della Religione": <https://www.filosofiadellareligione.it/index.php/2-primo-piano/111-il-dio-che-rischia-e-che-cambia-introduzione-all-open-theism>
- Giovanni Paolo II, 1986, *Udiienza generale di mercoledì 21 maggio*, Città del Vaticano.
- Minois, G., 1996, *Histoire de l'avenir: Des prophètes à la prospective*, Paris, Fayard; traduzione italiana di M. Carbone, *Storia dell'avvenire. Dai profeti alla futurologia*, Bari, Dedalo, 2007.
- Molina, L. de, 1588, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia providentia, praedestinatione et reprobatione*, Lisboa, Riberius.
- Moltmann, J., 1964, *Theologie der Hoffnung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus; traduzione italiana di A. Comba, *Teologia della speranza*, Brescia, Queriniana, 1970.
- Moltmann, J., 1977, *Zukunft der Schöpfung*, München, Chr. Kaiser Verlag; traduzione italiana di F. Camera, *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia, 1993.
- Paura, R., 2015, *Riprendersi il futuro. Aspirazioni e orizzonti sociali nella crisi della postmodernità*, "Futuri", 6, pp. 62–71.
- Pépin, J., 1995, *L'inversione del tempo greco nel Cristianesimo antico*. In Agazzi, E. (ed.), *Il tempo nella scienza e nella filosofia*, Napoli, Guida.
- Piro, F., 2014, *Per una mappa delle discussioni sul molinismo nel XVII secolo*, https://www.academia.edu/2107645/Per_una_mappa_delle_discussioni_sul_molinismo_nel_XVII_secolo.
- Poli, R., 2017, *Introduction to Anticipation Studies*, Cham, Springer.
- Rahner, K., 1973, *Il problema del futuro*. In Id., *Nuovi Saggi IV*, Roma, Edizioni Paoline.
- Rahner, K., 1976, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder; traduzione italiana di C. Danna, *Corso fondamentale sulla fede*, Milano, San Paolo, 1990.
- Rice, R., 2004, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, Eugene, OR, Wipf and Stock.
- Schweitzer, A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1913; traduzione italiana di F. Coppellotti, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Claudiana, Torino, 2019.
- Sanna, I., 1996, *Fede, scienza e fine del mondo. Come sperare oggi*, Brescia, Queriniana.

- Staley, D.J., 2017, *Time and the Ontology of the Future*, “World Futures Review”, 9, n. 1, pp. 34–43.
- Taleb, N.N., 2007, *The Black Swan*, New York, Random House; traduzione italiana di E. Nifosi, *Il Cigno nero*, Milano, il Saggiatore, 2009.
- Tanzella–Nitti, G., 2002, *Creazione*. In Tanzella–Nitti, G., Strumia, A. (eds.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, Roma, Urbaniana University Press.
- Taubes, J., 1991, *Abendländische Eschatologie*, Matthes & Seitz Verlag, Berlin; traduzione italiana di G. Valent, *Escatologia occidentale*, Quodlibet, Macerata, 2019.

ROBERTO PAURA

Italian Institute for the Future; r.paura@futureinstitute.it.

BETWEEN HUMANS

Abstract: The coexistence of humans with new forms of intelligences, which may soon be called ‘new form of life’, urges the question about the specificity of being human. What makes a human, human? What are the fundamental characteristics defining humankind? In this future that we already experience, are machines helping or threatening humanity? Reflecting on the course of progress of science in area such as eugenics, a doubt insinuates itself whether the scientific/technological improvement would be a benefit for humanity or a risk; it may be conducive to lose part of the complexity that is a trait of ours as human being, aiming at being more functional, to ‘fit’ better within the future. Considering the soul as the feature that establishes the difference between a human and a machine, in a dialogue between Aristotle’s design and the narration that philosophers and writers have elaborated about it, we draw a portrait of humanity as a mosaic of biology, sensitivity, intellect and more, sense of existence and doubt of being, passions, sufferance and call for freedom; this ‘complexity’ that builds the human may need to be preserved and could already be partially missed.

Keywords: Complexity, Eugenics, Human–being, Machine, Soul.

1. The Endangered Humanity

It appears that the present age points towards a dehumanisation of humankind, associated to a process of humanisation of machines — by machine I mean

Cyborg, Robot, Artificial Intelligent and what is opposite to human according to our actual common sense of the concept of humanity.

We may consider how, through technology, we face a sort of ‘new Creation’, where a Pantheon of scientists ‘play God’, God as Supreme Architect has vanished, humans constantly move past the limits of their capabilities of being and knowing. According to the Christian Creation, the time for the creatures to rebel against their creator always comes and it is worrisome. In the Bible, the rebellion is entailed by the fact that the creature is made by the image and likeness of God; thereby the creature holds the power to confront the Creator and her free-will founds the possibility of disobedience. From the other perspective of the Evolutionary Theory, we would assume that machines may represent the next passage of evolution of the human chain, thereby forecasting the extinction of the actual human species. It could presumably happen as consequence of the genetic engineering trend, where humans would be forged as more identical-perfect beings, while that very technological progress would be applied to engineer increasingly human-like machines, diversifying the ‘new species’ and thereby making machines stronger than us. As a matter of fact, Darwin pictured diversity as the key for success of species, the effective strategy to survive and evolve through the eras.

Combining the two scenarios, the perfection pursued by the technological progress turns into a simplification of the complexity of life as it is; the dismissal of the plurality of facets in our time certainly applies to human life, considered for the individual, the species and the society. This weaker kind of humans would share the space with a new and stronger living being who formerly created to serve, will eventually rebel. According to this vision, the progress that was supposed to benefit humankind may instead turn against it.

By comparing humans and machines, we may be able to draw a decent portrait of the complexity of life and therefore envision the danger of the pauperisation that science and technology⁽¹⁾ are likely to inflict upon it, even if framed as improvement.

What would make a human, human? What attributes and behaviours would substantiate the essence, making a human being differ from a machine? What is this sense of being-alive that a machine still lacks of and which probably still allows humankind to control rather than being subject to them?

(1). Throughout the present paper, by science, technology and scientific progress — and the related doubts — are not to be intended as a general concepts but specifically as absolute and indisputable advantages for humankind, in any of their manifestations. What is questioned here is not scientific progress per se, rather the rightness of any undisputed power, lacking any contrasting debate and dialogue with the human needs.

Who is the human that science aims at perfecting and machines threaten to replace?

2. The Matter Human Are Made of

The representation of robots that Karel Čapek depicted in his play *R.U.R.*, can help constructing this identikit of a human as opposed to a machine⁽²⁾.

In the play, as compared to humans, robots are described as ‘simplified’. While a man is pictured as “something that feels happy, play the piano, likes going for a walk, and in fact, want to do a whole lot of things that are really unnecessary” (Čapek 1923: 5), robots are those who, even in possession of an enormous over-developed intelligence, have not any interest in life. Purposely made to be the most efficient workers, they don’t pursue happiness, they don’t feel pain, they have no passion and no will of their own. In one world, they have no soul. The feature making humans to differ from machines is, based on Čapek’s vision, embodied in the peculiarity of the soul. In fact, once the robots turn out having the soul, they evolve into an advanced state of life; before being able to do only what humans have shown and ordered them to, the soul-equipped robot refuses to be subject to any master and feels entitled to revolt in the pursuit of freedom.

Should we consider correct the hypothesis of the soul as essence of being human, encompassing her is entire complexity, we would focus on a closer view and question what the soul is in details. When Helena asks to Dr. Gall⁽³⁾ to equip robots with a soul, in order to make them more human-alike, the doctor responds that he could only change a physiological correlate (Čapek 1923: 42).

Yet, Aristotle taught that what is named the soul is more than that; besides being a physiological aspect correlating the organism, the soul is her very essence, what propels life into it. According to the Greek philosopher’s

(2). In the Čapek’s play, a group of scientists develop a project of new civilisation in which machines replace humans. The robots they built (this is the contest where the word robot was introduced for the first time) differently from humans, are perfectly functional, having a strict work discipline and are deprived of the emotional aspect typical for peoples that interfere with productivity. The design was thrown up when an idealist woman breaks into the laboratory and strongly affected from the inhumanity of the project, ends up to convince one of the scientist to modify the robots and make them more human, giving them a soul; consequently to that, they acquired the awareness of their condition.

(3). In Čapek novel *R.U.R.*, Helena Glory is the woman who introduces herself in the Rossum’s Universal Robots and ends up questioning the project of making robots which replace manpower and treating them as object with no rights and sentiment. Dr. Gall is the head of the project.

definition of the soul, a body is not alive in itself; it is just in the power of being, it is from the soul that it receives life as the act of being alive. *Per se*, an organism, an inanimate substance, matter without a specific form receives this latter from the soul, which in turn ended up being effectively “the essence of a particular body” (Aristotle 2001: 15). While the soul organises and ultimately animates the matter, because of her, the body perfects and equips itself of the necessary organs for being alive. As a principle of organization of a body, as pointed out from an introduction of *On the Soul*, “Aristotle’s soul can be envisioned as something similar to the genetic code” (Aristotle 2001: 15).

But additionally, this very conception of the soul allows one to sense the complexity of the human life structure, deploying herself over diverse levels of sophistication. The Aristotle’ soul is, in fact, the cause of all vital properties of an organism, not just the biological ones; with her faculties of perception and ultimately the consciousness, she entails the life itself in all its facets. Primarily, being the distinctive trait of the animated—being versus the inanimate ones; thereupon, life happens on many different levels, as long as an organism holds one of those features, the sense of nutrition, growing and perishing, the sensation and the intellect; the faculties of the soul correspond to these different levels of life. The nutritive one enables the first level of life; in order to be alive an organism must be capable of nutriment, of growing and perishing. The most natural function of a living being is thereupon the reproduction; that no one, who were not generated, may generate.

The second level of complexity of life is made possible by the sensitive faculty of the soul; through the tool of sensation, the organism is touched by the external stimulus building her knowledge of the world in accordance to it and, consequently, modifies herself; in order to be capable of experience through the senses, a body requires of being made of flesh and blood.

Finally, the most sophisticated level of life is reached by the faculty of intellect, which, unlike the previous two equipping all living beings, is only reserved to humans; henceforth the capability of sensing and thinking the own self within one world, establishes the human consciousness of existence.

3. First Level of Complexity of Life — Inanimate versus Animated

So, in relation to the taxonomy established in the Aristotelian theory of the soul, machines appear different to humans, standing out to be inanimate and thereby ‘not alive’.

Rachael is an android; more sophisticated than a robot, she carries a human body. In the novel *Blade Runner*, she is one of the android that were previously built as slaves, eventually rebelled, escaping from the work colony and landed back on Earth. A special police force, the Blade Runner, is established to uncover the look-alike human androids and eliminate them. Here, in a lively discussion with Deckard, her hunter, with regard to having sex together, she reveals her un-humanity, “Androids can’t bear children. [...] How does it feel to have a child? How does it feel to be born, for that matter? We’re not born; we don’t grow up. [...] I’m not alive!” (Dick 2017: 182).

Assuming Aristotle depiction of the soul, Rachel words define the limitation of androids that seem not having any, not even satisfying the first level of existence, as, despite the fact of having a human body, they are not subject to nutrition, they weren’t not given birth, therefore they can’t generate, they don’t grow and perish like humans would, endowed of soul and thereby of life. Rachael and androids like her can be thought as the consequential outcome of a future civilization, designed according to scientific and technological undisputed value, which appears rather probable in terms of our possible future. Within the framework of such a society, more efficient although simplified, is relevant that giving birth, is not only unfeasible for machines but also turns into an almost disappearing practice for human-women; in fact, in the whole story featuring Rachael as protagonist, the only being experiencing pregnancy would be a horse, because of the highest quality fertilizing plasma available on the market.

4. Second Level of Complexity of Life — The Living Being Sensitive Soul

Further speculating about the traits of humanity, along the lines of Dick’s dystopia, a specific test that hunters rely upon to uncover androids hiding among humans, a test that assumes sensory faculties as building principle for knowledge of the world, shows the second level of life complexity, as drawn by Aristotle. The test connects two dimensions, the biological and the sensitive, as it detects muscular reactions — specifically the eyes one — to “morally shocking stimulus” (Dick 2017: 82). When Rachael asks Deckard if these particular reactions can be found in androids, he responds that, “the androids are not engendered by the stimuli-question. Although biologically they exist. Potentially” (Dick 2017: 44).

As a distinction mark to separate humans from androids, hunters seek for a social, emotional, moral reaction and, as we know from Aristotle, these features

belong to the sensitive faculty of the soul, as the ability to feel the world and consequently construct through it the sense of the self. A true image of the very same sensitive soul, building the self through the emotions, is pictured in Rousseau's *The Reveries of the Solitary Walker*. Surrounded by a beautiful nature, distanced from the false construction of the civilization, Rousseau allows his soul to talk, liberated of any inhibition, seeking for the essence of himself. The image of the philosopher laying down in a boat effectively captures his soul, as he "would let himself float and drift slowly wherever the water took him, plunged in a thousand vague but delightful reveries, which, although they did not have any clear subject, he found a hundred times preferable to all the sweetest thing he had enjoyed in what are known as pleasure of life" (Rousseau 2011: 52). We receive from this suggestion the human sensitive soul as made out of dreams, pleasure, memoirs, passions, over a flow impossible to fix and capture. Life is always becoming, the human is thrown in the world as an infant geared to become aware of everything; thereupon he grows looking for the place he belongs to, determining the end of his existence and during the old age, he would "try to figure out how to die" (Rousseau 2011: 54). Rousseau names this the 'sentiment of existence', as depicted by this floating moment "where pleasure and sufferance alternate in a length, not in a calculable time [...] as the soul is inflated of joy and misery" and together "sufferance come with the touch of a tender feeling whereas period of prosperity would simply elapse" (*ibid.*).

This 'flowing of the existence' is, in his conflicting fullness, indeed distant from the perfect functionality of the robots, in Čapek play.

Such passions though, particularly sufferance, tools for the construction of the self that unfolds in the human soul, would completely be eliminated in the science plans, as well as in those of civilizations as pictured in future dystopias. In Huxley's *Brave New World*, for instance, people aim at avoiding feelings, by taking a drug, the 'soma', which deletes from the soul in general the capacity to feel, and specifically, to suffer pain, effectively erasing any sign of life. In *Blade Runner*, a special box containing all human feelings empowers humans to programme themselves with the more suitable mood for their daily schedule, geared up by the specific intent to control emotionality and avoid state of depression or other layers of sadness. The elimination of any sufferance is a reasonable goal for the new species coming after humans, which however find their roots back in time, as we think for instance of Epicureanism⁽⁴⁾.

(4). The argument of the emotion control or the cancellation of sufferance in 'the new species after humans', it obviously recalls the Transhumanism and post-human debate in the vision of a possible

Beyond this sentiment of existence as a flow of passions, “cross and delight”⁽⁵⁾, the human soul has another important component at this second level of development, as Aristotle already underlined; it is the willing, the faculty that makes human capable of being free rather than mastered, like machines. Considering the Biblical Creation, consequence of their will was the Adam and Eve’s fall and before, it was for God’s will that everything was create so that, rather than being an element of life, the free–will has been, in effect, the cause of it. Once again, if we moved from the sacred to the mundane, assuming Darwin’s theory of species an attempt to organise and ordering the whole creation, the expression of free–will seems escaping the law of natural selection. Outlining the process of selection by which species evolve to become new ones or, conversely, to disappear and extinct themselves, Darwin clarified that the most diversified the offspring, the more the species avoid extinction and evolve in a new modified and stronger trait. Countering the rule, though, in the diagram of the natural selection, the case of a species called F14 stands out⁽⁶⁾; despite the fact of not having undergone any modification in million years, it didn’t extinct; on the contrary, it ended up surviving several generations like other species which were severely modified along eras (Darwin 1979: 332). It may be a wrong interpretation of the natural laws, however, defining free–will as the act that, given one choice to be taken, the equal possibility of the opposite being assured, even against logic or convenience, the odd case of F14 appears being a manifestation of free–will nestled in the inflexible Darwinian theory of natural selection.

future of humanity. However, in this work, on purpose, I’m not considering that area of thoughts, with the exception made for some literary reference used, such as C. Darwin, *The evolution of the species* or A. Huxley, *Brave New World*. In fact, the purpose of the paper is to focus on what the human in her essence and how her complexity can be threaten from or conversely preserved in spite of the cohabitation with new forms of life born from the progress of the technique. The reference to Epicureanism is specifically at their philosophical end to avoid sufferance by the decision of dealing a calculate amount of emotions — and pleasure — possible to deal with, without emotional cost.

(5). My translation of “croce e delizia”, from the Italian Opera *La traviata* by Giuseppe Verdi, libretto by Francesco Maria Piave.

(6). The diagram I’m here referring to is *The Tree of Life or Evolutionary Tree* sketch, apparently the only illustration in the *Origin of the species*. Here I’m considering that dated 1859, an elaboration of the one Darwin drawn in 1839. It is situated in *The Origin of the Species*, Chapter IV, “Character of Natural Selection”, in the sub–section “Divergence of the Character”. Indeed, this can be considered the pivotal chapter of Darwin’s work, in which he shows the theory of natural selection, how nature operate to change species facilitating variations that make specimen stronger for surviving and evolving or, otherwise, to go extinct. The diagram shows how the more variations appear into one single species, the more possibilities that one has to survive by evolving into a stronger variation of the first. To see the diagram and a summary of the chapter, please go to https://www.age-of-the-sage.org/evolution/charles_darwin/tree-of-life-origin_of_species-1859.html.

Besides the Bible and Darwin, another history of creation includes the element of the soul as free-will as features of humans. I think about Lucretius, when, in the portrait of life elaborated in *The Nature of Things*, introduces the peculiarity of the *clinamen* in the theory of creation based upon the atomic principle; in a scenario where the natural law defines the straight falling down of atoms, Lucretius inserts this spontaneous deviation from the normal trajectory, causing atoms to randomly bounce and join one another, creating matter rather than falling vertically and vanishing in a vacuum.

The presence in another creation tale of a form of free-will reinforces the idea that for human existence, this aspect of the soul, the equal possibility to embrace one's own destiny or conversely to rebel against it, appears to be essential. In order to prove oneself to be alive, it seems to be mandatory "To confirm oneself that men are still men, and not piano key, which may be played by the hands of natural laws themselves, but which are threatened by this very playing to be brought to a state where it will no longer be possible to wish a thing outside of graphs and schedules" (Dostoevsky 1981: 34). In Dostoevsky's *Note from Underground*, the speaking soul fights to exist with all his will; standing before a society demanding the personality to be shut down, the character reclaims the right to his individuality, from the corner of the world where he has been relegated. Every man and every woman must be given birth as unique and their existences would be as true as much as they would figure their particular essence and express it by living according to it. The human free-will takes the direction of this expression and therefore of the existence of the self itself, where the former cannot be without the latter.

Whereas humans struggle to attain their identities by continuously exercising their will, reinforcing their identity in the process, the machine-android being may fight for having both. In another *Blade Runner* scene, where the hunter Deckard closes in onto the android Rachael, she tries to explain why she would be different from another android, the rebel Pris, whom Deckard searches for to be retired. She investigates what she would possess that the other android lacks. Deckard responds *empathy*, as the machine suffers for the lack of it. "Something like that" she answers, "Identification; there goes I".

Then, she realizes, "My god; maybe that's what will happen. In the confusion you will retire me, no her. And she can go back to Seattle and live my life. I never felt this way before. We are machines, stamped out like bottle cap. It's an illusion that I — I personally — really exist; I'm just representative of a type" (Dick 2017: 178). Diving into the sentiment of 'not to be', she almost immediately surrenders to the idea that Deckard, with whom she lied

down in love, is about to kill her, because of a task to be completed, and says, “Will you kill me in a way that won’t hurt? I mean, do it carefully, if I don’t fight; okay? I promise not to fight. Do you agree?” (Dick 2017: 188). At that point, Deckard states, “I can’t stand the way you Androids give up.” There is a truth about machines which is already revealed in the *Imitation Game*, the test which Turing writes about, designed with the purpose to distinguish man from machine, the same that acts as model for Dick’s novel test. It is based upon the ability to answer questions requiring the capability of thinking, as humans would. As a matter of fact, machines may pretend to be human relying on their high intelligence and thereby cheating about their identity. Although, their disguise depends upon having been previously programmed from someone else, rather than on their own will. Programming a machine calls upon inserting the appropriate instructions to complete operation A, so that the machine will do A, the potential and related freedom being limited by the programmer. Therefore, were identity to depend on free-will, machines appear unable to equip themselves with any. Furthermore, not cheating about their identity is what humans want the most. We fight through our whole life aiming at not being ‘just representative of a type’. Rather, a human being seeks being “only his own independent wishing, whatever that independence may cost and wherever it may lead. And the devil knows what his wishing...”, as Dostoevsky captures as fundamental essence of a human soul (Dostoevsky 1981: 29).

If we were to leave behind androids and robots of the novelistic sci-fi scenario of Dick’s and Čapek’s, and leap forward into the real future life that technology and science, particularly genetic engineering are designing, we may disclose the threat for humanity that may reside in it.

In general, science substantiates the problem of combining the complexity of humanity, that I’m describing as unattainable, in its totality by knowledge, with the human hubris, the ‘desire to play God’, pushing forward beyond its limits, pursuing the attempt of capturing the secrets of the life. As opposed to this, we can reasonably think that the vastness of the human soul — as I seek to disclose here — sustained by her feelings, passions and free-will, will always generate a non-mathematically predictable choice, no matter the vastness of the situation a machine has been programmed for, as it is argued above in relation to the Universes created by writers and to Turing’s considerations. This vision, which certainly carries issues about the conservation of ‘the humanity of humanity’, could become a forthcoming reality. It may become as it is shown in the shocking vision of our future drew by eugenics and

illustrated in Metzl's *Hacking Darwin*⁽⁷⁾; should we grant science the role of new ruler, governor, master and shaper of humanity, nothing would be impossible anymore, neither ultimately creating life from nothing; it is just a matter of time.

Should we assume the unattainable complexity of life to be the one's limit to the secret of life, the very complexity Aristotle would engender in the soul, we would have to recognize that this limit is presently overridden by genetic engineering. In fact, Meltz reports how humans are no longer "infinitely complex being but rather massively complex one" (Meltz 2019: 118).

Today science⁽⁸⁾ has transformed an uncountable quantity of variables — the marvel and the mystery of the genetic code — in a measurable one. With progress unraveling more powerful tools, "the comprehensive reference maps of all human cell will be stored and available all at once"⁽⁹⁾ (Meltz 2019: 119) and the "magnitude of the body complexity" (Meltz 2019: 118) will be disclosed and made available. The realm of 'the possible' is supposed to grow unlimited in its association with knowledge; from the possibility to grow human parts to be transplanted out of animal bodies, to creating genetically new human traits and to the capability of writing a new genetic code, that nature had never imagined. Everything is to be programmable, for a life at its higher potential. We can hardly speculate over the potentially disruptive consequences of this path.

Likely, philosophy would need to create new concepts to study such new systemic realities that already inform not only the upcoming future, yet our very present.

How would we situate, for instance the free-will, in this mathematic scenario, as the essential tool defining the status of being human; "Gentlemen, what kind of independent will can there be when it comes down to graphs and to arithmetic, when nothing counts but 'two times two makes four'? Two times two will be four even without my will. Is that what you call man's free will?" (Dostoevsky 1981: 36). One possible conflict stands before us, as we

(7). Meltz's shows a possible future of humanity, from the prospective of the progress of Eugenics, considering the fact this is already operating, especially in health treatments for degenerative diseases and in the IVF method of conception. The author, perhaps also as athlete, fascinated from the possibility for the human body to be more functional, is very keen and supportive to genetic engineering development, so much to sound provocative in his advocacy for this, as he calls it without any doubts, 'human progress'.

(8). For the right meaning of 'science' in this contest, please see note 1, page 182.

(9). The Human Cell Atlas is a reality; it is a coordination platform that integrates data of human biology from all around the world and which will grow to be able to provide the map of cells of the entire humanity (Meltz 2019: 119).

realize the potential irresolvable internal contradiction or logical disjunction of the conservation of human traits in relation to the progress of modern science. It is perfectly summarized by the above Dostoevsky's quote "Two times two will be four even without my will", which we could interpret as no matter what, ultimately, science will pursue its end despite human needs or will.

The probable dilemma associated to the ongoing running scientific progress becomes more intricate, when we think that progress is presented and illustrated, mostly unquestionably and in all its manifestations, as anything but the final *greater good* of humanity. Otherwise put, for instance, genetic engineering prospects humanity a future of health, longevity and open previously unthinkable chances. Assuming the perspective of sheltering humanity from sufferance, by contrasting degenerating diseases, or even better, by preemptively saving our future children from viruses and physical decaying, everybody would agree in conscience that progress benefits humanity⁽¹⁰⁾. Moreover, other than prevent from pain along the course of one's life, genetic engineering can build a less uncertain future, by directly purposely selecting the embryos featuring the best possibilities of life. Relying on highest IQ, knowing in advance the personality traits, parents would direct their children towards the path which best suits them, avoiding waste of time in the research of better solutions and, more importantly, defusing once and for all the risk of failure, implicated in choosing the wrong direction (Meltz 2019: 55).

At first glance the benefit such 'absolute' science prospect, paves the road to the improvement of humanity. On the other hand, the risk that we may be forced to 'sell our soul' in exchange of all these benefits is tangible. We may doubt that science proceeds aiming at the betterment of human condition; truth being told, scientific research appears being drive, in some of her manifestation as those considered here, by the desire to continuously overcome its limits, rather than by a specific predetermine end; it is likely to respond to the hubris urgency "but why stop here?" (Meltz 2019: 124) rather than questioning whether humans would benefit from the achieved result.

Outlining what is precious to preserve in order to maintain humanity, we may consider useful examining the benefits science appears putting forward. We may start by reflecting upon Deckard's words, reciting "A humanoid robot is like any other machine; it can fluctuate between being a benefit and a hazard very rapidly. As a benefit it's not our problem" (Dick 2017: 37). It

(10). Those issues again refer to the Transhuman and post-human debate that here, as I specified up above, I have decided not to include, for the clarity of my argumentation.

seems reasonable assuming the lines as a warning with respect to the danger implied in any notion of uncontrollable power, like prospected by eugenics, for instance. We may additionally reinforce the instance by Dostoevsky's words, even though those question the convenience of the benefit itself, as far as revolving it into its opposite, which is to say into a hazard. Assuming that science always represents an advantage for humanity, we may consider the fact that, most of the time humans wouldn't know how to benefit the alleged advantage, "Who has ever, in all these millennia, seen men acting solely for the sake of advantage? What's to be done with the millions of facts that attest to their knowingly — that is, with full awareness of their true interest — dismissing their interest as secondary and rushing off in another direction, at risk, at hazard, without anything or anyone compelling them to do so, but as solely in order to reject the designated road, and stubbornly, wilfully carving out another — a difficult, absurd one — seeking it out virtually in the dark?" (Dostoevsky 1981: 22). The instinct for rebellion, which drives us to divert from an established path as expression of our free-will, assumed as the very essence of our humanity, would doubt the absolute benefit of absolute advantages.

Furthermore, "What is advantage? Who can define with absolute precision where exactly man's advantage lies?" (*ibid.*). It may argue that the system of benefits, as created by those who Dostoevsky names "the friend of human species for the happiness of the human species," (Dostoevsky 1981: 56) which appears to define pure supporter of 'absolute scientific progress', simply counters human nature. "Who can be sure that human will spontaneously decide to stop to make the wrong choice and, once he will have the direction for the right, he will stop from exercise his will by going if he liked toward his own interests?" (*ibid.*).

Moreover, Dostoevsky continues to insinuate "Once all human difficulties will disappear, because we can calculate in advances all our life, for the inhabitants of the Earth will remain nothing to do [...] life will become dreadfully boring — for what's the point of doing anything if all is set and classified?" At that point, humans — who are, according to Dostoevsky, stupid and ungrateful creatures — will say "My dear sirs, we should smash all this good sense to smithereens with one hard kick, to the sole end of sending all these logarithms to the devil [...] that man, whoever he might be as always and everywhere preferred to act according to his own wishes rather than according to the dictates of reason and advantages" (Dostoevsky 1981: 28). So is the human soul, who welcomes as only advantage "one's

own free, untrammelled desires, one's own whim, one's own fancy, that most advantageous of advantages" (*ibid.*). "And no matter what made people think that men should have normal, virtuous desire, or necessarily wish for the advantageous"; the will itself is the proof to be alive and for that "they can wish also the most stupid things just not to have the obligation to do only what is reasonable". The greatest good for humans is to preserve their free-will, even if it were to cause damage, even to wrong themselves, if they were to wish so, "because, at any rate it preserves for us the most important and the most precious thing — our personality, our individuality" (Dostoevsky 1981: 32).

This whole matter of the soul is finally the matter of life, which level upon level establishes everyone's specific human identity. Already at the sensibility level, the pieces composing human life recall the ones of a puzzle too difficult to complete.

As a matter of fact, eugenics may counter such a boundary and seems being close to unveils and captures almost all secrets of creation. Amongst its applications, certain practices on the embryo in the IVF process unleash the most profound doubts. Meltz unravels the practice of genetics editing and reveals that a future human being can be selected and chosen at his embryonic state, in all his complexity. Established as a practice aimed at investigating the health of the embryo, prenatal screenings would offer to a future mother a spectrum of specific physical characteristics to choose amongst, for instance height, IQ, and ultimately an explicit personality. But, "a person personality comes from so many different sources; how can you reduce all of that to genetics?" (to maths, graphs and calculation, Dostoevsky would add). The doctor responds to this mother in the IVF process that even if personality style had many foundations, genetics would probably be the biggest. "You are telling me I can select which one of these little embryos in your freezer is going to be the next Mother Theresa?" urges the mother. The doctor softly replies "It is what we are beginning to understand; the genetic patterns underlying different personality style, and people can have the information before selecting it. We can indicate with statistical probabilities the one that has the highest statistical likelihood relative to the one whichever personality you choose" (Meltz 2019: 53).

Still fighting "to hold on to the magical unknown of being human"⁽¹¹⁾ (*ibid.*), like that mother in the IVF process, we retrieve the different strata

(11). Those are again the words of the mother's thoughts in the IFV process, during the interview with the doctor.

concurring to construct a human being to verify whether, in the name of progress geared at improving life, we simultaneously concur to trigger the risk to dismember it.

5. Third Level of Complexity of Life — †The Human Soul as a Flux and the Self Consciousness

Using the Aristotelian path in his *On the Soul*, we are disclosing the complexity of the humanity through her soul articulation; how her intricate and overflowing composition grows, from the nutritive level, feeding itself; thereupon reaching the sensitive level, undergoing changes affected by the knowledge of the world, distilled from the sensory faculty; then, the human soul enriches herself through the struggle of of the sufferance, the feeling, the passion, exercising the free-will. Ultimately, she attains the summit of maturation at the intellectual level, in which the self will finally have self-consciousness. Prior to that, we may want to consider a further layer of complexity. Such a level, which links the sensitivity and the intellect, is described by Henri Bergson in his theory of consciousness, which asserts that the perceived reality within a human body differs from the one unfolding outside. Whereas external life is governed by the law of nature and by the numbers of statistical probabilities, within a human body, within her inner soul, life flows incalculable and elusive, like the trajectory of a boat, “left afloat and drift slowly wherever the water took it” (Rousseau 2011: 52).

Rousseau had first guessed this peculiar dimension of inner life, which resembles again that powerful image of him carried away by the water. Particularly, when along this floating movement he describes the happiness of his heart that, “longs for it, not made up of short-lived moment, but of a simple and *lasting* state, which has nothing intense about it in itself, but which is all the more charming because it *lasts*,” and thereupon, he adds “Everything on earth is in a state of constant flux” (Rousseau 2011: 55).

This thought of life as ‘lasting perennial flux’ is just the peculiar dimension of the soul that Bergson adds to Aristotle’s classification. Indeed, countering Rousseau, life as flux and duration is the specific condition of the human being; this would found, compared to the rest of the living beings, the uniqueness and sophistication of humankind. Such a sophistication already starts at the level of sensation. Even though Aristotle doesn’t state any specific difference within the sensitive faculty of the soul, Bergson assumes the human

sensibility being different from others, for instance from the one that animal or automaton (modern robots, basically) may have.

Rather than being the result of just an automatism or, in the case of animals, of an instinctive reaction to external stimulus, human sensibility is, in fact, affective and conscious. It implies that when a stimulus reaches the human sensitive faculty, our reaction, other than being automatic or instinctive, would rather be selected out an act of conscience and the ensuing choice is to be based on an affective motivation — i.e. remembrance of pain or joy by the subject. By resisting to the impulse of the first instinctive reaction, the conscience elaborates the stimulus, connects it with an affective cognition and builds a response which is an act of free-will. So, according to Bergson's vision, as a conscious act the human sensibility is the trigger of human free-will. This is possible because within the body all data are connected in the specific time of the *duration*. Through Bergson's distinction of these two multiplicities residing within two different kinds of time, human complexity acquires a new level of sophistication. Opposite to the external world, where in the quantitative, linear time, all phenomena are perceived as distinct, within the body, the human soul is immersed in this peculiar qualitative time that fills herself with purely affective and un-measurable data; in it, all the sensations, the feelings, the ideas are connected, every moment collected, lasts and concurs at the continuative progress of the soul. Hence, the self bonds all the occurrences, from the entire life timeframe of her own person, by being sensitive and intellective at once; moreover, consciously chooses a voluntary response and within the operational framework of these two processes, such as perceiving time as qualitative duration while exercising free-will through selecting between opposing options, the self grows. At a closer consideration, not much of such an 'operation' making the human can be calculated and reproduced with statistical probabilities.

In the present reconstruction of the human multiplicity, Bergson's theory of duration completes the second level of the Aristotle's design, leading to the ultimate sophistication of life, the intellective one. Even if the sensation mechanism already appeared complex and encompassing the majority of the features that we reconnect with a human being, something remains missing.

As Rousseau said, in fact, "the sensation is always right, although it isn't aware of it" (Rousseau 2011: 23). The awareness is what we miss, the element leading the soul to the successive level: the thinking. Through the use of the intellective faculty, the self acquires consciousness, at first on the external reality and ultimately on oneself; being capable of thinking one-self uplifts the self's identity at her fullness.

How would a self, a soul, acquire consciousness, in details? Indeed, as a first step, she exercises the ability of thinking the reality in general. In the Bergson's vision of consciousness, the external unrelated facts existing as singular units are encompassed in a systemic perception by the thinking subject, who transforms such a multitude into a unity acting as a unique progress. As a matter of fact, because the self creates that thinking, within that only consciousness "diverse solos notes existing as potential can be connected and become a single melody" (Bergson 2002: 107).

But just thinking the reality wouldn't complete the process. As Dostoevsky reveals in his *Notes*, taking the world as it is, be aware of it wouldn't suffice, were the human to feel of being alive and human; a person needs to be granted the possibility to doubt the reality in order to exist. The thought seconds Descartes, who, in his research of truth about the human soul and reality, theorised doubting as the unique sign of existence, the only 'clear and distinct' idea that composes the truth of reality. The fact that the unique proof of one's existence is her own thinking, remains true even in the eventuality in which her own body were not to exist, and relates to our reasoning about 'being human'. If Descartes were to theorise Dostoevsky's intuition of the paramount importance of the doubt in the construction of the human identity, Rick Deckard ultimately embodies Descartes's theory. Similarity of the names aside — René Descartes vs Rick Deckard —, the Blade Runner hunter embodies the concept of existence according to the French philosopher by doubting himself, his existence, identity and the entire reality along the whole span of the story; indeed, his thinking and doubting remains the only proof he can ultimately generate, the only feeling he can infer of his existence. To a certain point, it is also the only fact saving him from being unmasked as a machine. In fact, in Dick's narrative, androids are incapable of thinking, they just take actions; "Don't think about it, just do it" Rachel urges Deckard, "Don't pause and be philosophical" (Dick 2017: 182).

Yet, even after the self has attained the consciousness of herself through her own thinking, the development of her identity misses the complete expression.

Aristotle had guessed it, although he hadn't theorised it. We have above-reported his thinking; the soul, essence of life, is the cause of the form, the mutation and the final end of the living being who has by itself the life only as potential. Through her three faculties, the soul empowers the living being of its whole identity. Clarifying in this way the bond between the body and the soul, Aristotle suggests the importance of the otherness in order to achieve the processing of identity. For the complete realisation of herself, in fact, the living being depends upon others than herself.

As a matter of fact, even the simplest amongst the vegetables, realizes itself in relation to what it receives from another, starting the basic feature of nutrition. Having been banished from society, Rousseau questions himself, “What about me, cut off from them and from everything else, what am I? [...] How can I trust illusions that have the only myself as spectator” (Rousseau 2011: 3), he continues. From some other place we hear “What was I?”, yells the Frankenstein’s creature; “I heard how the father doted on the smiles of the infant; how all the life the cares of the mother were wrapped up in the precious charge; of the brother, sister, and all the various relationships which bind one human being to another in mutual bonds. But where were my friends and relations? No father had watched my infant days, no mother had blessed me with smiles and caresses” (Shelley 1994: 149); “I’m alone, miserable alone [...] I was benevolent and good; misery made me a fiend.”(Shelley 1994: 128). The creature, whom grew up in solitude wouldn’t develop its own soul and identity; for instance, not having any experience of the good would ultimately lead to pursuing the bad⁽¹²⁾.

The Italian philosopher Remo Bodei reiterates the concept by saying that the dichotomy between the self and the other is paramount to humans, for a person is not capable of knowing herself without the comparison with the others. Ourselves and our consciences are ultimately the result of social interaction; with the otherness of the mother at the beginning and thereupon the one of the social structures. Again, the very same idea is reaffirmed by Freud, as he says, that “the adult’s ego–feeling cannot have been the same from the beginning. It must have gone through a process of development” (Freud 1989: 14). According to him, the infant, indeed, is not aware of the difference between herself and the world outside; through the connections with the mother first, which is indeed a physical and sensitive bond and thereupon through the relationship with the rest of society, which is rather intellective, the subject gradually develops the sense of the self.

(12). One possible lecture of *Frankenstein*, the one adopted here, consider the novel being about family relationship. In fact, Viktor Frankenstein is a father who abandons his creature the minute after he was born — he created him. Considering the psychological impact that solitude has on the developing of one’s Self, I see how, practically, Frankenstein’s creature is nothing but an abandoned child, wandering all his miserable life seeking for somebody who would love and care for him. Receiving instead only rejections, the creature develops into a hatred soul. Platonically, we can say that he committed the evil because he didn’t have any knowledge about the good. Moreover, together with the absence of any dear figures, his mental developing is unnaturally fast — he learns to walk, to talk and to read in a very abnormal short time, for a human — so that he finds himself deprived of the time of the childhood, a fundamental human season for the psychological and whole human development. With respect to technology versus what is natural, he develops unnaturally instantly, as on the opposite, the products of nature grow by degree.

Moreover, we may consider how these human links are in charge, not simply to ultimate the development of the human soul, but also to keep her alive. Factoring in empathic ability, it seems evident how, through the exchange with others, the human being is present to herself; through the ability to care for others, the self preserves the hope that somebody may care for her.

Empathy, where feelings and otherness bond, is so fundamental for the human species that, even in a dystopian society, as the one depicted in *Blade Runner*, where all feelings are nullified in exchange of the system perfect functionality, the faculty of empathy is maintained, even though outside the human body, as the most “precious extension of it, as the most personal possession you have” (Dick 2017: 63). Ultimately, within the social system, empathy is the test detection mechanism which android hunters like Deckard rely upon in order to identify and ‘retire’ their prey, but, because of that very function, remains the key element to distinguish a human from a non-human, being the main feature of the human soul.

Building on these assumptions, the perspective of expelling empathy out of the human body could be seen as one of the simplifications, science and technology enforce upon human life, for the sake of humanity herself. However, in this regard, we may consider that the capability to feel, besides leading to connection and self-awareness, also substantiates herself as a paved road to sufferance. As the humankind has always been strategizing to avoid pain, the promise of a future with less sufferance, put forward by the scientific progress, sounds less inadmissible than it should be. Consequently, losing faculties, such as free will or empathy, would not appear that tragic a price to pay; even because prior to the threats stemming out from the progress, eugenics or robots, humans had already experienced the loss of pieces of their souls.

6. The Human Being’s Simplification

Considering the biography of humankind, once we attained a certain grade of complexity of life, we reject our humanity and experience the urge – or the need – to simplify.

It happens after having climbed all the steps of development of the soul that Aristotle conceived as necessary for a living being to become herself, and even upon having gone farther, having ultimately developed our humanity

through the experience of the otherness. The very first simplification occurs as consequence of the encounter which we have above considered paramount for the construction of our identity, the connection between our inner self and the reality of the external world.

Firstly, Bergson's duration is rendered into linear time, as conventionally experienced in the realty outside. The time as lived within our inner self, this full experience of the soul, where each moment and memory are connected in a unique deployment, is transcoded into the linear, arithmetically simplified time, aiming at experiencing life in connection with the tangible world.

Secondly, in order to communicate with this external world, the consciousness is called upon simplifying what she experiences within, because of the difference of the substance of the time experienced within as opposed to what is perceived outside the self. The inner self fixes the perpetual informal becoming of the feeling within into external tangible objects, she essentially names it; thereby, for instance, the unique way, which every humans love, suffer, hope, that within the soul are a multiplicity of diverse interpretations, through language is to be segregated in separate units, carrying a purpose of defined universally valid significance. In order to encounter other human beings, we become the shadow of ourselves, Bergson concludes; but "we pursue the simplification of our essence anyway, because the life outside ourselves, the social life is important for the self" (Bergson 2002: 85–87, 143).

The very social life, requiring the simplification of our soul, eventually demands to change our self in order to better fit in; "You will be required to do wrong no matter where you go," says Wilbur Mercer⁽¹³⁾ to Deckard, as he seeks for the salvation of his soul. "It is the basic condition of life, to be required to violate your own identity. At some time, every creature which lives must do so. It is the ultimate shadow, the defeat of creation" (Dick 2017: 168). Besides the evidence that the new eugenics elects our personal desire "to be as fit as possible" (Meltz 2019: 177) to driving principle of its research, this social requirement truly denies our true self and impedes her to exist.

Inquisitively, since ancient times, humans decided to live together responding to motivations and beliefs which ultimately resonate in what presently drives the scientific progress; they chose the community under the impulse of their passions, in order to better satisfy their needs and remove suffering. Through the analysis of such a process, we realize that humans had already either lost or renounced to units of their humanity along the history of the species, because of their natural impulse, without any new technology

(13). He is the police chief of the Special Force Blade Runner.

threat, without being scared of the obscure and incalculable consequences (or costs) of promises. Similar to Frankenstein's creature, turning into 'the monster', "we were good and benevolent, misery made us a fiend" (Shelley 1994: 87).

Rousseau reminds that, among the savages, prior to civilization, pity was a natural feeling, which, by serving to mitigate every man's egoism, concurred to the conservation of the species (Rousseau 2011: 63). As soon as humankind gained confidence, sustained by the desire of achieving huge undertakings and by the constant reasoning over the possibilities of the species, the substance of her soul changed. As soon as humankind began to calculate the benefit, the reason cut the wings to the natural instinct of pity. Thereupon, because of the sophistication of the work, humankind differentiated within herself, in accordance to individuals' natural attitude to specific trades and by programming the work in long terms; "The stronger who worked harder, the smartest who make more profit from his activities, the more ingenious who find the tools to make it done in lower time. Hence, working equally, ones earn a lot when the other struggle to live" (Rousseau 2011: 83–84). The competition, Darwin unveiled in the nature world dimension, was already present in savage's social groups. This uninterrupted thread leads to the new IVF practices, where parents select the best embryo, featuring the best genes because "in a world dominated by competition, parents understandably want to give their kids every advantage" (Meltz 2019: 176).

Because of this natural human tendency to inequality, where the strongest, the smartest, the fastest commands over the weakest, civilisations exercised control over any possible aspects of the human life, and consequently limited the possibility of freedom; and this boundary seems so primary that even utopias couldn't perform otherwise. In fact, the very first Utopia, More's ideal civilisation, substantiated herself as a strict system of rules, in the purpose of equality; everything was fixed and decided upon, from the hours of daily work to the place where everyone would be supposed to sit at the table, and consequently freedom was sacrificed in the name of a greater good. According to Freud, finally, civilisations demanded humans to control their instincts, the very same sensitivity that in Aristotle's theory of life was the second step along the way of self-consciousness.

This last consideration about civilisation effects on human complexity draws this portrait of the human being; so impoverished, with a simplified soul and identity, with a small sense of freedom and compassion, with a sterilized instinct and in perennial competition with peers, humankind has

perhaps little to worry about being subtracted of life by some kind of superior intelligence.

I have been willing to navigate the plurality of aspects of the human soul, convinced to find there the uniqueness of being human; hoping that the awareness of our complexity could prevent our species to be threatened by some sort of techno– post–humanity and that by being conscious of the complexity of *being human*, we wouldn't give up our identity so easily in the name of the high functionality the scientific progress promises us.

Although, we come so far to conclude that, much earlier than machines turned into an issue, the mankind has been already capable to impoverish herself. Though, this doesn't diminish the urgency to seek for a favorable cohabitation of our species with the new technologies. Since nowadays, the focus of the discussion about humanity is not anymore humankind herself, or rather the substance constituting a human and the effort to preserve her while improving her life. The importance of the debate has shifted from the single human subject to the “dialogue” that we as species need either to enhance or even begin with the other inhabitant of the world, such as plants, animals, micro–organisms and machines. One out of the future calls of philosophy will certainly be to facilitate and direct this dialogue. For too long, throughout modernity, this discipline has been relegated within academic discussions. Perhaps, we are unable yet to envision the whole impact that the technological progress is going to have on humankind and on the Earth life; we know that this impact has already started and it is critical. The effort to conserve (in some instances rediscover) what is peculiar to being human, while transforming our species through the scientific progress, is a need. It is a must though that the dialogue between science and humans were to be regulated. Philosophy is called upon to be active, by being crucial to this dialogue. This action may possibly offer the chance to think not only of a future where the coexistence is to be possible, but of the future per se.

References

- Aristotle, 2001, *Peri Psyches* [350 BC]; Italian translation by Giancarlo Movia, *L'anima*, Milano, Bompiani, 2001.
- Bergson, H., 2002, *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1889], Presses Universitaire de France; Italian translation by Federica Sossi, *Saggio sui dati immediate della coscienza*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2002.

- Capek, K., 1923, *R.U.R* [1920], Garden City, N.Y.; English translation by P. Selver, N. Playfair, *R.U.R*, Mineola, Dover Publication, Inc, 1923.
- Darwin, C., 1979, *The origin of species* [1859], New York, Random House.
- Descartes, R., 1983, *Discours de la Methode Pour bien conduire sa raison* [1637]; Italian translation by Santo Arcoleo, *Discorso sul metodo*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1983.
- Dick, P., 2017, *Blade Runner*, New York, Del Rey.
- Dostoevsky, F., 1864, *Notes from Underground*; English Translation by Mirra Ginsburg, New York, Bontam Book.
- Freud, S., 1961, *Civilization in its discontents*; English translation by James Strachey, New York–London, W.W. Norton and Company, 1989.
- Huxley, A., 2006, *Brave New World* [1932], New York, Harpers & Brothers.
- Lucretius, 2015, *De rerum natura*; Italian translation by Ugo Dotti, *La natura delle cose*, Milano, Feltrinelli, 2017.
- Meltz, J., 2019, *Hacking Darwin*, Naperville, Sourcebook.
- More, T., 1997, *Utopia* [1551], Mineola, Dover Publication.
- Rousseau, J–J., 2011, *Les Reveries du promeneur solitaire* [1782], Lausanne; Translation by Russell Gloudbourne, *Reveries of the Solitary Walker*, Oxford, Oxford Press University, 2011.
- Rousseau, J–J., 2017, *Discours sur l'origine et les fundament de la inegalité parmi les hommes* [1755], Holland; Italian translation by Giulio Preti, *Origine della diseguaglianza*, Milano, Feltrinelli, 2017.
- Shelley, M., 1994, *Frankenstein* [1918], edited by D.L. Macdonald & Kathleen Scherf, Petersborough, Broadview Press.
- Taglioli A., 2011, *L'epoca delle passioni inattese — Intervista a Remo Bodei*, vol. 2, n. 4, pp. 249–256.
- Turing A. M., 1950, *Computing Machinery and Intelligence*, “Mind”, Vol. 59, No. 236, pp. 433–460.

DANIELA RAIMONDO

Simon Fraser University; d.raimondo@yahoo.it.

VIRTUALITY OF MYTH AND ONTOLOGY OF THE FUTURE⁽¹⁾ HARMAN, VIVEIROS DE CASTRO

Abstract: Speculative realism seems to be concerned with the future: Meillassoux's and Brassier's thought points its ontological direction to the world without humans either prior to the existence of life, or after the extinction of humanity — a kind of imaginary future that could be thought in terms of virtuality due to its observable effect on the present thought. Precisely this point is targeted by Deborah Danowski and Eduardo Viveiros de Castro (2017): their philosophy is actually an expression of the angst of future ecological catastrophe. Graham Harman (2020) reacts to this point by separating his position on the ontology of the future from Meillassoux and Brassier. He approaches the thematic of the future not by positing the world-without-us, but by tracing the *Only Exit from Modern Philosophy* and actualizing the problematic of the thing-in-itself. The ontology of the future has to do away with the modern onto-taxonomy, based on the separation of thought and world, a theme which is originally reconceived, criticized and applied in Amerindian perspectivism as well, leading to resembling considerations on non-human sentience. This paper traces Harman's reply to Danowski and Viveiros de Castro by juxtaposing his speculative position and the notion of virtuality of the Amerindian perspectivism.

Keywords: Amerindian Perspectivism, Future, Imaginary of Otherness, Speculative realism, Virtuality.

(1). This article is part of the European research project 'The Future of Humanity: New Scenarios of Imagination' (Vilnius University). This project has received funding from European Social Fund (project No 09.3.3-LMT-K-712-01-0078) under a grant agreement with the Research Council of Lithuania (LMTLT).

1. Introduction

In this paper we attempt to track the path between Amerindian ontology as it is disclosed in Viveiros de Castro's anthropology and Graham Harman's Object-Oriented Ontology (in short OOO), or, to put simply, between *Guerrilla Metaphysics* and *Cannibal Metaphysics*, taking into account the first historic steps of reciprocal dialogue between these two philosophies, since recently Harman replied to one of the key points of Danowski's and Viveiros de Castro's critique (Harman 2020: 139). Besides that, observing certain indications towards the topic of the future. Without a doubt there are still many points of intersection to be discussed, but this paper aims to provoke replies from the respective philosophical positions and to survey one of the suggestive points of resemblance between the mentioned philosophies: the thematic of non-human sentience.

Since the beginnings of philosophy in Ancient Greece, myth always played a part in philosophy's self-image by provoking a reflection of philosophical thought's difference from mythopoetic thinking. As it pertains to this current investigation, it essentially boils down to the rules of mediation and moderation in the employment of imagination, where, for philosophy, being, known through reason, has to suggest certain constrains on imagination and, for myth, the constrains are radically different. In thinking about constraints of imagination, Cornelius Castoriadis' idea of the radical imaginary comes to mind, according to Kristupas Sabolius:

[...] the idea that imagination can be conceived as a power of semi-determination was endorsed namely by Castoriadis, who invokes the category of magma as a special metaphor that helps to conceptualize the relation between imagination and the real in terms of determination. [...] Magma is a certain state of the real that cannot be reduced to the sum of its constituent parts, even though it is capable of giving birth to the multitude of defined forms. Which is why, despite being constantly determined, magmas can never be fully grasped through determination and require the relationality of imagination." (Sabolius 2020 (forthcoming))

However, radical imaginary which is radical because it creates *ex nihilo* (Castoriadis 1997: 321–322), is signified, according to Castoriadis, as "creations *under constraints*" (*ibid.*: 333).

In myth, thought and world "meet each other halfway" for a resemblance of a spider-web and textile weaving could inspire a myth of the origin of spiders.

This shift from *ex nihilo* in the direction of the ascension of resemblance is a moment when thought reaches out into the world by transferring the familiar (weaving) imaginary onto the alien (spider–web). The tension within the resemblance semi–determines the constraints of mythopoetics aimed towards reality. In other words, one of the “functions” of myth is approaching the incommensurability of thought and world by allowing the mythopoetic imaginary to be inspired, even *attracted* to, yet not completely censured by the world; myth and the imaginary do not necessarily have to be *realistic*, in the sense of the various neo–rationalist attitudes towards reality among the speculative realists (Meillassoux, Brassier), but “realistic” in a sense of resemblance, in the sense of power of attraction that resemblance has for drawing attention that is working in tandem with imagination, functioning as a starting point for mythopoetics. This attraction testifies for the reality of its autochthonous sources “outside of thought” at which point thought can get assured that it reached the radical, transparent limit of nearly going beyond itself⁽²⁾. Our interest here lies in OOO, for it openly welcomes fiction to the ‘*entourage*’ and thus — opens up an interesting discussion within the intersection of philosophical and anthropological discourses on myth as well as the broad philosophical discourse on the thematic of imagination. Of course, assuming the incommensurability of thought and world that myth aims to transgress, the magmatic, virtual character of myth and the imaginary brings about the same problem of one of the possible futures of philosophy that Harman addresses in a recent article:

If we continue to assume that thought and world are the two basic poles around which reality turns, it does not matter much whether we try to separate or combine them. Furthermore, if we claim that the problem is simply that the human side has been overemphasized and that we must now “meet the universe halfway,” as in the title of Karen Barad’s influential book, then we are still accepting the two terms of the modern settlement. For it is philosophically fruitless to encourage two things meet

(2). Similar development happened in the correlationist phenomenological tradition, when Aron Gurwitsch pushed the phenomenology of attention further than Husserl into this direction of autochthonous sources of attraction that are out there in the world and in the phenomenal layout of the field of perception (Gurwitsch 2010: 29). Things that are salient, bright colored, fast moving and distinct in their background seems to draw attention decisively more than the more passive agents. Gurwitsch’s point was that these qualities belong to the phenomenal layout of human experience. He did not push this notion to its extreme point that the things–themselves might be posited as having these competitive relations of drawing attention, like it is with colors of flowers and insects. Some strains of speculative realism would at least carefully consider such points as possibilities for thought to get in tune with the frequency of the things–themselves.

halfway if they are not actually the two basic pillars of the cosmos. Notice that no one is asking reptiles and dust to “meet halfway,” and the same holds for music and toothpaste. (Harman 2020: 134)

Since Amerindian perspectivism is one of the most original philosophical currents, growing in the rupture between “nature and culture”, between “thought and world”, the meeting of OOO and Amerindian perspectivism is one of the inevitable futures of philosophy that has, in fact, already begun. Not to mention that both Harman and Viveiros de Castro are very interested in the work of Bruno Latour. We can imagine an Amerindian perspectivist narrating: “Latour opened up the nature/culture division and through this opening we observed that “out there” some of the ancient or contemporary indigenous nature/cultures has already been operating within this relationist perspective for ages, yet only now, in the face of climate change, such worldview starts to make sense to us, so we can finally begin to understand them on an equal, decolonized philosophical ground; and that reflects in the contemporary rise of self-awareness in anthropology.” This self-awareness is reflected in the observations of the narcissism of philosophical anthropology; we shall return to this further.

If we take a broader view, the key to Viveiros de Castro’s answer to the problem of the necessity of “thought and world” divide would most likely consist of reference to the *virtuality* as a character of myth, borrowing the concept from Deleuze and then demoting the concepts of thought and human to be subordinated by the Amerindian concept of personhood. The tear in the necessity of the “thought and world” division and the reflection of it appearing in various ways in contemporary academic and popular discourses, is itself a fertile ground for new philosophies, for example, making original use of certain Deleuzian concepts along the anthropological achievements of Levi-Strauss and others. But one would dare to guess that Viveiros de Castro is not yet completely set in his Deleuzian ways and could be tempted by the appeal of OOO or of other interesting recent philosophical advances, such as the ongoing break-through in the continental studies of imagination. That could be one of the imaginary futures of certain currents of philosophy. One of the more concrete possibilities for the future directions of fruitful discussion in a confrontation of OOO and Amerindian perspectivism is a thematic of non-human sentience, which we would like to explore in this paper.

If we push the question of reality, as it is to be understood in various positions of speculative realism, particularly in OOO, towards the “magnetic

field” of myth and the imaginary, certain features related to the fictitious elements of speculation are charged. Among other descriptive factors, speculation involves the domain of the imaginary in a sense, similar, in this respect, to hypothetical thinking, that it attaches itself to the possibility of being verified, but allows itself to move freely, creatively or imaginatively within the space of this possibility. Harman also encourages creation of imaginative, bold philosophical hypotheses (Harman 2008: 4). Among other things, the “free” space within speculation hints to the opening of the problematic of a future. Within this space, some “creative freedoms” are occasionally taken which lead philosophy on an ambiguous path of being an “asylum of strange notions” (*ibid.*: 3). This possibility of verification within speculation is not given present-at-hand, but is anticipated — and in some sense, imagined, — due to the references given by presently evident factors which point beyond themselves and “legitimize” the application of imagination, as long as it operates within the limits of these references. The famous phenomenological concept of presentification⁽³⁾ (or adumbration) constitutes the context of the question of the relation of speculative thought and the world, along with the resembling question of the relation of myth and being. However, for OOO these features indicate the remnants of the modern onto-taxonomy of “basic poles” of reality which need to be abandoned. At a closer look, the question of the qualitative differences of application of potentialities of imagination and variation of fictitious elements in speculation and in mythopoetics becomes particularly important. What does or does not limit the quality of application of fiction in speculation about reality? In short, what is the relation of speculation and reality in speculative realism?

If some of the speculative realists would assume that philosophical speculation becomes qualified for the title of speculative realism when it is *purified* from the “illegitimate” imaginary elements, then, interestingly, Harman points out that the correlationist view also claims to perform such a purification, yet could be keenly interpreted as actually resulting in an even more phantasmal image of reality, precisely due to the purification; according to him, it is notable in Husserl’s phenomenology which itself turns a casual reality into a weird phantasmal world of webs of references, adumbrations, co-presentations and presentifications (*ibid.*, 6) and we should assume that

(3). From the first person perspective, presentification is absence of givenness, however it is pointed out by references arising in directly given presentations. Since the concept has been elaborated in correlationist phenomenology, speculative realism, precisely OOO, could be taken as shifting its meaning towards the sense of speculation about directly absent, inaccessible qualities of things-in-themselves from which the weirdness of reality arises (Harman 2008).

it is done via achieving phenomenologically purified consciousness and lucid description of its acts and contents⁽⁴⁾. It is certainly one of the most original interpretations of Husserl's phenomenology and it actually *celebrates* the fictitious estrangement of ordinary givenness of objects and aims to encourage even bolder attempts to imagine and speculate about reality.

It seems that OOO's realism is ready to embrace at least some of the potentialities of mythopoetics. But the question is: what are the means, limits and merits of purification of the imaginary of otherness at a level of speculation of OOO? The same question could be asked of Amerindian perspectivism. Would they let imagination to run free? What use could both of the positions have from recent appropriations of Castoriadis' notion of the radical imagination? (Castoriadis 1997: 321–322; Sabolius 2020 (forthcoming))

2. Bring the thing–in–itself back!

Harman suggests a rejuvenation of philosophical interest in the history and destiny of Kant's notorious concept of the thing–in–itself (Harman 2020: 139), but not only that, *The Only Exit from Modern Philosophy* resounds as a self–aware, yet bold declaration of philosophy's rightful claim on a certain territory of the thing–in–itself, challenging the modern academic division of labor, according to which the natural sciences occupy the only approach to reality beyond the human. It hints to the possible direction of a certain future of philosophy: having learned from many victories of self–awareness and self–criticism of correlationism, the “new realism” distances itself from the ontological exclusivity of the human, it is preparing to get back to the thing–in–itself while maintaining the inevitability of mediation at the heart of the philosophical approach to reality. The question revolves about the limits and qualities of mediation, thus indicating imagination as a solid candidate to this post. It must be noted that this increasingly self–aware return to the things–themselves evolves as part of a reply to Deborah Danowski's and Viveiros de Castro's critical remark against speculative realism in general, to which Harman, to some extent agrees, nevertheless OOO, according to him, takes a different path from Meillassoux or Brassier (*ibid*).

(4). Of course, phenomenology is very well aware of this movement “against the grain” of attention in phenomenological thinking which is rigorously trained to be directed to the acts of consciousness and resist to be completely or “naively” involved in the contents or objects of these acts. Husserl thinks about that in a paper readdressing the problems of *Logical Investigations* — “The Task and Significance of Logical Investigations.” (Husserl 1977: 197).

To put it concisely, Danowski and Viveiros de Castro observe Meillassoux and Brassier as if they are preparing for the world–without–us, meaning the world consisting of things–themselves only.

As already mentioned, this is true for Brassier and Meillassoux’s conceptions of realism, but is certainly not the case for OOO. The latter current does not seek the in–itself in some temporal region uninhabited by humans, but joins Kant in pointing to an in–itself that exists here and now but still beyond our ability to relate to it. (Harman 2020: 139)

Harman emphasizes that for OOO a thing–in–itself and without–us is, always been and will be right in front of us as well as in front of other things, yet it retains within itself an inaccessible depth. This inaccessibility is not limited to the human approach, but is posited as a limit of relationality in general. In *The Ends of the World*, Danowski and Viveiros de Castro hold that the thought experiment of “ancestrality”, as well as, we should add, the imaginary constitution of the future–after–human–extinction, depends on the derealization of thought (Danowski, Viveiros de Castro 2017: 32–33). However, in such an interpretation, the derealization goes further and it is not only directed at human thought but at any kind of sentience whatsoever. It is a peculiar transition: it supposes and then immediately dissolves the notion of non–human thought. This is the point where we would like to focus in speculating about the possible directions of the future of this dialogue between the two positions. OOO stands on a rather unique ground that maintains the inaccessibility of the in–itself, yet develops a way of inquiring into its sentience.

Now let us take a look, how the Amerindian perspectivism might approach the philosophical problematic of the in–itself. First of all, we pose a question: what do these strains of recent realist metaphysics — particularly OOO — and Amerindian perspectivism hide behind their backs when they approach the objects? To put it otherwise: what subliminal impulse, after all said and done, is the drive that puts the researcher into contact with the object of research? Cannibalism or rebellious spirit? Does one hope of learning something *from* it and satiate a certain “hunger”, instead of just learning *about* it, or does one hope to find means of resisting the oppressing systems of entrenched contemporary philosophies?

Viveiros de Castro contemplates the *philosophical impulse of anthropology* which provides a hint for us to pose the same kind of question to philosophy, among which the speculative realism is of primary concern due to its renewed

efforts of conceiving an approach to objects and due to the in some respect questionable motivating force behind this approach. Just before going further with Viveiros de Castro's observation in *Cannibal Metaphysics*, we should note that speaking about Meillassoux's and Brassier's variants of speculative realism *The Ends of the World* discloses that the motivating force behind the latter positions could be interpreted as the angst of the climate catastrophe which is getting closer and closer, indicating a certain immanent directedness towards—the—future, possibly essential to speculative realism. As Danowski and Viveiros de Castro says in a recent interview: even if the speculative realists don't speak of the Anthropocene, the hypothesis of *The Ends of the World* is that these realist positions of Meillassoux and Brassier actually express it (Danowski, Viveiros de Castro, Sabolius 2020 (forthcoming)). The power and the *need* for such expression could be interpreted as a concealed motivating force behind these realist philosophies. As we have seen, Harman would like to separate OOO's position from the latter two, thus emphasizing the need for an alternative realist motivation.

In *Cannibal Metaphysics* Viveiros de Castro contemplates the motivation of philosophical anthropology:

Because if Oedipus is the protagonist of the founding myth of psychoanalysis, our book proposes Narcissus as the candidate for patron saint or tutelary spirit of anthropology, which (above all in its so-called "philosophical" version) has always been a little too obsessed with determining the attributes or criteria that fundamentally distinguish the subject of anthropological discourse from everything it is not: *them* (which really in the end means us), the non-Occidentals, the nonmoderns, the non-humans. (Viveiros de Castro 2014: 43)

Philosophical anthropology and its subliminal drive is depicted in vivid, colorful context of the Narcissus myth: Narcissus who approaches a stream not for the sake of getting to know said object (a body of water in this case) but to admire its own reflection in the marginalized otherness of the object. In other words, as Viveiros de Castro continues this sharp remark: "what is it that the others "have not" that constitutes them as non-Occidental and nonmodern?" (ibid.) For the purposes of tracking the speculative turn, we emphasize in this list the nonhumans or, generally speaking, — objects, at which point the problematic of the in-itself comes into the field of interest. Of course, held behind the back of such a manner of approach is a mirror of self-admiration that comes in handy when one needs not to forget and

to confirm the greatness of what we “have” and they “have not”. In modern philosophy this could be observed in various forms: we have *cogito*, they have *extensio*, we have free will and categorical imperative, they — physical determination, we have intentional consciousness, being-towards-death, interpretative power of hermeneutics, sense and meaning in proficient use of language, semantics of modalities and possible worlds and so on. Perhaps for this reason Deborah Danowski and Viveiros de Castro observes modern philosophy as being stuck in a “narcissistic hallucination” of modern subjects’ ontological exclusion (Danowski, Viveiros de Castro 2017: 31–32) or as Harman has put in his lecture during the symposium “The Agents of the Real” in Vilnius, modern philosophy operates within the taxonomy: “there are humans and there is everything else.” (Harman 2019 6h28–29min⁽⁵⁾) The final step in the evaluation of speculative realism in *The Ends of the World* goes along with Steven Shaviro observations:

We tend to agree with Shaviro (2011) when he points out how Meillassoux’s and Brassier’s presupposition that matter, if it is to exist in itself (outside correlation), must be passive and inert — in the sense of insentient, indifferent, and meaningless — reintroduces the human exceptionalism that it purported to eliminate. The anti-anthropocentric decision at the root of these two versions of the “world without us” theme reveals itself to be, when all is said and done, obsessed with the human point of view. (Danowski, Viveiros de Castro 2017: 35; Shaviro 2011: §26)

The supposed insentience of non-human objects fits perfectly with the reflection of narcissism of philosophy: what we have and they have not. It very well might be that precisely this reflection motivates OOO to open up to the possibilities of non-human sentience, thus bringing about imagination for mediation and speculation about the qualities and characters of different and/or altered states of awareness.

The Object-Oriented Ontology seems to take a step back: what could be admitted to be properties of objects outside of their relation with perceiving subjects, outside of relation in general? If we do not reduce objects to human access, then how to conceive the approach to objects philosophically?

Harman claims that thing-in-itself is inaccessible not because of the deficiencies of human cognitive abilities, but due to the limitation of relationality in general, thus human-world relation does not stand as a priority for philosophy (Harman 2011b: 171). In other words, it could be

(5). https://www.youtube.com/watch?v=A4wr-_MBEUY

interpreted as questioning the impulse that drives philosophy to competitively compare the advantages of sentient beings with insentient objects. The weighted question of “what do we have that objects have not that constitutes them as non-X?” becomes problematic instead of being smuggled in as a “natural” assumption of the direction that philosophy has to take. As far as understanding of the concept of relation goes, Harman claims: “Rejecting the post-Kantian obsession with a single relational gap between people and objects, I hold that the interaction between cotton and fire belongs on the same footing as human interaction with both cotton and fire.” (Harman 2011a: 9) But what of the outside of relation, of interaction? Will “there” be found something of “what they have not” — the absences that occupy the attention of modern philosophy? What Viveiros de Castro observes in anthropology, becomes the problem for the “new” realism:

All these absences resemble each other. For in truth, taking them for the problem is exactly the problem, which thus contains the form of the response: the form of a Great Divide, the same gesture of exclusion that made the human species the biological analogue of the anthropological West, confusing all the other species and peoples in a common, privative alterity. Indeed, asking what distinguishes us from the others — and it makes little difference who “they” are, since what really matters in that case is only “us” — is already a response. (Viveiros de Castro 2014: 44)

It is exactly like that: one already gives a response when one asks of the distinction between the object in relation (to humans, among others) and in-itself. It indicates the absence of X as essential characteristic of the in-itself. But then how to motivate the approach to objects philosophically? As we shall see later it is possible to make use of the anthropological idea of *resemblance* instead of the nihilistic grounding, focused on the absence. What Harman calls the taxonomy of modern philosophy exactly involves itself in such a response: it is occupied with answering what distinguishes humans from everything else by scrutinizing the human access yet somehow forgoing to question the supposed uniqueness of human kind of sentience. The critical efforts of the Object-Oriented Ontology against such “already-response” kinds of philosophical engagements take various shapes, but what is important for the purposes of this paper is the direction of inquiry that would compromise said taxonomy: an investigation of the possibility of the properties of objects that traditionally are attributed to sentient beings: perception, imagination, representation, thought and so on.

As far as OOO is concerned, these attributes are only conceivable when the relations between entities are taken into account; again, the in-itself is directly inaccessible, nevertheless it does motivate and provokes philosophy to approach it. What then are the absences of objects beyond relations? This direction puts Harman's philosophical investigations in direct contact with anthropology of Amerindian peoples propagated by Viveiros de Castro, in which the thematic of sentient relations of various entities and species retains a central focus. The concept of panpsychism comes to mind and with it, the question of how do these interceding lines of thought tackle it?

The Object-Oriented Ontology could be described, among other characteristics, as developing a certain opposition within the context of panpsychism as it is noted by C. J. Davies, according to whom Harman carries on the edge of panpsychism only partly avoiding it (Davies 2019: 101). Harman would rather like to speak of polypsychism in claiming that the thesis of panpsychism is "everything that exists also perceives" while his version would hold that "everything that *relates* must perceive." (Harman 2010: 162) The latter, according to him, *limits* the former in a remarkable way: the entities have psyches accidentally and such a model allows for entities to exist apart from relation thus without capabilities of perception (*ibid.*). But the question of psyches of entities is not really what is at stake, according to Harman it does not solve the crucial problem of human-centered ontology: "[...] it still assumes that cognition is something so poignantly special that ontology cannot live without it." (Harman 2005: 242) At this point *Guerrilla Metaphysics* diverge from *Cannibal Metaphysics*. For the latter, cognition, perspective, sociality and other aspects are truly fundamental for ontology could not be imagined without them.

OOO maintains that objects can be posited as having unassailable inner depth which is not affected by relation that is why certain objects can exist apart from relation, thus diminishing the necessity of the property of cognition for metaphysics. An example could be cotton which in contact with fire remains being cotton. In order to explain the possibility of perception in relation while maintaining the inner depth of objects, Harman formulates a notion of the quadruple object. Following his reading of Husserl, an object is drawn as a tension between sensual (intentional) object and the multitude of its appearing traits (adumbrations); in addition, another tension between real objects and their real qualities is borrowed and extrapolated from Heidegger's tool analysis. The notion of the quadruple object owes a debt to late Heidegger's poetical picture of *das Geviert* — a quartet of earth, sky,

gods, mortals of every object, which sounds, at least at first, quite mythical and resemble some unspecific indigenous metaphysics. Harman “demystifies” and advances this notion to mean a quadruple system of tensions, besides the already mentioned couple, another two are introduced: one between sensual objects and real qualities which he interprets as an heir to Husserl’s eidetic intuition, and another as a tension between real objects and sensual qualities which again takes from Heidegger’s tool analyses. So polypsychism as perception in relation is based on the first tension between sensual objects and their sensual qualities which is extended even to inanimate objects: “Dogs and trees display an excess of carnal detail that shifts in each moment without our viewing them as different objects. This is the very nature of perception, and I will soon claim that primitive perception is found even in the nethermost regions of apparently mindless entities.” (Harman 2011a: 99)

Harman proposes a term of *confrontation* to encompass both primitive and sophisticated modes of perception and implies that in this relation the real objects withdraw from contact and remain in-themselves. Tension — a keyword — is defined as “a term that implies simultaneous closeness and separation.” (Harman 2011a: 104) As we shall see further, this definition brings Harman’s treatment in close yet tense proximity to the anthropological employment of the term of resemblance.

Tracking the speculative turn from a perspective of post-colonial anthropology invites us to dwell on the tension between polypsychism and panpsychism further because multiple Amerindian and other indigenous traditions lean to one side or the other, as Viveiros de Castro observes: “[...] virtually all peoples of the New World share a conception of the world as composed of a multiplicity of points of view. Every existent is a center of intentionality apprehending other existents according to their respective characteristics and powers.” (Viveiros de Castro 2014: 55) Besides the corporal intentionality of multitude of perspectives (hence — perspectivism), the notion of objects having essence beyond their individual physical manifestations is also present, such as the concept of “spirit mothers” of species of entities (like the Mother of Smallpox (ibid. 57)). That could be characterized as operating within the boundaries of the imaginary of otherness which is disclosed by developing systems of prosopomorphic / pseudo-anthropomorphic personification. According to one of the central Amerindian myths, humanity as well as other families of entities grew from the same primordial source into multitude of different natures, therefore every type of being or object evolved into its own qualities of different sentience and

corporality yet retained the unity in subjectivity. Viveiros de Castro defines this worldview as multinaturalism:

The new order of this other conceptual map led us to suggest that the term “multinaturalism” could be used to designate one of the most distinctive traits of Amerindian thought, which emerges upon its juxtaposition with modern, multiculturalist cosmologies: where the latter rest on the mutual implication between the unicity of nature and the multiplicity of cultures — [...] — the Amerindian conception presupposes, on the contrary, a unity of mind and a diversity of bodies. “Culture” or subject as the form of the universal, and “nature” or object as the particular. (Viveiros de Castro 2014: 56)

He also signifies multinaturalism of Amerindian thought as an unsuspected partner, a dark precursor of certain contemporary philosophical programs, such as speculative realism (ibid. 49). So how exactly the Object–Oriented Ontology and its polypsychism engages Amerindian multinaturalism? Would OOO subscribe to a thesis of unity of mind / cognition and multiplicity of natures of objects? How does the imaginary of otherness come into play with the ontology of objects which are speculatively liberated from the influence of relations? A hint could be a notion of an object as a form of particular: for OOO, objects conceived within the limits of relationality could be analogous to “culture” for there they display relatively universal intentional qualities; and the in–itself — to “nature” which coincides with an inaccessible, indescribable core of objects’ individuality. That could be said only to be complicated right away by OOO’s rejection of the “two basic poles” of reality. But what if one of the poles — “nature” is posited as a multiplicity scoped by most general relationality?

In the Amerindian context we have to think also within the boundaries of the ontology of predation. The pray and predator relation is the essential explanatory scheme according to which all the possible relations are positioned. Viveiros de Castro thinks that:

In fact, one of the fundamental aspects of perspectivist inversions concerns the relative, relational status of predator and prey. The Amazonian metaphysics of predation is a pragmatic and theoretical context highly favorable to perspectivism. That said, there is scarcely an existent that could not be defined in terms of its relative position on a scale of predatory power. (Viveiros de Castro 2014: 57)

An important characteristic of this relationality of predatory power is that it is not fixed, it is precisely relativistic and stretched within a tension of ethnocentrism and animism (ibid. 58). At the same time, predation is in itself a tension within an inherent relationality: someone's prey is another's predator. This tension reveals, according to Viveiros de Castro, a relational positioning of the concepts of personhood and humanity:

The fact that the condition of the person (whose universal apperceptive form is human) could be "extended" to other species while "denied" to other collectives of our own immediately suggests that the concept of the person — a center of intentionality constituted by a difference of internal potential — is anterior and logically superior to the concept of the human. (*ibid*)

The same could be said about Harman's position according to which perception could be extended or denied to objects depending upon whether they enter into relations or exist outside of relations. In this case perception and relation are the anterior and superior concepts. We come upon another tension concerning polypsychism (the first one being with panpsychism) — it is a tension between the poles of the imaginary of otherness separated by a difference of internal potential. On the one hand, we trace the western metaphysical fundament of otherness and its objectivity that distils human subjectivity: "The form of the Other is the thing." (ibid. 60), an object, an in-itself beyond relation to humans, on the other hand, OOO's polypsychism brings about the otherness of objects into kinship with Amerindian view: "The form of the Other is the person." (ibid. 61) (Accidentally capable of perception; confrontation) Hence the field of the imaginary of otherness as potentiality is a path or a bridge between the worlds of *Guerrilla metaphysics* and indigenous, non-modern mythopoetics, *Cannibal Metaphysics* — between the schemata of *otherness of the thing* and the *otherness of the person*, both of which could be freely applied to sentient and non-sentient beings. Here we trace a pliant, non-rigid structure of imagination as power and potentiality of different polar and accidental attitudes towards objects as well as virtuality that playfully could be alienated either to the "physical" or "psychical" poles. The other, as it is given to the already-prepared, virtual schemata of the imaginary, invokes either "objective" or "subjective" anticipatory images, unleashes either ethnocentric, anthropocentric attitudes or metaphysical distancing, opaqueness, alienation, the mesmerizing depths of the inaccessibility of the in-itself. These depths of the in-itself in some way are also appropriated into the schemata of the

imaginary and becomes either objectified or personified and even if they violently resist, splash and tug, they too are fished out and dragged as close as possible to the boat of relationality, caught by the hook, bait and line of imagination, as in when we posit together with Kant that the in-itself might be thought but not known — a thesis to which OOO soundly objects. The availability of the scheme of the in-itself is dragging its inaccessibility into the relation of *resemblance to accessibility*, without transgressing their boundaries. Interestingly, Viveiros de Castro notes that:

This is nothing more than an application of the classic structuralist precept that “resemblance has no reality in itself; it is only a particular instance of difference, that in which difference tends toward zero” (L.-S. 1981: 38) Everything hinges on the verb “to tend,” since, as Levi-Strauss observes, difference “is never completely annulled.” We could even say that it only blooms to its full conceptual power when it becomes as slight as can be: like the difference between twins, as an Amerindian philosopher might say. (Viveiros de Castro 2014: 59)

Thus for OOO, being beyond relation (in-itself) is being as close to relation as conceivable even though the difference is never completely annulled (and that is the point and goal of the OOO — to maintain the difference between these poles of imaginary of otherness; speculative materialism, conversely, aims to transgress the boundaries and conceive the inaccessible as in specific ways accessible). As noted before, Harman’s definition of tension is itself in tension with this anthropological precept of resemblance which hints at a possibly fruitful comparison. If relation is accidental, as Harman claims, then being outside of it resembles being accidental as well, as it is contingent whether the object is personified or objectified within the play of the imaginary, however this resemblance also blooms when the difference becomes “as slight as can be.” It follows that the inaccessibility of objects is never completely annulled and that is the fundamental limit of relationality in general which becomes clearer and heftier as it is dragged to its edge. Maintaining the optimal distance within the polarities of otherness at all costs is the strife of the Object-Oriented Ontology which motivates the notion of the quadruple object.

Objects need not be natural, simple, or indestructible. Instead, objects will be defined only by their autonomous reality. They must be autonomous in two separate directions: emerging as something over and above their pieces, while also partly withholding themselves from relations with other entities. Instead of radical attempts to reduce

reality to some more basic root, whether it be particles, the *apeiron*, images in the mind, bundles of qualities, or pragmatic effects, the object turns out to be *polarized* into two irreducible segments. (Harman 2011a: 21–22)

3. Virtuality of Myth

Interpreting Viveiros de Castro's work, McKenzie Wark arrives at a conclusion that:

Myth is a time (out of time) before objects and subjects became distinct. Myth is about what Deleuze called the virtual, and its transformation into the actual. [...] Myth is a passage from some sort of primal nature into culture. But Amerindian myth reverses a western assumption: it is not that the human is differentiated from the animal in myth, it's the reverse. The common condition, the virtual, the primordial — is humanity, not animality. (Wark 2017: §8)

These characteristics of myth — virtuality in particular — puts it directly in front of OOO's program. For OOO is seeking a way out of modern onto-taxonomy (of object and subject) into the future of philosophy and myth lingers in the eternal "before" of objects and subjects becoming distinct. Due to the *nearly* complete lack of distinction between the two, myth allows certain resemblances to be carried away into broad explanations about the character of otherness of in-itself. Thus myth operates within the imaginary of otherness. As Viveiros de Castro explains it, denoting the inner, relational realm of the concepts of perspectivism and multinaturalism:

The two concepts emerged following an analysis of the cosmological presuppositions of "the metaphysics of predation" [...]. We found that this metaphysics, as can be deduced from Levi-Strauss' summary of it, reaches its highest expression in the strong speculative yield of those indigenous categories denoting matrimonial alliance, phenomena that I translated with yet another concept: *virtual affinity*. Virtual affinity is the schematism characteristic of what Deleuze would have called the "Other-structure" of Amerindian worlds and is indelibly marked by cannibalism, which is an omnipresent motif in their inhabitants' relational imagination. Interspecific perspectivism, ontological multinaturalism and cannibal alterity thus form the three aspects of an indigenous alter-anthropology that is the symmetrical and reverse transformation of Occidental anthropology [...]. (Viveiros de Castro 2014: 49–50)

The imaginary of otherness, as it concerns the metaphysics of predation, is determined by metamorphosis and by sociality of all possible beings which also implies a certain flavor of panpsychism and/or polypsychism. Here we also must trace the irreducibility of polarization concerning qualities and non-rigid identities which is the underlying theme of Amerindian mythopoetics of otherness. According to Viveiros de Castro: “Mythic discourse registers the movement by which the present state of things is actualized from a virtual, precosmological condition that is perfectly transparent — a cha-osmos where the corporeal and spiritual dimensions of beings do not yet conceal each other.” (Viveiros de Castro 2014: 65–66) A couple of things here are of note: an ambivalent virtuality of the mythic precosmological condition from which the present state of things is actualized and the irreducibility of polarization of chaos and cosmos and of corporeal and spiritual which indicates a resemblance to polypsychism.

Far from evincing the primordial identification between humans and nonhumans commonly ascribed to it, this precosmos is traversed by an infinite difference (even if, or because, it is internal to each person or agent) contrary to the finite and external differences constituting the actual world’s species and qualities. (*ibid*: 66)

It is evident that in Amerindian myth the irreducible character of polarization is posited as internal to each person and agent, while according to OOO, this also should be extended to objects in general — identity beyond particular comprising qualities and identity in withholding from relation. The thematic of metamorphosis comes to the fore due to its peculiar appropriation within the state of pre-cosmic polarization and its present actualization. Before going after it, we should remember Harman’s idea of distortion of objects in relation (Harman 2011a: 45): in a way this distortion resembles metamorphosis and the actualization of the primordial, virtual polarity of object’s autonomy. Object in relation is object in metamorphosis towards “personhood”, while anterior to relation, the object is in an undetermined state of ambivalent autonomy.

Whence the regime of qualitative multiplicity proper to myth: the question, for example, of whether the mythic jaguar is a block of human affects having the form of a jaguar or a block of human affects having a human form is strictly undecidable, as mythic “metamorphosis” is an event, a change on the spot: an intensive superposition of heterogeneous states rather than an extensive transposition of homogenous states.

Myth is not history because metamorphosis is not a process, was not yet a process and will never be a process. Metamorphosis is both anterior and external to the process of process — it is a figure (a figuration) of becoming. (Viveiros de Castro 2014: 66)

The strictly undecidable ground of metamorphosis is a key: it is not a process, it is a polarized, both identical and distorted, figuration of becoming. It reveals a tension of polarities resembling that of the multitude of tensions within the OOO's quadruple structure of the object.

For example, an individual jaguar is a member of a jaguar state comprised of all jaguars as well as holding the essence of a jaguar in general. The same goes for other entities, including humans. The relations of beings work as a peculiar diplomacy between members of such states where the common ground is the pre-cosmic indeterminacy of their virtual ancestry and their present actualization. This diplomacy also involves metamorphosis: the human hunter becomes the jaguar, the jaguar becomes the hunter in mutual inter-relation, yet the essence of each type of beings is retained, “withdrawn” within their original ontological society even if their members switch sides on a daily basis and even if their mythical origin is submerged in irreducible polarity.

Employing Harman's claim that: “[...] all relations translate or distort that to which they relate: even inanimate relations” (Harman 2011a: 45), Amerindian view could be defined by a thesis that objects cannot relate or come into intimate contact with each other if they remain strictly fixed in-themselves. Only through temporary metamorphosis may they enter into mutually influential relation while having their original essence anchored in their home-species society. The peculiar feature that differs from OOO here is that the in-itself must partly betray its original identity in order to enter into relation which is unavoidable in the context of the metaphysics of predation. In the spirit of spy thrillers, all agents here tend to be double-agents (triple-agents, etc.). This is where shamanism as inter-species, exospecific diplomacy comes into play (Viveiros de Castro 2014: 60). The Object-Oriented Ontology, in its incentive of polypsychism — sentience of objects in relation, — could be thought of as analogous yet not identical to such an indigenous Amerindian view. Only a distorted or translated object is in necessity to be sentient — “must perceive.” Does it entail a metamorphosis of perceiving sentience / consciousness? The question is does OOO consider metamorphosis somehow possible anterior to relation, as an anticipation of relation (“readiness for betrayal”) thus involving itself in the problematic of

the future — directedness to possible future relations? Does it allow to think of anterior influence at all or of anticipatory metamorphosis of consciousness as in the attitude of rejection of correlation? Kristupas Sabolius observes that: “Speculative realism talks about the possibility of a radically non–correlated reality, and this approach manifests not merely as an act of thought, but rather as an act of metamorphosis of consciousness itself.” (Sabolius 2016: 63)

As Harman puts it:

The failure of both theory and praxis to exhaust the things of the world is not some tragic mental feature of humans and a few smart animals. Instead, it is a limitation of relationality in general. Objects withdraw from each other in the case of inanimate causation no less than in the human use of tools. Rain striking a tin roof does not make intimate contact with the reality of the tin any more than the monkeys on the roof or the impoverished resident of the tin–roofed shack are able to do. Let it be simply added that the withdrawal of objects from one another in causal relations turns causality into a serious philosophical problem. For if objects cannot touch directly, then how do they influence one another at all? (Harman 2011b: 174)

The OOO puts a restraint on relationality in general which diverges its view from the virtuality of the myth and turns influence of relation into a philosophical problem. For us it means the rising of the question of how then the objects distort each other into metamorphosis of being capable of perception. Where and when does the polypsychism begin? Harman’s answer is making use of the distinction of sensual (intentional) and real objects and the relative tensions between them and their qualities. Harman claims:

If contact in the realm of the real is utterly impossible, but contact in the sensual realm is an absolute requirement, then obviously the sensual realm of experience must be where all causation is triggered. The real objects that withdraw from all contact must somehow be translated into sensual caricatures of themselves, and these exaggerated profiles are what must serve as fuel for the causal relations that are impossible between concealed real things. Somehow, the events that occur in the sensual sphere must be capable of a retroactive effect on the reality that lies outside all experience. And I will claim later that not all experience is of the human or even animal kind. (Harman 2011a: 72)

In the case of Amerindian ontology, the influential interaction is possible through shamanism that practices metamorphosis and prepares, anticipates

relations through such metamorphosis. It is important to note that shamanism as a function of relationality is not limited to human or even animal species. Everything within the polarities of corporality and spirituality is involved in this diplomacy. Jaguar shamans meet human shamans, human shamans may encounter jaguars, who are human shamans in metamorphosis and jaguars may run into humans who are jaguars in metamorphosis and same thing could be said about spirits, inanimate objects and so on. The limitation of relationality is scoped by the imaginary of otherness with its polarities of personhood and thingness: one has to personify the object and turn oneself into a kin of that object in order to relate, but also one must retain both the object's otherness and otherness of self to be open to limitless further personifications. Thus the virtuality of the mythical condition is actualized and returned to virtuality again. As Viveiros de Castro states, the object is an insufficiently personified subject (Viveiros de Castro 2014: 62). Personification here is not to be taken as a finite act, but as continuous becoming, drawing upon the inexhaustible depth of either of the polarities. Thus an objective or subjective profile of an entity, taken apart, is a sort of masquerade because it is in flux and it appears as inexhaustible variation of possible approaches of its cognition, however its subjective social essence always is anchored in the original universal species which in turn is virtual and indeterminate. Hence the shamanic metamorphosis is not equivalent yet resembling Harman's distortive power of relation — shamanic metamorphosis actualizes and preserves the original specimen for its return to itself as well as prepares it for the coming influence of diplomatic communication with other entities, while in OOO's terms this seems to be a one-way trip even if the depths of the in-itself remains unchanged. That is what is indicated by the "retroactive effect on reality."

Harman glances over a similar surface following a Husserlian path of eidetic intuition: "Instead, we need only agree that there is a distinction between the wild masquerade of a thing's surface appearance and the deeper, enduring apple-qualities that the apple must retain for as long as we acknowledge it to be this very apple." (Harman 2011b: 175) To put it in contrast, Amerindian shamanism entails that one could turn into an apple or be possessed by an apple in order to approach its otherness within the polarities of imaginary, remain withdrawn to oneself at the same time and then return to a state of being unaffected by an apple. It seems quite weird in the case of an apple, but if one considers the ceremonial psychoactive plants that shamans are dealing with, such as *salvia divinorum*, the situation is clearer: *salvia* does take possession of the poor subject that inhales it and for a while there is only the

dominating will and consciousness or personality of *salvia* that is present in this type of relation. As it concerns shamanism it is enough of an indication of a true metamorphosis and truly influential relation. *Salvia* perceives — dominates the shaman and the shaman perceives as, and through *salvia*. Most importantly, the temporality, limited duration of the effect brings evidence that even in the deepest fervor of metamorphosis the anchor of the specific origin retains its power and eventually draws a subject back to its objective form — human or other kind of shaman. Thus shamanism approaches the otherness of an object of its real and unreal givenness as imaginary through personification that goes multiple ways: personification of an object and socialization or *personification of relation* (metamorphosis as a diplomatic alliance), while the Object-Oriented Ontology indicates personification (psyche) of an object *in relation* and *objectification of relation* and leaves it aside when relations are not taken in to account. As Harman says: “For in fact, my perception of a tree does meet the criteria for an object. It is definitely unified, for it is one perception.” (Harman 2011a: 112) For the OOO personification should entail distortion on both sides, yet Harman seems to avoid it in saying that: “If I perceive the tree, it can probably perceive me in turn. But this must occur as part of a different relation, not as the reverse side of the same one.” (ibid. 73) The multiplicity of objectified relations within what appears as a same instance of interaction is the yielding trait of OOO’s polypsychism; it could be named multirelationism in contrast to Amerindian multinaturalism of multiple natures within a same interaction.

In the case of indigenous worldviews, personification is established within the mythical ancestral setting that is co-present in the current moment of shamanic trance — not an ordinary state of being but rather the underlying flux of potentiality, of myriad of possibilities out of which diplomatic metamorphosis grows out. This resonates with Harman’s line of thinking: “[...] the kingdoms of real and sensual are now linked by a strange sort of bridge, crossing between shadow and light: a rigorous scientific phenomenology generating the sort of strange communicational infrastructure between real and unreal that might be found in a fairy tale.” (Harman 2011b: 175) In the Amerindian indigenous contexts the fairy tale takes place in the broader mythic setting where the real and unreal is strictly undecidable and is conceivable as being in virtual potentiality which can be actualized by virtue of the powers of imagination.

Broadly speaking, Harman replies to Danowski and Viveiros de Castro by actualizing the philosophical inquiry into the thin-in-itself, redrawing

its limits beyond correlationism, beyond relation in general and giving the reasons why the in-itself is not to be automatically taken as constantly inert, insentient, indifferent or meaningless.

That is to say, the usual manner of trying to get beyond Kant is along the lines of German Idealism. “Kant was a great genius, except for his naively traditional and self-contradictory and vaguely Platonic or Christian bit about the thing-in-itself. But he can be forgiven, since he did so many other important things, and luckily his successors cleaned up the thing-in-itself problem for him.” These admiring critics of Kant are no less taxonomical than the master himself. As we saw earlier, whether or not there is a “gap” between thought and world, the real problem is that thought and world are taken as the two basic terms in the first place. The only way to escape this assumption, *the only exit from modern philosophy*, is to cease conceiving of the thing-in-itself as something “unknowable to humans,” and to reconceive it as the excess in things beyond any of their relations to each other. (Harman 2020: 139)

We may speculate that the in-itself may be approached as if it was virtual for it seems to be real in its multifaceted effect on philosophy: post-Kantian thinkers worked hard to get rid of it, culminating in German idealism; later on, the topic, with some exceptions, became shunned by the established schools across the analytic / continental divide; further, it is again picked up by Harman’s version of speculative realism. Because of that, for now OOO’s position remains unscathed by the criticism explicated in *The Ends of the World*. Nevertheless, a directedness to the future, characteristic to Brassier’s and Meillassoux’s versions of realism, can also be traced, however, in different form, in OOO. Harman himself admits that “philosophies of the future” is one of his favorite themes (Harman 2020: 141). One might think that it is quite natural for a relatively new philosophical movement to be at least a little inclined towards the future. Novelty, “newness” of things points to the future, as in the popular slogan: “the future is now.” Yet OOO’s realism could not be appropriately interpreted as stemming from the panic of climate change and the angst of the future catastrophe, as well as it is not concerned with temporal zones without humans. It is particularly careful in speculation about the non-human object’s sentience, in so far as allowing to conceive such sentience in terms of limits of relationality in general. However, relationality comes back to face OOO’s direction when OOO inspects the constraints of the imaginary of otherness, of the inaccessibility of the in-itself, which sort of explains OOO’s affinity to fiction. Sabolius argues that:

[...] the project of the return to the problem of real necessarily passes through the radicalization of imagination, which, technically speaking, is performed as the perspectival change in anamorphosis. In my view, this procedure invokes the third meaning of correlation: Being is always related to the subject, but never determined or subordinated by it. In this light, the radical imagination aims to maintain an emancipatory meaning — the call to a constant anamorphic procedure, to the gestures of constant re-determination, by cultivating the change of perspectives, without any pretense to totality. (Sabolius 2020 (forthcoming))

If OOO's speculation introduces certain imaginary, fictitious factors, it might be considered as performing a radicalization of imagination and thus it is faced again with the topic of relationality: this gives way to speculative notion of polysychism. In fact, OOO goes so far as to arrive at an opposite, yet parallel trajectory to Amerindian perspectivism which is also focused on relationality of the metaphysics of predation. The resemblance, the tense and irreducible distance between the two positions blooms when they diverge on these aspects: OOO — objectification of relation / Amerindian perspectivism — personification of relation; OOO — multirelationism / Amerindian perspectivism — multinaturalism. Next to that, we should add the juxtaposition of virtuality of primordial, mythical times that is actualized at present times and speculation characterized, among other things, by directedness into the future taking shape today. The latter trait also hints at a virtuality of the future that is real in its effect today. This brings myth and speculation into a tense parallel.

Together with OOO and Amerindian perspectivism, that is, drawing upon the parallel of virtuality of myth and certain possible future directions of speculative thought, we assumed that the in-itself is sentient. However, this sentience can only be posited ambiguously as stretched between the tension of the fundamental poles of personhood and thingness. As we have seen, person is a more fundamental and antecedent concept, to which the concept of humanity is subordinated. Can these poles be abandoned, taking *The Only Exit from Modern Philosophy*, leaving the thought and world division behind? The most important difference between Amerindian perspectivism and OOO boils down to this point: whether ontology is possible without personhood (cognition)? It would seem that Amerindian perspectivism would say: 'no'; and OOO, on this point, would be rather slippery, but lean to the side of 'yes' — speculatively torn apart from relations, objects and ontology of objects might be posited without referring to the concepts of personhood, sentience,

cognition, perception and so on. But in doing so, the ontological investigation comes into a close proximity to alter–epistemology, what reflects in Harman’s attention to the problematics of panpsychism and polypsychism.

If the directedness to the future, characteristic of the “new” realism, is, among other things, defined by speculation’s attachment to the possibility of verification. Then, if we were allowed to put a Deleuzian twist, together with Viveiros de Castro, on this point, it would turn out to mean that the possibility is subordinated to virtuality and verification — to actualization. From this perspective, because virtual is in some sense real, speculation in speculative realism might be defined as carrying out its task *as if verification/actualization is realized already*. It is assured by its virtuality. Harman’s sure tone, felt in his deliberations, strongly hints to such virtuality of speculation.

Conclusions

Directedness to the future, observable in various forms within the movement of speculative realism, provokes the question of the motivation of speculative realism which is taken up by Danowski and Viveiros de Castro: is it motivated by the angst of uncertain future of humanity in the world of climate change? Harman’s answer is explicating OOO’s motivation as a return to the reality of things–in–themselves, even if continuing to withhold from reducing this thematic to problematic of human access. After this initial confrontation, both positions seem to be drawn by the problematic of panpsychism / polypsychism.

The concept of polypsychism as a certain quality of sentience in relation or absence of it apart from relation, the limits of relationality in general, could be applied in tracing the shift in the meaning of the relation of presentation and presentification: how to think or speculate of something that is not directly accessible, but is hinted to by various relations; how relation in general hints towards the absence of relation and *vice versa*. Also the notion of polypsychism might be useful in defining the means by which the otherness of things enters into the realm of the imaginary or myth: constitution of poetical resemblance as the “method” of transgressing the absence of direct relation.

The Object–Oriented Ontology’s thesis of polypsychism resembles the Amerindian mythopoetics: the former’s multirelationism nears the latter’s multinaturalism and both are characterized by a polarization of the imaginary of otherness. However, as Viveiros de Castro notes, resemblance entails a dif-

ference that is never annulled completely and this difference gets to its bloom when it approaches being as slight as possible. The OOO's use of key term of tension within polarities of otherness further nourishes this blooming.

References

- Castoriadis, C., 1997, *The Castoriadis Reader*, Oxford, Blackwell; English translation by D. A. Curtis.
- Danowski, D. Viveiros de Castro, E., 2017, *The Ends of the World*, Cambridge, Polity Press; English translation by R. Nunes.
- Danowski, D. Viveiros de Castro, E. Sabolius, K., 2020, *Interview with Deborah Danowski and Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro* (forthcoming).
- Davies, C. J., 2019, "The Problem of Causality in Object-Oriented Ontology", *Open Philosophy*, Vol. 2, pp. 98–107, De Gruyter Online; <https://www.degruyter.com/view/j/opphil.2019.2.issue-1/opphil-2019-0010/opphil-2019-0010.xml?format=INT> Accessed October 5, 2019.
- Gurwitsch, A., 2010, *The Collected Works of Aron Gurwitsch 1901 — 1973, Volume III, The Field of Consciousness: Theme, Thematic Field, and Margin*, Dordrecht, Springer.
- Harman, G., 2005, *Guerilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago and La Salle, Open Court.
- Harman, G., 2008, "On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl", *Collapse*, Vol. IV, pp. 333–345, Urbanomic Online; <http://dar.aucegypt.edu/bitstream/handle/10526/253/page%20proofs.pdf?sequence=1> Accessed November 7, 2019.
- Harman, G., 2011a, *The Quadruple Object*, Winchester, Washington, Zero Books.
- Harman, G., 2011b, "The Road to Objects", *Continent*, Vol. 3, No. 1, pp. 171–179, Public Knowledge Project under the GNU General Public license; <http://archive.forensic-architecture.org/wp-content/uploads/2012/01/Harman-G.-The-road-to-objects.pdf> Accessed October 7, 2019.
- Harman, G., 2019, "The Only Path through Modern Philosophy", International Symposium: *The Agents of the Real*, Vilnius, VU Institute of Philosophy; https://www.youtube.com/watch?v=A4wr-_MBEUY Accessed October 8, 2019.
- Harman, G., 2020, "The Only Exit from Modern Philosophy", *Open Philosophy*, Vol. 3, pp. 132–146, De Gruyter Online; <https://www>.

degruyter.com/view/journals/opphil/3/1/article-p132.xml?language=en
Accessed 2020 05 08.

Husserl, E., 1977, “The Task and the Significance of the Logical Investigations”,
in *Readings on Edmund Husserl’s Logical Investigations*, pp. 197–216, The
Hague, Martinus Nijhoff.

Sabolius, K., 2016, *Proteus and the Radical Imaginary*, Vilnius, Contemporary
Art Centre, Krakow, Bunkier Sztuki Gallery for Contemporary Art.

Sabolius, K., 2020, “Reality, Determination, Imagination”, *Open Philosophy*,
(forthcoming), De Gruyter Online.

Shaviro, S., 2011, “Panpsychism And/Or Eliminativism”, *Shaviro Blog*,
October 4, 2011; <http://www.shaviro.com/Blog/?p=1012> Accessed
January 6, 2020.

Viveiros de Castro, E., 2014, *Cannibal Metaphysics, For a Post-structural
Anthropology*, Minneapolis, Univocal Publishing; English translation by
P. Skafish.

Wark, M., 2017, “Eduardo Viveiros de Castro: In and Against the Human”,
Position Development, Verso Online, June 12, 2017; [https://www.
versobooks.com/blogs/3265-eduardo-viveiros-de-castro-in-and-
against-the-human](https://www.versobooks.com/blogs/3265-eduardo-viveiros-de-castro-in-and-against-the-human) Accessed June 27, 2019.

IGNAS ŠATKAUSKAS

Vilnius University; daiktadetis@gmail.com.

PENSARE SULL'ORLO DEL COLLASSO TEMPORALITÀ E FILOSOFIA IN NICK LAND

Abstract: *Thinking at the Edge of Collapse: Temporality and Philosophy in Nick Land.* This article aims to explore the nature of Nick Land's "anomalous theory of time", of which we can single out two fundamental features. Namely, (1) that the future is no less ontologically given than the past, and (2) that it can interfere with the present condition. In order to deepen their meaning, I map out a genealogy of Land's theory, by drawing from his entanglement with multiple conceptual domains. Firstly, I deal with the notion of *hyperstition*, which is taken as an entry-point into Land's understanding of time, and through which we can shift our attention from the future in itself to its virtual dimension, thereby clarifying the nature of its interactive dynamics with the present and actual sphere. Secondly, I address Land's cybernetic approach to the structure of time, bringing into account some scientific issues that, according to the philosopher, point toward a re-evaluation of temporality. Eventually, by accounting for Land's own *hyperstition*, which exposes philosophy to a reconfiguration of its functions — i.e., that of shedding light on, and effectuating alike, the (*virtual*) future to come — I resonate around the destiny of the philosophical thought therein.

Keywords: Nick Land, Time, Future, Virtual, Destiny of philosophy.

1. Introduzione

“Quando un filosofo annuncia un discorso sul tempo, ci si può aspettare il peggio” (Lyotard 2002: 30)⁽¹⁾. In effetti, il tempo, nel suo carattere intrinsecamente enigmatico, è da sempre oggetto delle più ardenti speculazioni concettuali. Tuttavia, il sostantivo impiegato da Lyotard pone sagacemente l'accento *anche* sulla dimensione squisitamente narrativa della temporalità: *il peggio*, infatti, oltre che rimandare ad un giudizio di valore, può essere pensato come monito relativo a possibili scenari futuri. Basta un rapido squarcio sull'avvenire a mostrarci che le costanti rivoluzioni tecno-scientifiche, e in special modo le incombenti ibridazioni uomo-macchina, sono sufficientemente probanti per sollevare, sin da ora, questioni di natura etica, ontologica, epistemologica e antropologica. Lyotard stesso fu uno di coloro i quali attirarono l'attenzione sul grado di incidenza che il futuro detiene sul presente, avanzando, nella fattispecie, l'esempio estremo dell'ineluttabile morte terrestre (la *catastrofe solare*), presentata come la sola questione seria posta all'essere umano (2015: 26), forzandoci in questo modo a riflettere circa come il nostro *pensare e abitare* il tempo influenzi, e debba influenzare, la nostra esistenza. In questo saggio, tratteremo un esempio di tali approcci radicali alla temporalità, quello di Nick Land, che lega teoria e prassi, finzione e speculazione, ontologia e cibernetica, e ci interrogheremo, in conclusione, sulla ridefinizione a cui il pensiero filosofico si sottopone all'interno della sua “anomala teoria del tempo”.

Come constateremo, si tratta di una teoria articolata e disomogenea, ma in cui tuttavia possiamo isolare due caratteristiche atomiche fondamentali. Vale a dire, l'idea che (1) il futuro non sia meno ontologicamente dato rispetto al passato e che (2) il futuro interferisca con la condizione presente. Le tesi di Land verranno esaminate a partire dalle svariate risorse concettuali da cui egli attinge, nel tentativo di presentare una genealogia della sua visione del tempo, per poi collocarla in entro quadro teorico unitario e coerente.

Affronteremo la questione a partire dal concetto di iperstizione (*hyperstition*), che ci permetterà di chiarire in quale modo intendere il futuro e la maniera in cui questa dimensione agisce sul presente. Proseguiremo poi con l'analisi della struttura del tempo che inerisce al dispositivo iperstizionale, rivelando una struttura temporale non-lineare, spiraliforme e ciclica. Infine, concluderemo con una riflessione sul ruolo che ricopre la filosofia all'interno

(1). Laddove non viene indicato diversamente, le traduzioni dei testi in lingua straniera sono a cura dell'Autore.

dell'iperstizione landiana, in funzione della quale diviene pratica profetica ed *eccitatoria* di un imminente futuro votato al collasso, e che dispiega la progressiva cancellazione di ogni componente antropologica.

Nick Land è senz'altro una figura divisiva ed ambigua. I *divertissements* linguistici e i grovigli semantici e interdisciplinari che compongono i suoi testi — volontariamente distanti dall'intelaiatura tipicamente accademica — non aiutano inoltre i più scettici nell'accostarsi alle sue teorie per vararne fertilità e significato. Nonostante ciò, il pensiero e il carisma di Land ebbero una presa significativa su allievi e collaboratori: risuonano ancora nella loro sincerità le parole del filosofo e teorico culturale inglese Mark Fisher,

Land era il nostro Nietzsche — con lo stesso innesco delle cosiddette tendenze progressiste, la stessa miscela bizzarra di reazionario e futuristico, e con uno stile di scrittura che aggiorna l'aforisma ottocentesco in ciò che Kodwo Eshun ha definito 'testo alla velocità del campione' [text at sample velocity]. (2014: 341)

Lo stilema sincretico dei testi di Land, dalle *nuances* tipiche dei romanzi "cyberpunk", porta dunque con sé tutti i pregi e difetti di una forma d'espressione criptica e a-sistematica, tale da "collocare" i suoi scritti — seguendo Robin Mackay e Ray Brassier, gli editori della raccolta di suoi svariati saggi (dal 1987 al 2007), intitolata *Fanged Noumena* (2011) — in "un'ana-architettura disordinata, uno spazio attraversato da ratti e vettori di lupi [wolf-vectors], che evoca una metafisica schizofrenica" (2011: 1). Un esempio di ermetismo, quello landiano, tuttavia gravido di molteplici sentieri esplorativi, e capace di ripagare attraverso l'improvvisa disseminazione di lucidi *frammenti di verità*, forzando il lettore a mettere in discussione principi e credenze.

Parimenti con uno stile *sui generis* ed inorganico, il pensiero di Land — dalla spiccato spirito *anti*-filosofico, ereditato dai cosiddetti "rinnegati" dell'accademia (Nietzsche, Bataille, Schopenhauer) — si serve di un novero di riferimenti teorici eterogeneo. La letteratura, le scienze (la cosmologia, la nano-ingegneria, la fisica teorica e la scienza della complessità), così come l'economia politica e l'interesse per l'occultismo. Ma anche e soprattutto la filosofia: Kant, Bataille, Nietzsche, il binomio Deleuze & Guattari, Lyotard e tante altre figure chiave — sempre disattese, rinvigorite e ri-modulate attraverso letture scostanti ed avanguardiste. Egli sembra aver fatto propria la lezione di Deleuze secondo cui "occorrerebbe che la scrittura di un'opera della storia della filosofia agisse come un vero doppio, comportando la *modificazione massima* propria del doppio. (Si immagini un Hegel filosoficamente barbuto,

un Marx filosoficamente glabro così come si pensi a una Gioconda baffuta)” (1971: 7, corsivo mio). L'*ethos* dell'esercizio di scrittura di Land si spinge persino oltre, arrivando a *cortocircuitare* gli ingranaggi dell'intera storia della filosofia, privandola di quel suo alone dispotico e claustrofobico che non le permetterebbe di essere operativa, viva e produttrice (cfr. Reynolds 1999).

Persino nell'alveo del cosiddetto canone continentale, Land assume una posizione marginale e problematica. A testimoniarlo è una scarsa considerazione da parte della letteratura, specialmente qui in Italia — il che spiega il taglio eminentemente introduttivo ed esegetico del presente saggio —, e dalla quasi totale oscurità in cui il suo pensiero è stato confinato fino alla pubblicazione del compendio sopracitato. A ciò si aggiunge, inoltre, il suo ritiro dall'accademia, nel 1998, ed un percorso “intellettuale indipendente” condotto in ambienti extra-accademici, attraverso blog personali e auto-pubblicazioni.

Eppure, testimonianze come quella di Fisher, laureatosi sotto la sua supervisione, lasciano intendere la presa e la portata del pensiero di Land. Ad egli, infatti, dovremmo aggiungere una serie di pensatori, critici, filosofi e artisti che, negli anni '90, orbitavano attorno all'università di Warwick e al collettivo sperimentale fondato da Land stesso e dall'allora collega Sadie Plant, la CCRU (*Cybernetic Culture Research Unit*). Un'unità di ricerca il cui influsso ha dato vita a movimenti filosofici come il Realismo Speculativo, e che ha *ispirato*, tra gli altri, gran parte dei principali interpreti del dibattito filosofico contemporaneo, come Iain Hamilton Grant, Reza Negarestani e Ray Brassier. In un certo senso, tutti i loro progetti, benché a tratti distanti — e persino in aperta polemica — dalla filosofia di Land, si possono grosso modo considerare come figli del suo pensiero, il che ne giustifica ulteriormente una rigorosa trattazione.

2. Re-ingegnare il tempo

2.1. Il dispositivo iperstizionale

La nozione di *hyperstition* (iperstizione), crasi di *hype* e *superstition*, è un prodotto della speculazione sperimentale della CCRU. Complessivamente, l'unità di ricerca britannica definisce questo concetto come un “elemento della cultura effettiva che si autorealizza, attraverso quantità finzionali che funzionano come potenziali che viaggiano nel tempo. L'iperstizione [aggiungono gli autori]

opera come un intensificatore di coincidenze, effettuando una chiamata ai Grandi Antichi [Old Ones]” (CCRU 2015: 330). All'interno di questa formulazione possiamo isolare quattro aspetti fondamentali, tesi a definire il *modus essendi* dell'iperstizione:

- elemento che si rende reale;
- insieme di potenziali che viaggiano nel tempo;
- intensificatore di coincidenze;
- chiamata ai Grandi Antichi.

Mettendo da parte l'ultima caratteristica, il cui riferimento alle entità ignote della mitologia lovecraftiana oltrepassa il *focus* principale di questo saggio, vorrei cercare di chiarire la natura del dispositivo iperstizionale scompattando e analizzando le tre istanze di cui sopra.

Anzitutto, occorre stabilire di quale tipologia di “elemento” si tratta. A grandi linee, l'iperstizione può essere descritta come elemento di sintesi, un congegno che fonde elementi teorico-concettuali con elementi artificiosi e immaginifici, generato con lo scopo di *infiltrarsi* — e, allo stesso tempo, *costruirsi*, attraverso continui assemblaggi — nel reale, laddove il reale stesso non si contrappone alla finzione, ma viene invece inteso come *summa* di potenzialità finzionali (CCRU 2015: 25).

In quanto *elemento che si auto-realizza* (a), sul cui palese rimando alle cosiddette profezie che si auto-avverano torneremo in seguito, l'iperstizione pone l'accento sulle dinamiche insite nel processo del *divenire-reale*, prescritto dalla sua stessa natura. In questa maniera, si viene a creare un complesso sistema di relazioni tra finzione e realtà, tale per cui la cifra costitutiva della finzione viene caricata con un potenziale realizzativo. Un esempio di pratica iperstizionale, come leggiamo nel saggio *Digital Hyperstition*, è quello illustrato dalla “metafisica di William Burroughs”, il cui esercizio di scrittura è detto procedere “funzionalmente”, attraverso la composizione di “segni” atti a “produrre cambiamenti nella realtà”; il suo romanzo rinuncia, infatti, allo “status di rappresentazione plausibile per operare direttamente su questo piano di guerra magica” (Ivi: 25–26). Le iperstizioni non sono, dunque, rappresentazioni concettuali della realtà, costruiti puramente teorici o narrazioni fini a se stesse, ma piuttosto “pragmatici” interventi tesi ad *effettuare* e *artificiare* il reale stesso: “invece di agire come schermi trascendentali, bloccando il contatto tra se stessa e il mondo, la finzione agisce come scatola cinese — un contenitore per magici interventi nel mondo” (Ivi:

27). Pertanto, l'iperstizione va pensata prevalentemente in relazione a *ciò che fa*, alla sua funzione *trasmutativa*, per cui la miscela alchemica di finzioni e idee impattano sulla realtà, divenendo, appunto, *reali, fattuali*.

Similmente ai meme di Richard Dawkins, come la letteratura ha evidenziato a più riprese (Carstens 2009, Guariento 2015), le iperstizioni si propagano nei tessuti intimi della nostra cultura, forti della sensibilità che essa stessa dimostra di avere nei confronti di narrazioni lasciate circolare liberamente, con lo scopo di sortire effetti più o meno prevedibili sul corso degli eventi. In un'intervista con Delphi Carstens, Land indica l'esempio della speculazione economico-finanziaria, là dove anche il minimo vociferare, la cosiddetta "fuga di notizie" (a prescindere dalla loro veridicità) può generare concreti effetti devastanti sul mercato (2009), che è esattamente quello che accade nell'ultra-sensibile mercato delle criptovalute, in cui l'*hype* che si viene a creare attorno ad uno specifico asset finanziario, alimentato da storie, interpretazioni e dicerie circa l'incremento del suo valore, finisce con l'indurre le persone a comprarlo, aumentandone il prezzo e portando così a compimento il *telos* iniziale. Ma in quale maniera, precisamente, questo tipo di finzioni finiscono con l'influenzare eventi reali?

Abbiamo fatto cenno, in precedenza, alle cosiddette profezie che si auto-avverano, ovvero idee o proposizioni che, per il solo fatto di averle enunciate o elaborate, concorrerebbero in qualche modo nella realizzazione dell'evento rivelato e atteso, confermandone la veridicità. Un atleta scaramantico, ad esempio, che vede assegnatosi giorno venerdì 17 come data per una gara importante, può finire, tormentato all'ansia generatasi da questa fatalità, con l'ottenere pessimi risultati per via degli effetti debilitanti che l'ansia stessa gli "provoca" a livello psicofisico. Ora, stabilire che il nostro atleta abbia *necessariamente* ottenuto una prestazione deludente per via di dubbie congiunzioni astrali, è senz'altro un'esagerazione. Ciononostante, sarebbe comunque *coerente* sostenere che, *eo ipso*, eventi virtuali immateriali abbiano potuto influenzare l'andamento di eventi contemporanei concreti. Che essi abbiano, in altre parole, interagito con, e "guidato", questi eventi, seppur in una maniera diversa dalla tipica causalità materiale diretta. Questo aspetto "interattivo", che avviene tra la sfera virtuale e quella materiale e attuale — su cui torneremo a breve — viene mantenuto dall'iperstizione, che però differisce dalle profezie di cui abbiamo parlato, dal momento che, nell'auto-produzione della loro stessa realtà, si serve di una struttura temporale diversa, non-lineare e complessa.

Il collettivo britannico riporta l'esempio dell'architettura del cyberspazio, così come esposta ne *Il Neuromante* di Gibson, parlando di come questa

“finzione” sia in qualche maniera “divenuta reale” (CCRU 2015: 7). In effetti, non si può fingere di non notare le analogie che questo articolato design digitalizzato intrattiene con la corrente configurazione del World Wide Web (WWW), sia in termini estetici che concettuali. Kulesko (2018) fornisce un puntuale ed interessante spunto in merito alla questione, rivolgendo la nostra attenzione all’inversione temporale soggiacente a questo nodo frattale di avvenimenti e circostanze, scrivendo appunto che “[u]na storia del *web* che cominci da Gibson sarebbe [...] valida solo *a-posteriori*, nello stesso istante in cui si motivi narrativamente una serie di eventi.” Non era infatti prescritto che la “fisionomia” del WWW venisse disegnata in maniera affine al cyberspazio gibsoniano; non si hanno nemmeno prove in merito all’effettiva ripresa degli spunti di Gibson da parte degli sviluppatori dell’Internet. La tesi per cui Gibson passi come progenitore dell’odierno cyberspazio è dunque giustificabile solo in maniera retroattiva. Da ciò ne deriva che il prospettivismo inerente delle profezie auto-avverantesi, per cui credenze o superstizioni intervengono nel *continuum* spazio-temporale in maniera lineare e monodirezionale (dal presente orientandosi verso il futuro), diverge dall’imprevedibilità e dalla retrospezione che identificano l’iperstizione⁽²⁾.

Come possiamo rilevare, il ruolo della finzione, in questo quadro speculativo, è tanto fondamentale quanto spinto ai suoi limiti estremi. Non limitandosi più a riflettere la realtà, con tono, ad esempio, critico o satirico, oppure allontanarsi semplicemente da essa con spirito immaginativo, la componente finzionale — inglobata nell’iperstizione — diviene piuttosto esercizio attivo, volto ad intervenire nella costruzione degli eventi del mondo stesso, il cui “approdo” alla realtà viene descritto nei seguenti termini:

[i] processo iperstizionale delle entità ‘che divengono reali’ è precisamente un *passaggio*, una trasformazione, in cui le potenzialità — virtualità già-attive — si realizzano. Lo scrivere non opera come una passiva rappresentazione, ma come un agente attivo di trasformazione e come passaggio attraverso cui entità possono emergere. Scrivendo un universo, lo scrittore lo rende possibile. (CCRU 2015: 25–26, corsivo mio)

L’atto stesso di “scrivere un universo” pone dunque le condizioni per la sua attualizzazione, possibile e non necessaria, che permette di sancire retrospettivamente, e in modo permanente, la realtà della finzione stessa.

(2). È in questo senso che siamo legittimati a rivolgerci allo strumento iperstizionale come ad un *intensificatore* di coincidenze (*c*), che tuttavia costituisce un puro aspetto epifenomenico, e che rievoca l’a-causalità inerente alla nozione di *sincronicità* sviluppata da Carl Gustav Jung.

Come affermerà più avanti Land: “solo perché non è ‘reale’ ora, non significa che [una finzione] non lo sarà ad un certo punto in futuro. E una volta che diviene reale, in un certo senso, lo è sempre stata.” (Carstens 2009). Nell’insensibilità al vero e al falso di un universo plastico in cui “tutto è in costruzione” (CCRU 2015: 9), l’accento ricade interamente sull’*hype*, che viene proiettato verso le particelle iperstizionali perché queste divengano reali.

A complicare la questione, sono tuttavia le dinamiche con cui la temporalità si costruisce entro questa cornice teorica, giacché anche *l’atto stesso di scrivere l’universo*, il contenuto della narrazione, viene allontanato da una logica temporale lineare, essendo già in qualche modo viziato *ante tempus* dalla sua stessa attualizzazione futura. Come viene riassunto egregiamente: “il futuro che viene predetto [dall’iperstizione], impatta sul presente in modo tale da ingenerare quello stesso futuro” (O’Sullivan 2017: 19). Ma quali sono le ragioni per dare conto di questo processo? E di quale futuro stiamo parlando?

2.2. La virtualità del futuro

Sulla scorta di questa preliminare rimessa in discussione della linearità temporale, veniamo introdotti al secondo aspetto fondamentale dell’iperstizione. Vale a dire, il suo costituire un insieme di potenzialità che viaggiano nel tempo (*b*). Luciana Parisi, un altro storico membro della CCRU, sottolinea nella seguente maniera la centralità della dimensione futura per il dispositivo artificiale di loro ideazione:

[l]’iperstizione fu un’invenzione della CCRU nella misura in cui si poneva come condizione per ‘creare il nostro stesso futuro’. *Inventare* il futuro, il futuro a venire. Essa rappresentava una specie di intervento super-costruttivista nel tempo. L’iperstizione come modo di articolare la futurabilità [futurity] entro il presente, ma non il futuro a venire, quanto piuttosto la sua *attualità*. (Panayotov 2016, corsivo mio)

Secondo Parisi, è dunque *l’attualità* del futuro, *l’immagine che ne abbiamo*, a rappresentare l’arena a partire dalla quale, e nella quale, vengono prodotte tali costruzioni fittizie al fine di fabbricare artificialmente l’avvenire, o perlomeno il suo simulacro. Così intese, queste narrazioni-facentesi-reali, farebbero leva su di una configurazione del futuro, per così dire, *work-in-progress*, ancora da costruirsi, plasmabile *a bene placito*, e di una visione della temporalità canonica, *present-based*, ossia che dal presente si affaccia verso il futuro. Per Land, però, le cose non stanno precisamente così. Spingendosi oltre, egli

suggerisce una lettura sensibilmente difforme, dacché, come accennavamo in precedenza, ritiene che il futuro sia in qualche modo *già dato*, benché non ancora ugualmente distribuito (Gibson in Land 2014: 28).

Ad ogni modo, la questione della potenzialità che viaggiano nel tempo, mantenendo la prospettiva disegnata da Land, non deve rimandare ad una concezione “ingenua” dei viaggi nel tempo, che il filosofo sconfessa sistematicamente nel suo saggio più sensibile alla questione, *Templexity* (2014). In gioco, non vi è tanto il tema della “creazione” del futuro, quanto piuttosto quello del futuro che “trasforma” il passato: “la K-tattica” (*K-tactics*), ovvero ciò che descrive il modo di operare dell’iperstizione, “non è una questione di costruzione del futuro, ma di smantellamento del passato.” (Land 2011: 452). Si tratta, naturalmente, di un passato *rispetto* al futuro (e non di un passato storico), e dunque di un *presente-passato* che noi indicizziamo come *contemporaneità*. La faccenda, dunque, si complica lievemente se seguiamo la sua posizione, che potremmo rappresentare come *future-based*, fondata, *in nuce*, sull’idea per cui eventi e composizioni future vengono retro-proiettate nel presente per ingegnare la loro stessa realtà. A quale futuro si riferisce? E in quale maniera può essere considerato come *già dato*? Facciamo prima un passo indietro.

J. G. Ballard sostiene che la linea che divide presente e futuro si sta sempre più assottigliando, e che la letteratura fantascientifica sia il mezzo che, via via, appiattisca questa cesura immaginaria (2014: 237); che essa, detto in altre parole, sia ciò che in qualche maniera *ispiri e guidi* la costruzione del futuro. Che cosa accadrebbe se questa demarcazione venisse, per ipotesi, interamente annullata? In linea di principio, assisteremmo ad una radicale indifferenziazione temporale, in cui presente e futuro, sovrapponendosi, si effettuano reciprocamente. Entro questo schema che, come vedremo, è quello assimilabile alla cornice teorica landiana, il futuro necessita di essere inteso secondo una precisa accezione. Abbiamo già escluso che si tratti della sua “immagine attuale”: una lettura ancora troppo umanistica, per via dell’impostazione antropocentrica con cui la possibilità di una sua costruzione viene concessa. Non si tratta nemmeno di un futuro deterministico, rigido e calcolabile matematicamente, giacché la sequenza di eventi che questa visione laplaciana impone è strutturalmente immutabile e presuppone una linearità temporale classica, che Land è incline a ribaltare.

Un primo cenno al modo in cui dobbiamo intendere questo “ribaltamento” temporale lo troviamo nel saggio *Circuitries* (1992), in cui l’autore esibisce la sua predisposizione verso la teoria cibernetica, che svolge un ruolo fondamentale nella

sua concezione della temporalità. Qui scrive della differenza tra retroazione negativa stabilizzante, che crea loop nel tempo, e retroazione positiva de-stabilizzante, in cui è invece il tempo stesso a ripetersi (in loop), “integrando *attuale* e *virtuale* in un collasso semi-chiuso verso il futuro” (Land 2011: 317, corsivo mio), sottomettendo così la temporalità in una struttura ricorsiva (ri)produttiva⁽³⁾. Per figurarci questo modello, dobbiamo pensare di flettere di 90° la retta orizzontale immaginaria che definisce la linearità temporale (passato→presente→futuro), così da ottenere una curvatura temporale astratta per mezzo della quale presente e futuro vengono a sovrapporsi, costruendo un circuito. Ma a quali condizioni possiamo dare conto di questa convergenza temporale?

L'ipotesi più robusta va formulata a partire dalla distinzione tra attuale e virtuale a cui abbiamo accennato poco sopra, attraverso cui Land è in grado di abbandonare l'ossimorica espressione *attualità del futuro*, e iniziare a parlare invece della sua *virtualità*. Afferma Land, puntualizzando, “il futuro virtuale non è un presente potenziale lungo la strada del tempo lineare, ma il *motore* astratto dell'attuale” (Ivi: 357).

Ad essere ripreso, qui, è chiaramente il Deleuze ontologo, per il quale virtuale e reale non si contrappongono. Piuttosto, come emerge nel suo *magnus opus* del 1968, *Differenza e ripetizione*, il virtuale si oppone all'attuale, senza tuttavia che queste due dimensioni vengano intese come antitetiche, bensì come sfere co-estensive e co-operanti che, prese insieme e attraverso dinamiche eterogenetiche, “lavorano” per costruire il reale nella sua interezza trans-fenomenologica. Spiega così il filosofo francese: “il virtuale [...] non si oppone al reale, [poiché] possiede di per sé una realtà piena, e il suo processo è l'attualizzazione. [Esso] va anche definito come una parte integrante dell'oggetto reale — come se l'oggetto avesse una parte nel virtuale, e vi si immergesse come in una dimensione oggettiva.” (Deleuze 1971: 336, 340)⁽⁴⁾. Il futuro che interagisce con la dimensione presente, è dunque per Land quel futuro inscritto nella dimensione virtuale, proprio nella misura in cui questo si manifesta come *agente attivo* e *contemporaneo*, in quanto *propulsore* della sfera attuale del reale⁽⁵⁾.

(3). Il termostato fornisce un chiaro esempio di meccanismo di retroazione negativa, agendo da sistema omeostatico e regolatore. Mentre, un esempio di retroazione positiva, instabile e amplificatoria, è quello della maturazione di un frutto, che, rilasciando l'ormone dell'etilene, innesca un processo per cui frutti adiacenti maturano di conseguenza.

(4). Questa nozione di virtuale — lungi dal denotare una realtà simulata, come ci ha abituati a pensare l'informatica — è stata approfondita da Manuel de Landa (1999), il quale descrive il concreto ruolo che questa categoria ontologica fondamentale gioca nei processi morfogenetici descritti dalla fisica teorica.

(5). Non dobbiamo tuttavia confondere questa interattività presente/futuro con quella postulata dalla causalità finale di aristotelica memoria, per cui la proiezione verso il futuro data dal *fine* per cui

Afferma Land:

il futuro come virtualità è accessibile già da adesso, secondo una modalità di adiacenza macchinica che la realtà sociale sicurizzata è costretta a reprimere. Questa non è nemmeno lontanamente una questione di speranza, aspirazione o profezia, ma di ingegneria delle comunicazioni; connettersi con le singolarità intensive efficienti, e liberarle dalla costrizione interna allo sviluppo storico-lineare. La virtualità si contrappone alla storia, come invasione all'accumulazione. (2011: 452)

Assodata l'efficacia del futuro virtuale, sorge spontaneo chiedersi secondo quali parametri questa dimensione, non essendo una dimensione creata *ex-nihilo*, venga a sua volta (in)formata. Il futuro virtuale *si dà* al presente attuale, ma al contempo dovremmo precisare che è *dato* proprio perché "riempito" da un altro futuro, un futuro "storico" per così dire, la cui intensità non è minore del presente-passato, perché si presta alla narrazione (CCRU 2015: 33) — e da questa è composto. E tali narrazioni, che Land presenta come *reali* — giocando sull'indifferenziazione tra finzione e realtà, colta nell'eterno divenire degli eventi — plasmano il futuro virtuale attraverso il rilascio di "attrattori", ovvero stimolatori magnetici che esercitano una "pressione" sul presente per pilotare l'attualizzazione futura di quelle stesse narrazioni-realtà. Lungo questo incrinato asse temporale, la topologia ballardiana della cesura viene simbolicamente "appiattita", giacché la dimensione ontologica del futuro "storico" si assottiglia (si *piega*) nella sua realtà virtuale *con*-presente, e si omogenizza nella temporalità non-lineare dei continui circuiti integranti tra attuale e virtuale, secondo logiche che avremo modo di chiarire nel dettaglio.

Benché il futuro *sia dato* (in quanto *realtà* della narrazione) e *si dia* (grazie alla proiezione degli attrattori nella dimensione virtuale), rimane purtuttavia soggetto a modificazioni, essendo "oggetto di un'intensa competizione multi-livello. Qualcosa da coltivare, comprare, vendere e su cui costruire (Land 2014: 28). Una costruzione, tuttavia, non *manu propria*, ma preda dei continui interventi performativi dell'iperstizione, del suo profluvio di narrazioni, idee ed eventi. La *datità* ontologica del futuro, dinamica e non statica, è dunque *diversa*, ma non per questo "*meno data*", da quella del passato. E non è *pienamente distribuita*, nel senso di integralmente data (e dunque immutabile), precisamente perché, nel suo farsi virtuale e presente,

un oggetto viene creato agirebbe da vincolo nel presente. Nel caso dell'iperstizione, come chiariremo a breve, si tratta piuttosto di una precisa configurazione del futuro che, nel rendersi virtuale sotto forma di narrazione, s'infiltra nel presente per attualizzare quella stessa configurazione.

si presta alle continue visioni–costruzioni dell’iperstizione, che nel loro rimbalzare tra la dimensione attuale e virtuale, consentono al futuro da cui emergono di *dialogare* con il presente stesso, di porsi anzi come sua fonte di speculazione. Ed è in questa maniera, seguendo le parole del collettivo di Warwick, che le iperstizioni *colonizzano* il futuro [storico], *trafficano* con il virtuale, e continuano a re–inventarsi nel loop temporale (CCRU 2015: 9, corsivo mio).

2.3. Temporalità anomala: ciclicità spiraliforme

Come abbiamo appurato nelle sezioni precedenti, la teoria anomala del tempo landiana ci costringe a misurarci con due postulati empiricamente contro–intuitivi: la datità del futuro e il suo “intervento” sul presente. Allo stesso modo, abbiamo altresì evidenziato che l’iperstizione è tale proprio perché si serve di questa temporalità complessa, *anomala*, laddove l’attualità del presente si interseca con la virtualità del futuro, e in cui il tempo stesso si autoproduce attraverso questo circuito integrante. In questa sezione, cercheremo di comporre la struttura che inerisce questa temporalità, riordinando i pezzi del nostro puzzle.

Come la maggior parte delle teorie contemporanee sul tempo, anche il discorso di Land si costruisce in dialogo con le teorie del fisico austriaco Ludwig Boltzmann, con cui intrattiene un serrato dialogo fin dalla sua prima monografia, *Thirst For Annihilation* (1992). L’apporto cruciale alla *naturphilosophie* dello scienziato è quello di aver definito il gradiente entropico come l’indicatore che determina il nostro modo di ordinare la temporalità. Il valore dell’entropia, ovvero la grandezza che misura il livello di disordine di un dato sistema, ci dice Boltzmann, può infatti cambiare solo verso una direzione (1995: 402). In questi termini, si parla di irreversibilità: si pensi ad un uovo che si rompe o alla benzina bruciata per consentire il funzionamento di un’auto. Questi processi, appunto, *irreversibili*, che segnano il passaggio da uno stato ordinato ad uno caotico, oppure — adottando l’impianto concettuale della statistica — da uno stato probabile ad uno stato improbabile —, sono ciò che denotano la cosiddetta *freccia del tempo*, cioè l’orientamento verso cui il tempo “scorre”. E, lungo questo segmento temporale, non c’è alcuna via di ritorno allo stato di cose antecedente: gli stati futuri lungo questa freccia sono necessariamente causati da stati passati. Il secondo principio della termodinamica, dichiarando il progressivo aumento della sua funzione di stato fondamentale, l’entropia, racchiude appunto la serie di passaggi irreversibili

lungo una precisa direzionalità, ossia quella orientata verso il futuro, fino a che il dato sistema isolato (il cui caso limite è l'Universo stesso) non raggiunge il perfetto stato di equilibrio termico, o massimo ordine (*Ibidem*).

Ebbene, vale la pena porre l'accento sul fatto che, in natura, assistiamo ad una capillare resistenza al raggiungimento del perfetto equilibrio termico, che decreterebbe la morte del sistema stesso. Ma cosa impedisce ad un organismo o ad un sistema di raggiungere rapidamente questo stadio terminale? Prendiamo l'esempio biologico *par excellence*, ossia il concetto stesso di *bios*. Erwin Schrödinger, nel suo *Che cos'è la vita?*, scrive che quest'ultima “sembra dipendere da un comportamento, ordinato e retto da leggi rigorose, della materia, non basato esclusivamente sulla tendenza di questa a passare dall'ordine al disordine, ma basato in parte sulla conservazione dell'ordine esistente”, che, in qualche maniera, permetterebbe alla materia vivente di resistere al decadimento “in uno stato inerte di ‘equilibrio’”. Come è possibile allentare questo decadimento? “La risposta è ovvia”, scrive Schrödinger: “mangiando, bevendo, respirando [...]. Il termine tecnico è: metabolismo” (1995: 121). Attraverso l'apporto energetico necessario acquisito, l'organismo fa dunque fronte all'inerente funzione disintegrativa postulata dalla tendenza entropica.

Chiarisce il fisico:

[o]gni processo, evento, fenomeno, chiamatelo come volete, in una parola tutto ciò che avviene in natura significa un aumento dell'entropia di quella parte del mondo ove il fatto si verifica. Così un organismo vivente aumenta continuamente la sua entropia, o, si può anche dire, produce entropia positiva e così tende ad avvicinarsi allo stato pericoloso di entropia massima, che rappresenta la morte stessa. Esso può tenersi lontano da tale stato, cioè in vita, solo traendo dal suo ambiente continuamente entropia negativa, che è qualche cosa di molto positivo [...]. Ciò di cui si nutre l'organismo è l'entropia negativa. (Ivi: 123)

La resistenza all'inevitabile raggiungimento dell'equilibrio termico è pertanto effettuata da questo “flusso di entropia negativa” — che, ad esempio, le piante ricevono dalla luce solare (Ivi: 127) — il quale altro non esprime che una carica energetica esogena, proveniente dall'ambiente, che tende (in contrasto con la funzione dell'entropia) all'ordine e alla produzione di complessità. Ciò, ad ogni modo, è possibile solo nella misura in cui il sistema in questione sia capace di scambiare energia con l'esterno, come è appunto riscontrato nel caso degli esseri viventi. Questo scambio energetico,

di accumulo di entropia negativa (rinominato in vari modi: neghentropia, entalpia, sintropia), passa sotto l'espressione di dissipazione entropica: le strutture dissipative sono appunto quei sistemi definiti "aperti", lontani dall'equilibrio termico, che, attraverso il "baratto energetico" testé descritto, si sviluppano rendendosi più complessi — rifuggendo così (temporaneamente) la tendenza all'annichilimento (cfr. Prigogine & Stengers 1981: 144–148). La natura di questa dialettica produttiva che si viene a creare tra entropia e neghentropia, benché fattuale, rappresenta ancora un buco nero per la comunità scientifica.

Commenta Land, infiltrandosi nel dibattito:

[l]a dissipazione entropica è un *problema*. Potrebbe ragionevolmente essere considerato come *il* problema. Quallsivoglia teoria sociale seria viene rispettata nella misura in cui solleva la questione: *come viene dissipata l'entropia?* La corrente principale della cultura intellettuale anglofona si concentra strettamente su questa questione, seguendo un ampio orizzonte che tocca la meccanica newtoniana, l'illuminismo scozzese, le scienze del calore, le economie classiche, il naturalismo darwinista, fino ad arrivare alle teorie della complessità, dei sistemi distribuiti, delle reti dinamiche, e delle molteplicità produttive. L'argomento consistente è l'ordine spontaneo. (2016)

Sulla scorta della lezione di Schrödinger, anche il pensatore inglese è incline a concepire l'entropia negativa come risorsa energetica (Land 1992: 26). Essa è appunto ciò che serve a qualcosa *perché possa funzionare*, chiosa Land servendosi di un vocabolario cibernetico (2013a). E, come abbiamo constatato in precedenza, sebbene la tendenza universale sia quella di procedere verso il disordine, memori della legge entropica, nulla vieta che localmente — in sistemi aperti — avvenga il contrario: una decrescita del valore entropico (dissipazione) e un conseguente aumento del lavoro neghentropico.

Alla luce di queste considerazioni, l'ex-professore di Warwick si domanda:

“[s]e l'entropia definisce la direzione del tempo, considerato l'incremento del disordine come determinante la differenza tra futuro e passato, non ne consegue che l'estropia [extropy] (locale) [cioè, la neghentropia] — attraverso cui tutti gli esseri cibernetici complessi, come le forme di vita, esistono — descrive una temporalità negativa, o una inversione del tempo [time-reversal]? [...]. Indipendentemente dalle conclusioni, è chiaro che l'entropia e la neghentropia hanno indicazioni temporali opposte, cosicché l'inversione temporale risulti un fatto cosmologico relativamente banale. “Noi” (chiunque noi siamo) abitiamo una bolla di tempo che procede all'indietro, mentre

siamo immersi in un ambiente cosmico che scorre incessantemente nella direzione opposta. Se la realtà è acre e strana, ecco il perché. (Ibidem)

Il punto focale attorno al quale ruotano questi interrogativi è tanto complesso quanto logicamente motivato, e porta Land a *problematizzarlo*, gettando luce su aspetti rimasti impensati. Quale ruolo assume il tempo all'interno di queste dinamiche che soggiacciono ai processi naturali, e che sembrano ammettere orientamenti contro-cronici?

È inevitabile che, in virtù di queste osservazioni, la concezione di un "ordine del tempo" debba sottoporsi ad un ridimensionamento. Secondo il filosofo della fisica Huw Price, il problema in questione, che richiama più generalmente l'antinomia tra le leggi fisiche a livello micro- e macro-scopico (1996: 129), riguarderebbe l'antropocentrismo insisto nelle nozioni temporali che utilizziamo ordinariamente. La "direzionalità" orientata verso il futuro sarebbe infatti viziata, secondo il filosofo, dalle proiezioni di schemi concettuali soggettivi, e l'asimmetria temporale che ne deriva — di cui la termodinamica e l'esperienza ne sono testimoni — sarebbe dovuta all'asimmetria della prospettiva antropica, sicché non v'è in realtà alcun ingrediente asimmetrico del mondo (Ivi: 131). Ed è per questo motivo che Price argomenta in favore di una visione simmetrica del tempo (*T-simmetry*), supportata dell'insensibilità microscopica nei confronti di ordinamenti temporali antropologici (Ivi: 122–127). Le implicazioni di questa soluzione al cortocircuito generato tra contrastanti orientamenti crono-logici sollevano tuttavia una moltitudine di problemi. Henri Bergson denuncerebbe le teorie di Price come puramente costruttivistiche, per il preciso motivo che astrazioni o "idealizzazioni" scientifiche di questa caratura non si sposano con l'immediato presentarsi alla coscienza di una sensazione così vivida come lo scorrere del tempo, la sua *durée réel*, la cui sconfessione ci lascerebbe pensare a noi stessi, nelle parole di Carlo Rovelli, come a degli esseri che, preda della frenetica danza esatta di miliardi di molecole, hanno una visione altamente sfocata degli eventi (2017: 39). Benché Land apprezzi la dismissione antropologica suffragata da Price, affronta il tema delle contro-tendenze temporali da un'altra angolazione, veicolando un tentativo di reingegnerizzazione della struttura stessa del tempo.

Approcciandosi alla questione, Land chiama in causa la teoria cibernetica. Questa scienza messa a punto da Robert Wiener, impiegata come se fosse una *metafisica sperimentale* — una metafisica *della funzione* o *del funzionamento* — permette al filosofo inglese di gettarsi in una delle acrobazie più vertiginose per quel che concerne la comprensione della temporalità. Coerentemente con

l'equazione: assunzione di energia libera=funzionamento, Land presenta la cibernetica come la scienza generale della neghentropia, o dissipazione entropica (2013b), assunta come fonte primaria delle “increspature” ontologiche del tempo. Nella fattispecie, viene messo in luce il meccanismo di retroazione positiva — fondato sull'idea di instabilità produttiva e performante del sistema — come quel processo capace di circoscrivere le dinamiche di accumulo di energia, e grazie al quale si possono costruire sempre più sofisticati modelli relativi alla dissipazione entropica locale, così come alternative configurazioni temporali. Questi meccanismi colgono infatti quei sistemi tendenziali ed auto-poietici, in grado di svilupparsi e differenziarsi come se fossero guidati da attrattori posti nel futuro (Land 2011: 298, 330)⁽⁶⁾.

L'oggetto astratto di questi studi, precisa Land,

è l'onda convergente, che caratterizza tutti i processi naturali con un gradiente temporale diverso. Qualsiasi inversione locale di questo tipo della freccia del tempo è prodotta dall'esportazione dell'entropia, condotta da un sistema dissipativo, o una vera macchina del tempo. Questi sistemi caratterizzano le unità auto-assemblanti dell'organizzazione biologica e sociale: cellule, organismi, eco-sistemi, tribù, città ed economie (di mercato). In ogni caso, una data macchina complessa nuota contro la corrente cosmica (globale), pilotata da circuiti di feedback che scaricano il disordine interno in uno scarico esterno. L'economia temporale cosmica è conservata, in forma aggregata, ma diventa sempre più dis-omogeneamente distribuita man mano che aumenta la complessità locale. La complessità che si auto-coltiva — o auto-produttiva — è la disintegrazione del tempo (templessità) [templexity] (2014: 37-38)

Dacché è possibile applicare il modello cibernetico a svariate tipologie di sistemi (naturali, artificiali, economici, biologici *et cetera*) (cfr. Bateson 1976), Land è incline ad utilizzarlo come filtro ontologico per l'interpretazione del funzionamento dei suddetti. All'interno di questa “metafisica dei sistemi complessi”, la temporalità, di conseguenza, sottostà alle inerenti “condizioni” postulate dalla cibernetica, che prevedono, come abbiamo notato in §2.2, loop nel tempo e, insieme, l'incursione del tempo stesso nel meccanismo ricorsivo del loop. La nozione di *templexity* (neologismo nato dalla fusione dei termini *time* e *complexity*) coglie precisamente questa struttura anomala

(6). Il matematico italiano Luigi Fantappiè (2011), parla in questo senso di fenomeni sintropici, ovvero fenomeni che, retti dal principio di *finalità*, si (auto)producono in funzione di attrattori futuri, rispondendo — in contrasto con i fenomeni entropici, retti primariamente dal principio di *causalità* — a “potenziali anticipati” o “onde convergenti”.

del tempo, lo sfaldarne la sua linearità rigida, che sembra realmente suggerire l'idea che vi sia, *de jure*, una duplice tendenza temporale: una orientata verso il futuro, e un'altra orientata nella direzione opposta.

L'opposizione delle due controtendenze cronologiche non è tuttavia da considerarsi lungo un'asse temporale isomorfo e orizzontale; la corrente che procede "all'indietro" (dal futuro) va pensata piuttosto come una curvatura, un ripiegamento, che per Land affluisce nel circuito integrante tra attuale e virtuale. Tuttavia, questo circuito che si viene a creare non deve intendersi come oggetto "reperibile" *nel tempo*, ma piuttosto come morfologia pertinente la struttura trascendentale *del tempo*. "Tali circuiti direzionali di dipendenza, attuale/virtuale, passato/futuro, sono accessibili solo all'intervento cibernetico, che inibisce sia le interpretazioni meccaniche che teleologiche." (Land 2011: 326). Come dicevamo, l'accento viene riposto sui meccanismi destabilizzatori della retroazione positiva — diversamente da Wiener, che viene bollato come "moralista" per aver prediletto la controparte negativa (Ivi: 299) — per mezzo dei quali il futuro si rende operativo nel presente attraverso le logiche del loop. L'iperstizione si serve proprio di questa oscillazione temporale, in virtù del suo stesso auto-assemblaggio generato dalla carica convergente degli attrattori conservati nella dimensione virtuale, che "infestano" il presente per stimolare l'emergenza del loro contenuto. Leggiamo: "i processi che si auto-progettano sono anastrofici e convergenti: *fare cose prima che acquistino senso*. Il tempo si imbroglia nella spazialità organizzativa tattile: il futuro non è un'idea, ma una sensazione" (Land & Plant 2014: 308).

Su questa base, gli arrivi contro-cronici di cui parla Land, quelli delle "curve chiuse simil-temporali che invocano una causalità dal futuro" (CCRU 2015: 38), non vanno pensati in termini di retro-causazioni, o causazioni invertite, che rimangono fondate su di una distensione lineare e topologica del tempo. Dovremmo piuttosto parlare di *sur*-causazioni, giacché non è il futuro storico "disteso" che causa *direttamente e linearmente* il passato, ma gli attrattori (sotto forma di narrazioni) inscritti nella dimensione virtuale, che influenzano il (e sono influenzati dal) flusso degli eventi in modo "verticale" e ricorsivo, seguendo coordinate de-centralizzate.

Questa temporalità programmata ciberneticamente, è dunque basata sulla dinamicità propulsiva del ciclo, ma non in senso nietzscheano, come un unico eterno ciclo ripetitivo, ma come un incessante susseguirsi di *pattern* ciclici. L'immagine che vi si può assimilare è quella della spirale, che è in grado di circoscrivere la ripetizione differenziale, per dirla con Deleuze, dei circuiti

integranti (attuale/virtuale, presente/futuro) nel loro divenire spiraliforme, a cui l'iperstizione si "aggrappa" per svolgere il suo lavoro.

3. La filosofia alla fine del mondo: profezia ed effettuazione

È legittimo domandarsi, a questo punto, quale sia la dichiarata rimodulazione del destino della filosofia alla luce di questa *anomala teoria temporale*, la cui stessa formulazione è debitrice delle risorse concettuali e analitiche fornite dal pensiero filosofico. Tuttavia, sin qui abbiamo parlato della *forma* del dispositivo iperstizionale, tralasciando il contenuto dell'iperstizione di cui Land si dichiara portavoce, che tratteggia una parabola spaesante e nichilistica, e che registra una trasmutazione del carattere della filosofia. Vorrei dunque chiudere questo saggio riportando la "narrazione" landiana — di per sé inestricabile dalla sua visione della temporalità — cercando di incoraggiare ulteriori sviluppi sul tema.

Come sentenza in *Machinic Desire* (1993), l'umanità non può che essere stata catapultata fuori da un futuro in cui risiede una forma di intelligenza artificiale auto-prodotta e autonoma (Ivi: 326), generatasi sulla scorta dei meccanismi della retroazione positiva di cui il capitalismo stesso è lo stimolatore principale. E la macchina capitalistica, che per Land si dà nelle vesti di siffatta intelligenza artificiale, ricopre il ruolo di traghettatore dell'umanità verso questo futuro, che passa proverbialmente sotto il nome di Singolarità Tecnologica o Tecno-Capitalistica, uno scenario apocalittico e de-umanizzato il cui acme è espresso dall'installazione permanente di uno pseudo-organismo super-intelligente (2011: 293). L'iperbolica traiettoria disegnata, a cavallo tra realtà e finzione, costituisce per Land una precisa *teleonomia*, emergendo come risultante di una *funzione* inerente al sistema — strutturalmente indissociabile dalla sua stessa *formazione* (Ivi: 445).

Dichiara in *Meltdown* (1994):

[l]a spina dorsale macchinica della storia-capitale è codificata, assiomaticizzata e diagrammata da una tecnoscienza del disequilibrio di processi irreversibili, indeterministici, e sempre più non-lineari, associati in successione alla termotecnica, alla segnaletica, alla cibernetica, alle dinamiche di sistemi complessi e alla vita artificiale. La modernità si auto-designa come cultura calda, catturata da un coinvolgimento spiraliforme con deviazioni entropiche che mimetizzano un'invasione dal futuro, rilanciata dalla sicurezza terminata contro tutto ciò che inibisce il processo di collasso. (*Ibid.*)

Come sappiamo, parlare dell'inevitabilità della *fine* non è una novità, solo che mai prima d'ora è stata dipinta in maniera così prossima e tangibile. Parrebbe dunque esiziale porsi la domanda circa il ruolo della filosofia, data l'incontrovertibile tendenza al collasso, se non fosse che è proprio *la filosofia*, in prima battuta, il mezzo che proietta questa fatalità, che ne "illumina" il percorso: lo strumento attraverso cui il filosofo "accede" al dominio del virtuale — in cui alberga l'attrattore–narrazione di questo futuro apocalittico — cristallizzandone la tendenza. La filosofia viene così gettata nel vortice intensivo — marchiato dall'evanescenza dei confini concettuali — in cui finzioni e idee si *con*–fondono, con il solo fine di effettuare la stessa realtà che viene espressa e profetizzata. Ed è proprio attraverso l'iperstizione che Land "de–territorializza e de–istituzionalizza la 'filosofia', trasformandola in modo di produzione concettuale che dissolve la segregazione istituzionale della teoria accademica dalla pratica culturale, e attraverso cui sovverte la distinzione tra rappresentazione cognitiva e speculazione finzionale" (Mackay & Brassier 2011: 26).

In *Shamanic Nietzsche* (1995), il suo testo più spiccatamente meta–filosofico, Land formula l'interrogativo che a parer suo tormenta la filosofia sin dalle sue origini: e se essa, si chiede, non fosse altro che un mezzo per approfondire ciò che è sconosciuto ("*the unknown*")? (2011: 206). Come puntualizza Guariento (2017), "tutta la filosofia di Land [...] è un tentativo, declinato in modo eterogeneo [...], di fuggire dal dispositivo antropocentrico e repressivo che egli chiama '*Human Security System*'. [Ovvero], il complesso di valori umanistici che appartengono alla pre–modernità: il legame al territorio, le credenze religiose, i codici e le interdizioni" (250). Ed è appunto cimentandosi in un viaggio verso l'*inconnu*, seguendo l'ispirazione sovversiva dei *poète maudit*, che la filosofia debella ogni convinzione umanitario–securitaria (Land 2011: 207), librandosi nel tumulto esplorativo, e assieme generativo, di molteplicità virtuali, accrescendone così il potenziale realizzativo. "Se non è più, dunque, questione di 'riflettere su', quanto piuttosto di osservare un'intelligenza aliena effettiva nel suo processo di divenire reale, allora [scrivono Mackay e Brassier] è anche una questione di partecipare in un modo tale da intensificare e accelerare questo processo." (Ivi: 31–32). Una volta posta al servizio del dispositivo iperstizionale, alla filosofia — intesa come polo di massima astrazione di qualsiasi cultura (Land 2013c) — non resterebbe dunque che stimolare la convergenza magnetica (ospitata dal futuro) che essa stessa ha annunciato, mescolando teoria e prassi, e arrivando persino a trasformare il *modus vivendi* del filosofo stesso.

L'umanità sarebbe dunque votata al collasso (“[n]ulla di umano verrà fuori dal futuro prossimo.” [Land 2017: 271]), e la filosofia nient'altro che la sua portavoce più intima. Viene naturale chiedersi se siamo davvero inestricabilmente condannati ad “abitare” un'estenuante impotenza nell'interstizio liminale che ci divide dalla *fine*. Se staremmo, quindi, per così dire, *pensando sull'orlo del collasso*, nel limbo atemporale che ci divide dalla cessazione della storia. L'immagine della filosofia come traghetto dall'umano al deserto *post*-umano descritto da Land, è senz'altro allarmante, proprio per la sua palpabilità e potenzialità realizzativa. L'inevitabilità dell'imminente collasso, nei termini landiani, è tuttavia proporzionale alla giustificabilità delle sue posizioni, non inopinabili e soggette a potenziali critiche. In un certo senso, potremmo sostenere che Land predilige la dimensione neghentropica dei processi che descrive, ignorando che è invero attraverso la dialettica tra entropia e neghentropia che si sviluppano i sistemi (Prigogine & Stengers 1981). In tal modo, difatti, egli è spinto a conferire al capitalismo delle logiche funzionali e un'autonomia che non gli pertengono, sorvolando così, inoltre, sull'irriducibile indeterminatezza e imprevedibilità che caratterizzano il susseguirsi di eventi, e sul mito, forse ancora umano, troppo umano, della telica tendenza (posta in chiave “tecno-lamarckiana”) verso la complessità e l'irrefrenabile progresso, a cui svariate narrative *trans- e/o post*-umane aderiscono (cfr. Ansell-Pearson 1997: 166, 171, 184).

Nondimeno, il merito landiano è quello di porci dinnanzi a degli interrogativi e a delle problematiche che, nella loro radicalità, spingono ad una drastica messa in discussione della propria esistenza, e assieme del ruolo che la filosofia riveste oggi. E ciò costituisce una virtù, soprattutto sulla scorta della lezione di Lyotard, per cui l'“essere pronto ad accogliere ciò che il pensiero non è preparato a pensare” costituisce il motore del pensiero stesso (2015: 104). Si dovrebbe allora guardare a questo domani funesto come a un modo per *ri*-ordinare e *ri*-pensare il presente, laddove tutto quanto è messo in gioco. Forse è questa la lezione fondamentale che possiamo trarre da questa temporalità anomala e dall'escatologia nichilistica partorita al suo interno. Il nichilismo, preannunciava Nietzsche, è un'opportunità: “un modo divino di pensare” (2016: 15).

Riferimenti bibliografici

Ansell-Pearson, K., 1997, *Viroid Life: Perspective On Nietzsche and the Transhuman Condition*, London & New York, Routledge.

- Ballard, J. G., 2014, *Fictions of Every Kind* [1971], in R. Mackay & A. Avanesian (ed.), *#Accelerate: The Accelerationist Reader*, Falmouth, Urbanomic, pp. 235–240.
- Bateson, G., 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, Chandler Publishing Company, traduzione italiana di G. Longo, G. Trautteur, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1977.
- Boltzmann, L., 1896 (parte 1), 1898 (parte 2), *Vorlesungen über Gastheorie*, Leipzig, J. A. Barth, traduzione inglese di S. G. Brush, *Lectures on Gas Theory*, New York, Dover, 1995.
- Carstens, D., 2009, *Hyperstition: An Introduction* (2009 interview with Nick Land), disponibile all'indirizzo http://xenopraxis.net/readings/carstens_hyperstition.pdf, ultimo accesso effettuato in data 19/05/2020.
- CCRU, 2015, *CCRU: Writings 1997–2003*, Time Spiral Press.
- De Land, M., 2002, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London & New York, Continuum.
- Deleuze, G., 1968, *Différence et répétition*, Paris, Press Universitaires de France, traduzione italiana di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Bologna, il Mulino, 1971.
- Fantappiè, L., 2011, *Che cos'è la sintropia: Principi di una teoria unitaria del mondo fisico e biologico e conferenze scelte*, Roma, Di Renzo.
- Fisher, M., 2014, *Terminator vs Avatar* [2012], in R. Mackay & A. Avanesian (ed.), *#Accelerate: The Accelerationist Reader*, Falmouth, Urbanomic, pp. 335–346.
- Guariento, T., 2017, *Introduzione al pensiero di Nick Land*, “Lo Sguardo”, n. 24, II, pp. 249–268.
- Kulesko, C., 2018, *La theory–fiction come dispositivo iperstizionale*, disponibile all'indirizzo <https://materiaimpersonale.wordpress.com/2018/03/06/la-theory-fiction-come-dispositivo-iperstizionale/>, ultimo accesso effettuato in data 19/05/2020.
- Land, N., 1992, *Thirst For Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism (An Essay in Atheistic Religion)*, London and New York, Routledge.
- , 2011, *Kant, Capital, and the Prohibition of Incest* [1988/89], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 55–80.
- , 2011, *Narcissism and Dispersion in Heidegger's 1953 Trakl Interpretation* [1990], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 81–124.

- , 2011, *Delighted to Death* [1991], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 123–144.
- , 2011, *Art As Insurrection: The Question of Aesthetics in Kant, Schopenhauer and Nietzsche*, [1991], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 145–174.
- , 2011, *Circuitries* [1992], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 289–318.
- , 2011, *Machinic Desire* [1993], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 319–344.
- , 2011, *Spirit and Teeth* [1993], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 175–202.
- , 2011, *After the Law* [1993], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 229–260.
- , 2011, *Making it With Death: Remarks on Thanatos and Desiring–Production* [1993], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 261–288.
- , 2011, *Meltdown* [1994], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 441–459.
- , 2011, *Shamanic Nietzsche* [1995], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 203–228.
- , 2011, *Cyberrevolution* [1995], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 375–381.
- , 2011, *Hypervirus* [1995], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 383–390.
- , 2011, *Meat (or How to Kill Oedipus in Cyberspace)* [1995], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 411–440.

- , 2011, *Cyberrevolution* [1995], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 375–382.
- , 2011, *No future* [1995], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 391–400.
- , 2011, *Cybergothic* [1998], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 345–374.
- , 2011, *Mechanomics* [1998], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 507–526.
- , 2011, *Occultures* [1999], R. Mackay & Ray Brassier (ed.), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, pp. 545–572.
- , 2013a, *Extropy*, disponibile all'indirizzo <http://www.xenosystems.net/extropy/>, ultimo accesso effettuato in data 19/05/2020.
- , 2013b, *What Is Intelligence?*, disponibile all'indirizzo <http://www.xenosystems.net/what-is-intelligence/>, ultimo accesso effettuato in data 19/05/2020.
- , 2013c, *What Is Philosophy (Part 1)*, disponibile all'indirizzo <http://www.xenosystems.net/what-is-philosophy/>, ultimo accesso effettuato in data 19/05/2020.
- , 2014, *Templexity: Disordered Loops Through Shanghai Time*, Urbanatomy Electronic. Kindle Edition.
- , 2016, *Order and Value*, disponibile all'indirizzo <http://www.xenosystems.net/order-and-value/>, ultimo accesso effettuato in data 19/05/2020.
- Land, N., Plant, S., *Cyberpositive* [1994], in R. Mackay & A. Avanesian (ed.), *#Accelerate: The Accelerationist Reader*, Falmouth, Urbanomic, pp. 303–313.
- Lyotard, J., 1988, *L'inhumain: Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, traduzione italiana di F. Ferrari, E. Raimondi, *L'inumano: Divagazioni sul tempo*, Milano, Lanfranchi, 2015.
- Lyotard, J., 2002, *Emma: Between Philosophy and Psychoanalysis*, traduzione inglese di M. Sanders R. Brons e N. Martin, H. J. Silverman (ed.), *Lyotard: Philosophy, Politics, and the Sublime*, New York, Routledge, pp. 23–45.

- Nietzsche, F., 1901, *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwerthung aller Werthe (Studien und Fragmente)*, Ernst Horneffer, August Horneffer and Peter Gast (ed.), C.G. Naumann, traduzione italiana di A. Treves, *La volontà di potenza*, Milano, Bompiani, 2015.
- O'Sullivan, S. D., 2017, *Accelerationism, Hyperstition and Myth–Science*, “Cyclops: Journal of Contemporary Theory, Theory of Religion and Experimental Theory”, no. 2, pp. 11–44.
- Price, H., 1996, *Time's Arrow & Archimedes' Point*, New York and Oxford, Oxford University Press.
- Prigogine, Y, Stengers, I., 1979, *La Nouvelle Alliance: Métamorphose de la science*, Paris, Editions Gallimard, P. D. Napolitani (a cura di), *La Nuova Alleanza: Metamorfosi della scienza*, Torino, Einaudi, 1981.
- Reynolds, 1999, *Renegade Academia: The Cybernetic Culture Research Unit*, scritto non pubblicato per “Lingua Franca”, 1999, disponibile all'indirizzo <http://energyflashbysimonreynolds.blogspot.com/2009/11/renegade-academia-cybernetic-culture.html>, ultimo accesso effettuato in data 19/05/2020.
- Rovelli, C., 2017, *L'ordine del tempo*, Milano, Adelphi.
- Schrödinger, E., 1944, *What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell, Mind and Matter*, Cambridge, Cambridge University Press, traduzione italiana di M. Ageno, *Che cos'è la vita? La cellula vivente dal punto di vista fisico*, Milano, Adelphi, 1995.
- Panayotov, S., 2016, *To Engineer the Time by Other Means: Interview with Luciana Parisi*, disponibile all'indirizzo https://www.academia.edu/30636968/_To_Engineer_the_Time_by_Other_Means_Interview_with_Luciana_Parisi, ultimo accesso effettuato in data 19/05/2020.

STEFANO MOIOLI

New Centre for Research and Practice; stefano.moioli10@gmail.com.

ELEMENTS OF THE FUTURE IN GADAMER'S CONCEPTION OF UNDERSTANDING

Abstract: In this essay, I offer an exegetical analysis of futural elements in Gadamer's concept of understanding from *Truth and Method*. Gadamer's *opus magnum* is largely known for his focus on the finite historical features of human existence through notions such as history of effects, prejudice, tradition, authority, etc. My thesis is that Gadamer's ideas of history and historical understanding remain inadequately grasped if too much weight is placed on the temporal dimension of the past. By a close reading of some salient concepts articulating Gadamer's theory of hermeneutical understanding, my aim is to shed light upon the dimension of the future that these concepts entail. As a result, my contribution provides an interpretive schema that detects a theory of the future running through Gadamer's investigation of the hermeneutic phenomenon.

Keywords: Future, Gadamer, Hermeneutics, *Sola Scriptura*, Understanding.

I. Introduction

The aim of this essay is to point and sketch the idea of the future in Hans-Georg Gadamer's concept of understanding, especially in relation to *Truth and Method*. In brief, *Truth and Method* purports to clarify the hermeneutic phenomenon, which traditionally applies to the relationship of mutual belonging between the interpreter and her object. In what follows, I

will focus on some salient moments pertaining to Gadamer's analysis of the unity of the interpreter and the object, which shall shed light upon Gadamer's conception of the understanding and perhaps its essentially futural character.

I will show that the futural determination of the understanding emerges eminently in relation to the main steps taken by Gadamer in order to describe the relation of belonging (*Zusammengehörigkeit*) found in the hermeneutic phenomenon. The analysis of these steps will therefore prove especially informative in order to exhibit the future as pivotal moment in the process of the understanding. In this essay, I follow a guiding insight that frames the whole analysis. The guiding insight is this: the clarification of the concept of belonging exhibits certain *limits* (x belonging to y, whereby x is not identical with y and y exceeds x), yet the task to exhibit limits is not only a negative one but rather shows also a true productivity. In contrast to the notion of "reproduction," "production" carries an element of novelty, which is defining of the future.

The essay is divided into four sections: in the first and second section, I will outline the phenomenon of belonging with reference to the hermeneutics entailed by the *sola scriptura* principle and the relation of parts and whole manifested therein. On this basis, I suggest that Gadamer's *Truth and Method* can be read following the two main implications of this principle. The *first* implication pertains to the unity of sense given to the understanding as a whole or totality. The *second* implication highlights the inclusion of the interpreter into the totality of sense to be understood. In this connection, I point to some salient phenomena operative in the process of understanding: as regards the moment of sense–totality (third section), I draw attention in particular to the phenomena of "anticipation of completeness" (*Vorgriff der Vollkommenheit*), the "transformation into structure" (*Verwandlung ins Gebilde*), and "total mediation" (*totale Vermittlung*); as regards the moment of inclusion of the understanding subject into a sense–totality (fourth section), I emphasize the role of phenomena such as "reflection" and "experience." I will show that the interpretation of these main moments of Gadamer's analysis in *Truth and Method* outlines the character of futurity of the understanding, which has ultimately its realization in the phenomenon of language. This last point about language, however, will not be dealt with in the present essay and is deferred to another venue.

2. The Concept of Belonging as Overarching Theme of Gadamer's Truth and Method

I shall begin the present essay by offering at the outset a more precise determination of the object of Gadamer's study in *Truth and Method* and of the interest in detecting possible clues for a theory of the future in this work. Right in the first line of the "Introduction," Gadamer states that his study is concerned with the "problem of hermeneutics" (Gadamer 2004: xx). If the problem of hermeneutics is traditionally that of the exegesis of texts, that is, a problem of interpretation, Gadamer makes immediately clear that the theme of his investigations is the hermeneutic *phenomenon*. This turn of phrase introduces us into the universal scope of hermeneutics as not primarily limited to the experience of understanding and interpreting of texts for scientific purposes. In addressing the problem of hermeneutics, Gadamer is neither interested in securing the outcomes of a certain technical use of the understanding nor in laying out especially methodic procedures with the aim to provide the sciences of the understanding (human sciences) with a validity comparable to that of the natural sciences. Rather, the hermeneutic phenomenon is more fundamentally the problem of phenomenality at large, i.e. of what in general comes to appearance to a consciousness (the being-for-us of reality), as hermeneutical in nature. Thus, the hermeneutic phenomenon itself, which *also* deals with the understanding and interpreting necessary to accomplish scientific work, "is basically not a problem of method at all" (*ibid.*). "The understanding and the interpretation of texts," Gadamer writes, "is not merely a concern of science, but obviously belongs to human experience of the world in general" (*ibid.*). This incipit sets the premise for the analysis in the rest of the book, which critically targets the principal epistemological implication of modern scientific programs, i.e. the tacit equivalence between the idea of achieving *correct understanding* and being *result of scientific methodology*. Gadamer's study of the hermeneutic phenomenon aims at removing this tacit semantic equivalence.

Modern scientific methods operate a basic distinction between the one doing the investigation and the object investigated. This distinction is raised to a fundamental presupposition by modern science in order to realize its ideal of objective knowledge. The relation of subject and object certainly remains a problem for the natural sciences, e.g. as a question taken up by the epistemology of science. The solution to this problem, however, is not what science immediately purports to offer. The separation of subject and object

represents rather an essential presupposition of the natural sciences. Even most epistemological approaches within science do not aim at overcoming this separation as much as they aim at strengthening it as presupposition.

If the firm separation of the subject and the object in scientific epistemology coincides with the emergence of modern natural science and proved especially successful to develop instrumental scientific practices, whose specific truth-value and rigor Gadamer is far from contesting, the problem arises when the underlying working assumption of such practices is unqualifiedly extended to the totality of our cognitive experience of reality. This is the modern assumption that *if*, beyond our constitutive finitude, it were possible to arrive at a final framing of reality by way of scientific knowledge, *then* the knowledge or truth reached through this scientific procedure would express the true nature of reality.

We see now more clearly why the hermeneutic phenomenon has become a problem. The determination of the idea of scientific objectivity, and of the procedures designed to achieve this ideal, as the exclusive locus of knowledge and truth introduces a rift in the “relationship of the understanding” (Gadamer 2004: 370). This is the relationship between the interpreter and her object, which is vital for experiences such as those of aesthetics and the cognition operative in the human sciences⁽¹⁾. This rift, however, announces Gadamer’s true and deeper philosophical concern with what he calls the hermeneutic phenomenon.

Gadamer’s hermeneutic perspective is revealing because it points from the outset to the proximity of a certain dominant contemporary epistemology of science to the onto-theological epistemology of modern philosophy. The modern philosophical-scientific attempt that aims at severing the ties of our scientific conception of reality, which can be observed and measured according to objective methods, from any subjective contribution to the way reality itself

(1). Aesthetic experience and non-natural scientific endeavors have been traditionally associated with eminent sources of insight and truth. On the one hand, modern aesthetics has tended to disqualify aesthetic experience from any contribution to our understanding of reality due to its intrinsic subjective nature. On the other hand, modern attempts to provide the human sciences with a method as rigorous and objective as that of the natural sciences have coincided with the emergence of programs designed to justify the *existence* itself of the human sciences. Before the adoption of the scientific ideal of method, the human sciences had their justification in their own peculiar mode of experience of reality. Cfr. Gadamer’s remark about the relationship between science and philosophy in connection with the concept of “system”: “The concept of system, which has since become a methodologically essential requisite of philosophy, thus has its historical root in the divergence of philosophy and science at the beginning of the modern period, and it appears as something obviously to be required of philosophy only because this divergence between philosophy and science has since presented philosophy with its constant task” (Gadamer 2004: 255n5).

appears, turns against its own intentions and yields a paradoxical result: the objectified world of science, which includes the scientist and the philosopher, corresponds to the picture, and the experience, that only an absolute subject or an infinite intelligence could achieve. As a result, the customary realist assumption that identifies the objectivity of scientific knowledge with the postulate of a “view from nowhere” remains liable to an extreme form of subjectivism and follows the trajectory of a quite traditional “archetypal” conception of experience⁽²⁾.

By setting the hermeneutic phenomenon as the theme of his investigation, therefore, Gadamer is choosing a deliberate and polemical strategy aiming at setting aside the archetypal attitude issuing from the uncritical adoption of the subject–object separation in all domains of human cognitive experience, as necessary ideal warranting objective knowledge (cfr. Rorty 1979: 357). These summative considerations purport to elucidate the central theme of investigation in *Truth and Method*: if the uncritical adoption of the scientific method into all domains of knowledge implies a rupture in the relationship between the subject and the object, then setting the task to investigate and clarify the hermeneutic phenomenon coincides with the deliberate intention to recover and revise this relationship. In Gadamer's *opus magnum*, the possibility to shed light upon the phenomenon of understanding, especially in the context of aesthetic experience and the human sciences, depends therefore on the more fundamental recovery of this belonging relationship as the dimension in which our finite human experience operates.

In the present summative statement of the line of investigation in *Truth and Method*, it is pivotal to note that Gadamer explicitly ties his analysis of the hermeneutic phenomenon to “the *transcendental* significance of Heidegger's problematic” (Gadamer 2004: 254; cfr. also Gadamer 1976: 121). It was Heidegger who first analyzed the problem of the hermeneutic phenomenon in the context of his critique of the abstract subjectivism characterizing modern philosophy. In this connection, it is well-known that Heidegger spoke of a “circle in the understanding” (*Zirkel im Verstehen*) (cfr. Heidegger 2006: 152–153; Gadamer 2004: 268–269). The hermeneutic dimension of this circle consists in the fact that any operative understanding — of a text, of a historical event, of a political situation, etc. — stands under certain anticipations. These “prejudices,” as Gadamer will title them, make understanding possible while also being a limiting factor entailing always a danger of misunderstanding. The thematization of the traditional principle of *sola scriptura* in the early stages of

(2). On the critique of “archetypal” projects of foundation of our finite experience in connection with modern *Subjektphilosophie*, see Lindén 1997: 202, 233, 235 *et passim*.

hermeneutics exhibits a clear awareness of this circularity of understanding⁽³⁾. Already in the limited context of the exegesis of texts, therefore, it is possible to demarcate a hermeneutic problem and its orienting moments. It is no accident that in *Truth and Method* Gadamer describes the “development of the hermeneutical method” against the backdrop of the *sola scriptura* principle (Gadamer 2004: 177). In light of Gadamer’s reading of the circular structure implied by this principle, there are two moments that are raised to prominence for the clarification of the process of understanding: first, the overarching unity and continuity of a whole of sense; second, the inclusion of the one understanding into this sense–totality. The considerations in the third and fourth section of this essay are therefore framed by these two salient features, which shall offer an orientation to our task to evaluate the presence of futural elements in the understanding. Before taking up this task, however, I shall briefly sketch the hermeneutic situation motivating the relevance of this line of inquiry.

3. The Recovery of the Belonging–Relationship with a Look into the Future

Gadamer’s study of the hermeneutics phenomenon fundamentally rejoins Heidegger’s critique of modern *Subjektphilosophie*, which he however develops and deepens from a specific thematic angle. In the “Forward” to the second edition of *Truth and Method* from 1965, Gadamer writes, “the purpose of my investigation is not to offer a general theory of interpretation and a differential account of its methods [...] but to discover what is common to all modes of understanding and to show that understanding is never a subjective relation to a given ‘object’ but to the history of its effect [*Wirkungsgeschichte*]; in other words, understanding belongs to the being of that which is understood” (Gadamer 2004: xxviii). Gadamer’s main concern is therefore the articulation of the historical incarnation in a process as what is common to all understanding.⁽⁴⁾ For Gadamer, the history of effects

(3). After the abolition of the canonic interpretation of the Bible defined by the *corpus dogmaticus* of the Church, Reformed theologians raised the Scripture itself as measure and standard of their interpretation. According to this principle of interpretation, as it is well–known, the Bible as a whole must dictate the *clavis aurea* for the deciphering of its single passages. The hermeneutic *sola scriptura* principle therefore establishes a circle between the whole of the text and its parts: we approach the text with a preliminary understanding, which has a guiding function with respect to the interpretation of the parts of the text; the understanding of the parts enables a further deepening of the whole, etc. This is the basis leading to the overlapping of understanding and interpretation that Heidegger presents in terms of a “circle” and that Gadamer will take up and radicalize. For a succinct statement of this direction of radicalization in Gadamer, see Gadamer 1976: 122.

(4). As we know, Gadamer’s integrative project culminates in his theory of *Wirkungsgeschichte*. On this point, see in particular Gadamer 2004: 299–306.

determining our living understanding has however little to do with what we do: "My real concern was and is philosophic: not what we do or what we ought to do, but what happens to us [*was...mit uns geschieht*] over and above our wanting and doing" (Gadamer 2004, xxvi)⁽⁵⁾. This emphasis on *Geschichte* over against all *Gemächte* has prompted some interpreters to raise the hypothesis that Gadamer's philosophical hermeneutics would entail a form of "ontological historicism" (Vattimo 2005: 161)⁽⁶⁾. This hypothesis is further strengthened by the role played by Hegel in Gadamer's reflections as the principal source for counteracting modern philosophies of consciousness (Gadamer 1976: 112ss.; Vattimo 2005: 161; Pippin 2002: 217–238). There is no doubt that the concept of "spirit," especially in the Hegelian sense of "objective spirit" and therefore "history" has a central place in philosophical hermeneutics (Lindén 1997: 104; Lindén 2011: 128). In a paper from 1962, entitled "The Philosophical Foundations of the Twentieth Century," Gadamer argues that the starting point of contemporary philosophy is still Hegel, but this is Hegel of the objective spirit and not that of the spirit which reached its absolute self-transparency in the concept (Gadamer 1976: 112–113; Giorgio 2006: 167; Ricoeur 1969: 9). As a result, the Gadamerian project to take up and continue Heidegger's hermeneutic ontology may appear to pivot especially around the dimension of the past.

If in light of these observations the role of the future in Gadamer seems at first sight less radical than in the latent "decisionism" of the early Heidegger, an attentive analysis would show that Gadamer's ontological turn of hermeneutics is capable of a rigorous account of the experience of the future. This account is not compelled to inherit the traits of an "activist philosophy of will," which is unfortunately the way Heidegger's idea of resoluteness at play in authentic life has often been received in the literature (Gadamer 1976: 124; Lindén 1997: 100n1, 166). It could be argued that this latter tendency finds further echo in the philosophies of emancipation and their emphasis on hermeneutics as a theory of interpretation aiming at transforming the world⁽⁷⁾. Other authors

(5). This perspective is amply developed by Lindén in his *Philosophie der Gewohnheit*: "Wenn es eine Dignität unseres Willens und Bewusstseins geben soll, liegt sie nicht im hektischen Leben jener strebsamen Rationalität, die begehrend über die Welt zu verfügen sucht, sondern in dem Bewusstsein dessen, was dabei eigentlich geschieht. Genau dieses Verständnis setzt aber voraus, dass wir nicht subjektphilosophisch uns selbst aus der Welt herausheben, sondern statt dessen den musterhaft vorausbestimmten Ursprung unserer 'Gemächte' immer mitberücksichtigen". Lindén 1997: 235.

(6). This hypothesis seems especially hard to defend if we pay attention to Gadamer's explicit claim that identifies the ultimate aim of the whole investigation in "the overcoming of the hermeneutics of historicism". Gadamer 2004: 379n91.

(7). On this point cfr. Vattimo 2002: 300ss. Vattimo espouses hermeneutics as an ontology pointing "in the direction of an identification between transformation and interpretation of the world".

have contested this idea of hermeneutics as a philosophy of interpretation and have pointed out that Gadamer raises the question of understanding and not that of interpretation (cfr. Di Cesare 2013: 208). This debate provides us with a clue for detecting elements of the future in Gadamer's hermeneutics in *Truth and Method*. To be sure, the focus on the phenomenon of understanding in this work does not coincide with the repudiation of every activity or action. My proposal, however, is that the focus on interpretation as modality of action risks to detract from Gadamer's full contribution. Rather, my suggestion is that Gadamer's theory of understanding as it is laid out in *Truth and Method* exhibits elements of the future at the core of the disturbing experience of the *vita contemplativa* (Lindén 1997: 236). That this experience is not conceived by Gadamer as being purely theoretical is clear in light of the prominence of the Aristotelian concept of *phronesis* in his work.⁽⁸⁾ In following this line of interpretation, I hope to advance a more precise grasp of the role of the future in connection with the historical consciousness of effects (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) that Gadamer elaborates in *Truth and Method*.

A preliminary detour was necessary in order to circumscribe more precisely the object of study in *Truth and Method* and the present interest in the dimension of the future in this work. This preliminary set of considerations allows us to delimit the domain in which my hypothesis regarding the presence of a theory of the future in *Truth and Method* can be either confirmed or rejected. In what follows, the recovery of the relation of belonging defining the hermeneutic phenomenon will lead us to a selection of salient features in Gadamer's analysis especially from the second and third part of *Truth and Method*.

4. The First Side of the Belonging Relationship and its Futural Character

4.1. The Overarching Unity of a Totality of Sense: The Anticipation of Completeness

The first pole of the *sola scriptura* principle affirms the presence of an overarching totality as guideline for the understanding. The current task is therefore that of offering a closer determination of this totality. In the context

Another voice in this direction that rather stresses the emancipatory critique of ideology is Habermas. See Lindén 1997: 87n66.

(8). On the Aristotelian background of Gadamer's philosophy, cfr. Lindén 1997: 108n11, 188n25. On the co-originary nature of theory and praxis, see Gadamer 1987.

of his remarks about the hermeneutic importance of “temporal distance” (Gadamer 2004: 291ss.), Gadamer introduces the notion of the “anticipation of completeness” (*Vorgriff der Vollkommenheit*). He writes,

The circle, which is fundamental to all understanding, has a further hermeneutic implication which I call the “fore-conception of completeness.” But this, too, is obviously a formal condition of all understanding. It states that only what really constitutes a unity of meaning is intelligible. So when we read a text we always assume its completeness, and only when this assumption proves mistaken — i.e. the text is not intelligible — do we begin to suspect the text and try to discover how it can be remedied. The rules of such textual criticism can be left aside, for the important thing to note is that applying them properly depends on understanding the content (Gadamer 2004: 294).

The principle of “completeness,” which Gadamer presents as a formal condition of all understanding, expresses the basic unity underlying the hermeneutic circle. Completeness requires temporal distance, since for Gadamer it is temporal distance that enables the manifestation of the true (complete) meaning of a text (Gadamer 2004: 298). Yet, in light of the temporal character of the distance between the interpreter and her object, any reference to “completeness” does by no means imply a “fixed” magnitude:

But the discovery of the true meaning of a text or a work of art is never finished; it is in fact an infinite process. Not only are fresh sources of error constantly excluded, so that all kinds of things are filtered out that obscure the true meaning; but new sources of understanding are continually emerging that reveal unsuspected elements of meaning. The temporal distance that performs the filtering process is not fixed [*eine abgeschlossene Größe*], but is itself undergoing constant movement and extension (Gadamer 2004: 298)⁽⁹⁾.

The overarching unity of meaning is not only what exerts “validity” (*Geltung*) upon us (Gadamer 2004: 298) — the fact that “a text should completely express its meaning” (Gadamer 2004: 294). The unity of meaning as “complete” is also, and especially, an “otherness” which, Gadamer writes,

(9). Gadamer also comments on the idea of “completeness” or “closure” (*Abgeschlossenheit*) in a text published few years after *Truth and Method*. In this text, he writes “that knowledge and becoming-aware-of-oneself are not the making present of something complete as such but they rather obtain their possibility and realization only from what is new and in relation to their to-day.” Gadamer 1993: 141.

in order to be understood, “must be something that has already asserted itself in its own separate validity” (Gadamer 2004: 298). The fact that we always already carry a certain understanding, the fact that we live already *within* a totality of meaning, does not only mean that we gain automatic and immediate access to this or that aspect of a text or of our reality. The inclusion in the “circle of understanding,” in a totality of meaning, implies simultaneously that this overarching unity of sense and meaning announces itself. In Gadamer’s words, “[u]nderstanding begins [...] when something addresses us [*dass etwas uns anspricht*]” (Gadamer 2004: 298; cfr. Gadamer 1993: 142).

In order to shed further light upon this feature of “otherness” attaching to the total unity of sense, a parallel reading of the *sola scriptura* principle and Heidegger’s concept of world may be helpful. The clue to this parallel reading is found in the way Gadamer himself sets up the issue. Actual understanding of a text sets out where the assumed unity of sense of a text proves “untenable” (Gadamer 2004: 294). Allow me to recall the sections in *Being and Time* that posit the world as a totality already presupposed by every particular understanding. This world–totality can become manifest with the appearance of something “other” or “disturbing.”⁽¹⁰⁾ These sections lend themselves to a parallel reading with Gadamer’s treatment of the anticipation of completeness.

The overarching total unity is a unity of meaning. In the hermeneutic tradition, this unity of sense is presupposed as the condition for making explicit the sense of a text. I shall briefly turn to Heidegger’s treatment of the concept of the world, which represents the first step in the analysis of *Dasein* as “being–in–the–world”. The primary meaning of the world is said to coincide with the world of the practical things available to manipulation. This world of things that are capable of being manipulated is identified with the pre-given world where human beings live for the most part. In this *Umwelt*, the human *Dasein* encounters the things of experience immediately as tools of her manipulating behavior (Heidegger 2006: 66). This encounter, however, never takes place as a side–by–side (*Nebeneinander*) of *Dasein* and her tool (Heidegger 2006: 55). Heidegger specifies this relationship as follows: “Taken strictly, there ‘is’ no such thing as *a* [tool]. To the Being of any [tool] there always belongs a totality of [tools], in which it can be this [tool] that it is” (Heidegger 2006: 68). Starting with this phenomenological analysis,

(10). See in particular § 16 of *Sein und Zeit*: “Zur Alltäglichkeit des In–der–Welt–seins gehören Modi des Besorgens, die das besorgte Seiende so begegnen lassen, daß dabei die Weltmäßigkeit des Innerweltlichen zum Vorschein kommt”. Heidegger 2006: 73.

Heidegger's treatment will proceed to extrapolate the concept of the world as a totality of meaning. Yet, already on the ontic level of our relationship with things that can be manipulated around us, the totality of tools functions as precondition for the determination of sense of any particular tool within the world. An isolated tool separated from the totality of manipulable tools is an abstraction because each tool draws its proper meaning only from the whole of the "workshop" (Heidegger 2006: 75). Thus, both in the case of the understanding of a text as well as in relation to our immediate manner of orienting ourselves in the world, we are pointed to the presence of an "implicit" sense or meaning orienting our exegetical or practical behaviors.

The implicit world of manipulable tools undergoes transformation when a shock intervenes in the frictionless machinery of everyday activities. A disturbance arises which breaks the implicit, compact, and coherent unity of references from tool to tool (Heidegger 2006: 74): the tool is missing, is broken, is not up to the task at hand. Suddenly the tool appears as what it is, and with it some light is shed upon the manipulable world of practical behavior in which *Dasein* goes on living from the start. Similarly, the unity of a text becomes an "explicit understanding" (Gadamer 2004: 291) when the projected unity of meaning proves to be "mistaken" (Gadamer 2004: 294). As a result, the completeness or unity of meaning truly appears in its validity: as we have seen, this is not only the complete meaning that we attribute to the text when we approach it, but, more significantly, it is the validity of its truth-content, namely the fact that "what [the text] says should be the complete truth [*vollkommene Wahrheit*]" (Gadamer 2004: 294). This second aspect of the anticipation of completeness coincides with what I have called an "otherness." The unity of meaning as formal-condition of all understanding is inseparable from the otherness of meaning-content that the text asserts in its "separate validity" (Gadamer 2004: 298). In this way, while we do live within the overarching unity of meaning (linguistic, historical) that encompasses both us and our texts, and that we apply to every text we want to understand, we are also made witnesses of an alterity inherent to the text. According to Gadamer's argument, the truth of the text lies in this alterity.⁽¹¹⁾ Instead of separating the reader from her belonging to the world of the text, this alterity has the effect to provoke an actual understanding of the text by shedding light upon its linguistic and historical diversity and, conversely,

(11). See Gadamer 1993: 136: "The continuity that is called into question in the inquiry into the being of history culminates ultimately in the fact that there is no understanding at all that, in spite of all transience, would not also already be a becoming."

upon the implicit linguistic and historical “pre-judices” tacitly enabling our understanding. The “otherness” of the text emerges therefore as the otherness of the unity of meaning itself. To be other is an essential feature of the unity of meaning. Gadamer thus remarks: “Hermeneutic work is based on a polarity of familiarity and strangeness” (Gadamer 2004: 295).

The meaningful unity of textual totality as well as the unity of “total references” pertaining to our practical lifeworld (Heidegger 2006: 70) represent the dimension of a pre-understanding guiding the understanding of the text or orienting us within a practical situation. This implicit and operative dimension becomes explicit when a disturbance intervenes, and a distance is produced by the emergence of an “otherness” in the process of understanding. Yet, we have now seen that the overarching unity of meaning becomes manifest not just because our projecting expectations may be disappointed when confronted with the text. The unity of meaning asserts itself in its “separate validity” as other. We do not have to wait for a “wrong” interpretation in order to let the whole of sense be announced, as if this whole could be “obtained mediately by inference” (Heidegger 2006: 75). That the otherness pertaining to the unity of sense is laid manifest is an ontological feature of this very overarching unity and not of any determinate human way to approach meaning. Understanding takes place where a unity of meaning asserts itself and discloses “ unsuspected meaning relations” (*ungeahnte Sinnbezüge*) (Gadamer 2004: 298).

There follows from these last considerations that a fundamental futural character attaches to the unity of meaning of a text. On the one hand, the completeness of the total meaning implies a reference to the past, which implicitly orients our present understanding. When we approach a text, we bring with ourselves a context filled with linguistic and historical presuppositions. These presuppositions or “prejudices” enable our access to the text by guiding our understanding of its singular parts. This understanding is a *pre*-understanding that comes before us and that, lacking any explicit inquiry into this dimension, lays “unrecognized” and “unregulated” in our historical consciousness (Gadamer 2004: 300). Gadamer’s aim is to point to this dimension as the aspect of the history of effects operative in our understanding of a text, a work of art, or a historical event. In our exegetical considerations, however, this historical dimension exhibits simultaneously a distance, an otherness. This distance and this otherness, however, which may seem to break the historical continuity that carries and guides our understanding, emerges rather as truly realizing this understanding. The temporal distance, we read, “lets the true meaning of the object emerge fully

[...] [Temporal distance] not only lets local and limited prejudices die away, but allows those that bring about genuine understanding to emerge clearly as such." (Gadamer 2004: 298).

Thus, in preliminary fashion, I would like to put forth the pivotal role of the future in Gadamer's concept of the historical understanding as a plausible working hypothesis. But now, how does the overarching unity of meaning become "other"? How does this transition take place? I will address these questions in the next section by taking up two further phenomena that Gadamer studies in connection with the hermeneutic problem.

4.2. Transformation into Structure and Total Mediation

The reference to the concept of "transformation into structure" (*Verwandlung ins Gebilde*) purports to further the definition of unity of meaning and therefore to offer additional clues about the futural moments in play in the understanding. The notion of the transformation into structure is connected with that of anticipation of completeness by the idea of total mediation.

We have seen above that the overarching unity of meaning is inherently characterized by the assertive moment of an otherness. Let me now quote a passage that has the effect of linking our previous elaborations to what is to follow. In reference to his remarks about "play," Gadamer writes:

[W]hat no longer exists is the world in which we live as our own. Transformation into structure is not simply transposition into another world. Certainly the play takes place in another, closed world. But inasmuch as it is a structure, it is, so to speak, its own measure and measures itself by nothing outside. (Gadamer 2004: 111)

The unity of meaning of a text is to be thought in analogous terms to those describing the totality of a world. As such, the text does not have its measure outside of itself. In other words, the text is not delivered to the arbitrariness of more or less "correct" conclusions. This confirms what has been established above: the unity of meaning comes to be manifest in an otherness, a strangeness, requiring distance, which has its source in the unity of meaning itself.

Gadamer continues:

In being presented in play, what is emerges. It produces and brings to light what is otherwise constantly hidden and withdrawn. (Gadamer 2004: 112)

The autonomy of the overarching unity of meaning, which otherwise remains hidden and withdrawn, emerges in what it is, i.e. as a *reality*. Thus, we observe again that the unity of meaning entails two movements: on the one hand, the unity of meaning is continuously hidden, it is the presupposition that remains implicit in the understanding and that determines the latter as a pre-understanding; on the other hand, the same overarching unity is what comes to be manifest, and this not in an arbitrary way (I understand what I already expected to be the case), but as the actual appeal of *what is* to our understanding. Gadamer describes this double movement in terms of a “transformation into structure.” With this notion, the futural character of the understanding begins to take on a more definite shape. We read further:

“Reality” always stands in a horizon of desired or feared or, at any rate, still undecided future possibilities. Hence it is always the case that mutually exclusive expectations are aroused, not all of which can be fulfilled. The undecidedness of the future permits such a superfluity of expectations that reality necessarily lags behind them. Now if, in a particular case, a context of meaning closes and completes itself in reality, such that no lines of meaning scatter in the void, then this reality is itself like a drama [*Schauspiel*]. (Gadamer 2004: 112).

Having laid out the autonomy of the unity of meaning, and its double movement of withdrawal and coming to appearance, we are now equipped to show the concrete futural horizon of the understanding and then move to the second pole of the *sola scriptura* principle highlighted above.

What we are heading towards is the decoupling of the horizon of the future from its identification with expectation. We hear that reality “always stands in a horizon of desired or feared or, at any rate, still undecided future possibilities.” The undecidedness of the future, however, is not a matter of our expectations but of reality itself. A horizon of the future attaches essentially to reality and reality is the closing or completing of an open context of meaning. There can only be expectation if there is already a horizon of the future as condition of possibility for expectation to take place in it. The futural character of the understanding is therefore not primarily that pertaining to the expectant projections of the subject. To be sure, through the notion of transformation into structure, Gadamer is designating the projecting character of the understanding. This is the futural feature defining the understanding. The notion of “transformation into structure” aims precisely at removing the equivalence between this projective feature and the self-encapsulated activity of a subject.

“Structure” is the element that here designates enduring meaning. The “transformation,” on the other hand, expresses the sense of transitoriness. Yet the transformation is not a change, “even an alteration that is especially far-reaching” (Gadamer 2004: 110). The unity of meaning is a wholly new appearance that from now on raises claim to autonomous truth. So long as the unity of meaning remains hidden, however, no distinction can be made between “structure” (*Gebilde*) and its “imitation” (*Abbild*). The unity of meaning can become manifest as “structure,” as enduring meaning, only in producing a radical gap or distance with its imitations. In this manner, the unity of meaning as structure becomes also experienceable, that is, as otherness. The formation of otherness is linked to the formation of a temporal distance, which Gadamer here expresses in terms of “an insuperable ontological difference” (*ein unaufhebbarer Seinsabstand*) (Gadamer 2004: 114). In its manifestation as otherness, the unity of meaning can raise its demand to be understood in *what it is*. The unity of meaning emerges thus in a total distance from its imitations. This “insuperable ontological distance” is what is described by the notion of “total mediation” (*totale Vermittlung*), namely that “the medium as such is superseded (*[sich selbst] aufhebt*)” (Gadamer 2004: 118). In this way, the unity of meaning is raised to its true being, it completes its transformation into structure, and can thereby assert itself in its “separate validity.” At the same time, the idea of “total mediation” implies the simultaneous attachment of the unity of meaning to its manifold realizations. This is a pivotal aspect that leads us now to the second element exhibited in the *sola scriptura* principle, which will be evidenced in relation to the phenomena of reflection and experience. In so doing, however, I will also point to the change that these notions must undergo. But before moving to the next and final section, let me present a passage illustrating the double sense of “total mediation”:

What we have called a structure is one insofar as it presents itself as a meaningful whole. It does not exist in itself, nor is it encountered in a mediation (*Vermittlung*) accidental to it; rather, it acquires its proper being in being mediated. (Gadamer 2004: 117)

The futural character of understanding lies in total mediation. With reference to the phenomena of “transformation into structure” and of “total mediation,” we point with Gadamer to the *productive* feature of the understanding emerging in the autonomy of the sense, whether of a text

or a work of art. This autonomy establishes a temporal distance with the interpreter. This distance, however, cannot be “reproduced” or travelled back again. Approaching the truth of a text, a work of art, or a historical event is always again a new event that requires to be laid open in its special, yet enduring, singularity. This means that the unity of sense of a text is indeed something completely novel in relation to any conceivable expectation. In this productive characteristic we observe the concrete futural horizon of the understanding. In a footnote, Gadamer remarks in this regard:

It still seems to me a vestige of the false psychologism that stems from the aesthetics of taste and genius if one makes the processes of production and reproduction coincide in the idea. This is to fail to appreciate that the success of a work has the character of an event, which goes beyond the subjectivity both of the creator and of the spectator or listener (Gadamer 2004: 164n27).

We could say with Nietzsche that it is the future that gives the rule to our today (Nietzsche 1980: 443). In the process of “transformation into structure” as “total mediation” achieving “completeness,” the unity of meaning remains a totality without disintegrating in the manifold expectations of any present understanding. What is more, the unity of meaning remains what it is while also raising itself *against* our habitual expectant understanding with its tacit assumptions.

5. The Second Side of the Belonging Relationship and its Futural Character

5.1. The Inclusion of the Understanding in a Totality

Up until now I have highlighted *one* side of the *sola scriptura* principle coinciding with the idea of a distance as source of otherness, but also, for this reason, of truth. Now I will turn to the *other* side of this principle. The completeness of a whole of meaning is achieved in the formation of an otherness. In this it appears the primary character of the future attaching to the understanding. The unity of meaning, we could even say, grants a future to the understanding. The unity of meaning is however not free-floating in a realm of ideas. Then, Gadamer writes:

[N]either is it true that one would have to abstract from the work's relations to the life world in order to grasp the work itself. Rather, it exists within them. (Gadamer 2004: 119)

The productivity of meaning is exhibited in relation to the actual understanding of an interpreter: the unity of meaning asserts itself *for* an interpreter and her understanding. I turn again to a closer reading of Gadamer's investigation in order to clarify this second moment implicit in the *sola scriptura* principle. In this way, I will lead the present survey of futural elements in the process of understanding to a preliminary completion.

5.2. Reflection

In Gadamer's analysis, the concept of reflection plays a pivotal role. This concept is related essentially with that of experience. Reflection implies a relation of self-reference. This self-reference, our self-awareness or self-perception implies however the presence of something that is other than ourselves. The experience of an otherness, thus, has also in itself the potentiality to trigger a movement of self-experience. This would explain Gadamer's formulations to the effect that experience is always already "self-knowledge" (Gadamer 2004: 349) or that understanding is always already "self-understanding" (Gadamer 2004: 251). I will briefly clarify this reflective feature of the understanding with the purpose to determine more precisely the relationship between the one doing the understanding and the subject matter that is to be understood. What we are aiming at is the demonstration that the movement of understanding exhibits a futural characteristic also on the side of the interpreter. This is done by showing that the interpreter herself participates in the productivity emerging from the unity of meaning. As a result, the process of the understanding does no longer appear as the process initiated by a self-enclosed subject.

In his analysis of Hegel's concept of experience, Gadamer writes: "[Experience] is the reversal that consciousness undergoes when it recognizes itself in what is alien and different" (Gadamer 2004: 349). Reflection depends on the nature of genuine experience as having the structure of a "reversal of consciousness" (Gadamer 2004: 349). If this is so, however, then reflection, like experience, cannot be completed. The movement of reflection is not to be accomplished once and for all (*pace* Descartes) because the reflective seeing emerges only when an otherness has been made manifest in experience. The reversal upon oneself attracts into itself, so to speak, the productive side of the thing. Reflection is not an immanent absolute seeing separated from all transcendence, but rather, paraphrasing Gadamer, a "reflecting oneself out" (*herausreflektieren*) the thing itself (Gadamer 2004: 354). The impossibility to

achieve a pure seeing upon oneself bears witness therefore of the belonging of this seeing to the thing and ultimately to the world. Gadamer points to this insight with the claim that experience is “the reversal that consciousness undergoes when it recognizes itself in what is alien and different.” Only when something other than ourselves appears on the scene of the world can we perceive and experience ourselves. The seeing of what is other enables the seeing of oneself. The latter, like the former, is never an absolute seeing. If the otherness asserts itself in the unity of meaning, thereby enabling experience and understanding, then the one understanding can never absolve herself from this overarching unity. This impossibility of a view from nowhere defines reflection therefore as “recognition” (*Wiedererkennung*) (Gadamer 2004: 113) and as return upon what was already implicitly endowed with meaning. There is seeing, even theoretical seeing, only if there is a meaningful totality. The seeing can never fully abandon its inclusion in this totality. In “recognizing,” however, we know “*more* than is already familiar. In recognition what we know emerges, as if illuminated, from all the contingent and variable circumstances that condition it; it is grasped in its essence. It is known as something” (Gadamer 2004: 113). In reflection, the one understanding recognizes her belonging to a totality of meaning, i.e. she recognizes her own situation as “structural,” i.e. as an enduring, productive, and inclusive totality.

5.3. Experience

Following Gadamer, I have shown that the object of the process of understanding is an overarching unity of meaning that asserts itself as otherness and through a distance while firmly encompassing the one engaging in the activity of understanding. I take a further step now in the determination of the role of the interpreter in the process of understanding: is the interpreter simply delivered to the manifestation of otherness? In other words, does the future simply burst into an otherwise harmless activity of understanding? What I am addressing here is the question of receptivity and passivity in the understanding of the interpreter. Does the interpreter participate in the futural dimension opened up by the play of an all encompassing and essentially anonymous sense totality or should we attribute to the understanding activity of the interpreter a further sense of productivity and futurity? In order to approach this final question, I turn to Gadamer’s concept of experience.

I would like to begin by pointing out the possibility to detect in Gadamer’s concept of experience a structure equivalent to Heidegger’s “disturbance of

reference" (*Störung der Verweisung*). Gadamer writes that "this generation [of experience] takes place as false generalizations are continually refuted by experience and what was regarded as typical is shown not to be so" (Gadamer 2004: 347). Gadamer describes this process in terms of "negative experience." The feature of "negativity," however, captures the primary sense of experience. Only when experience is negative we can truly say to have had experience (*Erfahrung machen*) and to have gained thereby some insight (*Einsicht*) about something (Gadamer 2004: 359, 362).

These remarks about the negativity of experience may appear puzzling at first sight. Can we find any productivity in negativity? Our puzzlement only increases if we turn to the testimony that Gadamer invokes and that seems at first glance to support the idea of a mere receptivity and passivity of experience. Gadamer quotes Aeschylus' word "pathei mathos" or "learning through suffering" (Gadamer 2004: 351). He adds that this quotation does not only refer to painful experiences. Aeschylus' injunction rather purports to think "the reason why this is so" (Gadamer 2004: 351), that is, why undergoing suffering is linked with a process of learning and experience. In Gadamer's reading, suffering bears witness of the finitude of our experience. The finitude of human beings, however, coincides with the possibility of their future. As a result, negative experience as negative is at the same time productive experience. Finitude refers to the essential impossibility to identify without any rest our entire existence with our own expectations and plans. To do this is impossible, even in the context of modern natural science, for the reason that human beings are not and cannot be master of their own experience. Experience happens, that is, we gain some insight about a certain unity of meaning. Experience already is traversed by an overarching unity of meaning while also accessing, as experience, its otherness, its truth. Gaining insight, which has to do with reflection, is possible because our experience actively participates in a total meaning that "prevails" (*durchsetzt*) in spite of all our monitoring and expectations (Gadamer 2004: 300). This aspect of active participation in the prevailing productivity of sense indicates the presence of the productive, that is, unsuspected and overpowering character of human existence. What human beings indeed *do* when they *have* experience is to let the unity of sense prevail and be. This letting be is not simply a receptive behavior. "To let something be" means not only that the emergence of something is passively approved, as it were, or suffered. Letting something be demands rather our participation in it.⁽¹²⁾ In

(12). One could compare this meaning with the sense of *Zulassen* in the Grimm's dictionary: "mit der räumlichen zulassung verbindet sich die von sitte, recht oder persönlicher entscheidung abhängende theilnahme an einem vorgang oder einer einrichtung."

explicit acts of understanding, human beings humble themselves in front of the temporalizing of things.⁽¹³⁾ We who engage in understanding let something be when we vacate the place of our own expectations so that something can truly happen. In Gadamer's summative words:

[T]he birth of experience as an event over which no one has control and which is not even determined by the particular weight of this or that observation, but in which everything is co-ordinated in a way that is ultimately incomprehensible (Gadamer 2004: 347).

The capacity to participate in the incomprehensible co-ordination of experience means for us human beings to curtail all expectations and ideological "deformations" (Gadamer 2004: 300) in order to have experience of our own finitude and therefore of reality. Deepening the awareness of our own finitude increases the capacity to experience truth beyond one's own pre-conceptualities. Human beings can then begin to safeguard the "dignity of the 'thing'" (Gadamer 2004: 452) rather than covering it up with their own projections, thereby reducing it to an expectable object. Only when human beings no longer think of themselves as masters of time nor the future (Gadamer 2004: 351) will their *doing*, i.e. their *future* truly begin.

References

- Di Cesare, D. 2013, *Gadamer: A Philosophical Portrait*. English translation by Niall Keane. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Gadamer, H.-G. 1976, "The Philosophical Foundations of the Twentieth Century" (1962). In *Philosophical Hermeneutics*. English transl. and ed. by David E. Linge, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- , 1987, *Lob der Theorie (1983)*. In *Gesammelte Werke 4. Neuere Philosophie 2*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- , 1990, *Wahrheit und Methode (1960)*. In *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik 1*. Tübingen: Mohr Siebeck. English translation revised by J. Weinsheimer and D. J. Marshall. *Truth and Method*. London/New York, Continuum, 2004.

(13). See Gadamer 1993: 138: "ripening, e.g. the growing of a child into an adult, is not a process that one could follow up with by recourse to the means use to measure elapsed time." Measuring expresses a behavior that aims at confirming certain expectations while the phenomenon of ripening appears as imposing or prevailing of the thing itself.

- , 1993, *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz* (1965). In *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik 2*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Giorgio, G. 2006, *Il pensiero di Gianni Vattimo. Lemancipazione dalla metafisica tra dialettica e ermeneutica*. Milano: FrancoAngeli.
- Grimm, J AND W. 1971, *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. Leipzig: S. Hirzel.
- Heidegger, M. 2006, *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen, Max Niemeyer Verlag. English translation by John Macquarrie and Edward Robinson. *Being and Time*. New York, HarpersCollins, 1962.
- Kuhn, T. 1970, *The structure of the scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lindén, J.-I. 1997, *Philosophie der Gewohnheit. Über die störbare Welt der Muster*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber
- , 2011, “Wirkungsmächtige Tradition. Hermeneutische und lebensphilosophische Aspekte.” In *Studia Phaenomenologica XI*.
- Nietzsche, F. 1980, *Menschliches, Allzumenschliches*, ed. Karl Schlechta. München/Wien: Carl Hanser.
- Pippin, R. 2002, “Gadamer’s Hegel.” In *Gadamer’s Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Ed. by Jeff Malpas, Ulrich Arnschwalt, Jens Kertscher. Cambridge: The MIT Press.
- Ricoeur, P. 1969, *Le conflit des interprétations. Essais d’hermeneutique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rorty, R. 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Vattimo, G. 2002, “Gadamer and the Problem of Ontology.” In *Gadamer’s Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Ed. by Jeff Malpas, Ulrich Arnschwalt, Jens Kertscher. Cambridge: The MIT Press.
- , 2005, *Introduzione a Heidegger* (1971). Roma-Bari: Laterza.

ALESSIO ROTUNDO

Loyola University New Orleans; arotundo@loyno.edu.

THE FUTURE OF SECULARISM PAUL KAHN'S POLITICAL THEOLOGY AND ITS POTENTIAL IN REDEFINING THE BOUNDARIES BETWEEN CHURCH AND STATE

Abstract: In this article, I address the problem of secularism as an ideology. I analyze its relationship to the concept of secularization as well as secularism's foundations and influences. I discuss the key points of the most prominent proponents of secularism, J. Rawls and J. Habermas, that rely on the idea, central to most liberal thinkers, that rational discourse is the sole form of discourse that should be used in the public sphere. I will oppose the reasoning for the primacy of rationalism in the public sphere by utilizing P. Kahn's interpretation of Schmitt's sociology of concepts, his particular interpretation of analogical thinking and the primacy of rhetoric in political discourse. My analysis will show that Kahn's contemporary political theology is the key to a successful opposition of the primacy of rationality in politics and opens a gateway to alternative modes of understanding that may be useful in recalibrating the future relationship between Church and State.

Keywords: Habermas, Kahn, Political Theology, Rationalism, Secularism.

The debates over religion's place in the public sphere haven't been quiet since at least the French Revolution and, frankly, a long time before that. But these days we can feel that the wall between Church and State is cracking with vicious intensity. Let us take a moment to look at some of the recent examples. The first one takes us to France where on April 9th 2018, Emmanuel Macron met the French Bishops and stated that „the link between the Church and the

State has been damaged and [...] it is important to repair it.” He also said that “the aim of *laïcité* is definitely not to deny the spiritual aspects of life in favor of temporal aspects, nor is it to wrench from society the sacred aspect which gives so much to our fellow citizens.”⁽¹⁾ These were the words of the leader of a country that historically prides itself on its strict Church and State separation policy. Another significant case was the speech made by the U.S. attorney general Jeff Sessions in June 2018, where he selectively quoted the Bible in an attempt to justify why separating over 2000 children from their parents at the U.S. — Mexico border was the right thing to do.⁽²⁾ This particular speech and the event itself undoubtedly caused a worldwide fury. Meanwhile, President Trump doesn’t hesitate to state that God is on his side during his rallies and takes part in mass blessings and prayers before introducing his alt-right ideas on immigration and reproductive rights to his supporters. We also mustn’t forget the discussions over the place of religious symbols in State institutions, starting with the ban of head scarfs in French schools⁽³⁾ and followed by mandatory crosses by the entrances of public institutions in Bavaria, Germany⁽⁴⁾. These and many other examples help us see that while the secular West willingly embraced the idea that political vocabulary should be dominated by non-religious and rational language, the Western presidents still finish their inauguration oaths with “so help me God.”

Keeping all that was said above in mind, I think it is important to take a look at the boundaries of secularism set by religion’s place in the public sphere. The questions that I want to address are not only whether secularism as an ideology needs redefining, but also, whether secularism actually works as well as liberal democracies tend to think it does? And while these discussions always urge us to rethink and redefine religion and our understanding of it, maybe we also need to rethink politics and whether rational arguments are the actual drives behind political processes or is there something more to it?

I will take on these questions by analyzing the arguments for secularism and rational discourse in the public sphere made by a prominent liberal thinker Jürgen Habermas and his particular mode of rationalism in the form of the translation requirement. After that, I will turn to the chief figure of

(1). Macron’s speech in English and French: <http://www.elysee.fr/declarations/article/transcript-of-the-address-given-by-the-president-of-the-french-republic-before-the-bishops-of-france/>.

(2). More on Jeff Sessions’ selective quotes: <https://www.theguardian.com/us-news/2018/jun/15/bible-jeff-sessions-sarah-sanders-trump-administration>.

(3). Wearing of headscarfs and burkas in public places in France has been forbidden since 2010.

(4). Since May, 2018, a cross must be hung by the entrances of Bavarian public places. The mayor of of the Bavarian towns, Deggendorf, stated that it is a cultural rather than religious phenomenon.

my essay — Paul Kahn and his contemporary political theology, which uses some of the Schmittian methods but also takes matters into a new and, in my opinion, very intuitive and productive direction by trying to explain the true motivations behind political processes. I claim that Paul Kahn's contemporary political theology is the key to a successful opposition to the primacy of rationality in politics and opens a gateway to new modes of understanding that may be useful in rethinking and recalibrating the relationship between Church and State.

In a broader academic context, it is important to mention that debates like this one are not only relevant within the secularism discourse but also in the discussions over Enlightenment-induced rationalism and its effects on the contemporary society and its way of life, both public and private. Most of the supporters of rigid boundaries between Church and State, such as Rawls (1993), Habermas (2008c), Bruce (1996), see Enlightenment as a great achievement that brought undeniable progress. Even though their positions differ to some extent, at the core these thinkers do rely on rationalist reasoning and the primacy of rationalism, while their opponents, Taylor (2007), Kahn (2004), Martin (2017), Calhoun (2011), Ratzinger (2007) question whether scientific reasoning stripped the society of other ways of understanding the world that were just as valuable.

I would like to notice that what I am going to analyze is the Western hemisphere and Christianity, since because of many reasons, the duration of the essay being one of them, I cannot discuss the situation in the Middle East and other important regions and their respective dominant religions. The only thing I can highlight is that the situation in other regions is as complex as the one in the West.

I would also like to briefly discuss the main concepts that I am going to be using — 1) 'the secular', 2) 'secularization' and 3) 'secularism.' I follow Jose Casanova's definitions because I find them to be the clearest and the most useful.

1) According to Casanova, 'the secular' is "a central modern category — theological-philosophical, legal-political and cultural-anthropological – to construct, codify, grasp, and experience a realm of reality differentiated from "the religious"" (Casanova 2011: 54). The concept itself was born within the Christian tradition and finds its roots in the Latin *saeculum* where at first it only meant an indefinite period of time and only later came to denote a whole realm of everything that is not spiritual and sacred but rather temporal, mundane and profane. Casanova also highlights that "the secular has come to

be increasingly perceived as a natural reality devoid of religion, as the natural social and anthropological substratum that remains when religion is lifted or disappears” (*ibid*). In my opinion, this observation is of crucial importance because in spite of all that the concept holds within itself, even the most prominent figures in the debates that I will talk about in the next part, seem to merge ‘the secular’ with ‘the rational’ or ‘the scientific.’

2) The second concept, ‘secularization’, Casanova describes as “an actual or alleged empirical historical patterns of transformation and differentiation of “the religious” (ecclesiastical institutions and churches) and “the secular” (state, economy, science, art, entertainment, health and welfare, etc.) institutional spheres from early–modern to contemporary societies” (*ibid*). Secularization is a separate research field but I would like to mention one important aspect that is relevant to this essay: the ongoing debates between those who support various similar versions of the mainstream secularization thesis (Bruce (1996), Wilson (1966)) and those who do not (Taylor (2007), Martin (2017)). Charles Taylor calls various versions of secularization thesis – subtraction stories. These are the “stories of modernity in general, and secularity in particular, which explain them by human beings having lost, or sloughed off, or liberated themselves from certain earlier, confining horizons, or illusions, or limitations of knowledge. What emerges from this process — modernity or secularity — is to be understood in terms of underlying features of human nature which were there all along, but had been impeded by what is now set aside” (Taylor 2007: 22). Taylor proposes a very elaborate counter–version to the aforementioned definition in his book “The Secular Age” (2007) by explaining the complex history of secularization and how it cannot be explained by perennial features of human life which means that he also stands against the idea that what is secular is somehow fundamentally *natural* and *real*. It is worthy of noticing that the proponents of secularism usually subscribe to a more or less nuanced version of the mainstream secularization thesis.

3) Finally, ‘secularism’, my main concept, is defined by Casanova as “a whole range of modern secular worldviews and ideologies which may be consciously held and explicitly elaborated into [...] normative–ideological state projects” (*ibid*). An example of such state project could be the French *laïcité* and many other versions of secularism that can be found in constitutions of most countries in the Western hemisphere. In my opinion, we should think about secularism as something more than just a part of the liberal agenda since it has become a part of nearly all political ideologies. On the one hand, it has many

features of an independent political ideology since it is a belief system which carries very particular social, economic, cultural and other implications, on the other hand, what it generates is not a positive agenda but rather a background and a foundation on which agendas are developed. So while secularization is a historical process, caused and influenced by many factors and events, in broad strokes, secularism could be understood as a belief that the history of secularization is the history of progress and deserves to be put into law.

1. Secular *versus* religious reasoning

In order to present a well-developed account of secularism, I will turn to Habermas. He dedicated a fair amount of his writings to thoroughly analyze, elaborate and scrutinize the standard liberal secularist views that are insightfully summed up in four points by Calhoun: “1) the classification of religion as essentially a private matter, 2) an “epistemic” approach to religion shaped by the attempt to assess true and false knowledge, 3) the notion that a clear and unbiased distinction is available between the religious and the secular, and 4) the view that religion is in some sense a “survival” from an earlier era – not a field of vital growth within modernity” (Calhoun 2011: 77). In spite of certain nuances on which I will elaborate below, Habermas fits this mold and finds the foundations of political legitimation to be fully rational and secular. Since religious language is neither of these things, what arises is Habermas’ particular version of the translation requirement. The requirement itself can be summed up as the thesis that religious people should *translate* their religious reasoning into rational and secular vocabulary in the public sphere. “Secular reason may not set itself up as the judge concerning truths of faith, even though in the end it can accept as reasonable only what it can translate into its own, in principle universally accessible, discourses” (Habermas 2010: 16). However, even though in his earlier writings Habermas keeps the requirement for the entire public sphere, in his later thought, he splits the public sphere into formal and informal and aims the requirement at the formal public sphere.

As Tsz Wan Hung notes, “The informal public sphere refers, in his system, to civil society’s spontaneously emergent associations, organizations, and movements that “distill and transmit” (Habermas 1996: 367), the reactions of affected citizens to the public” (Tsz Wan Hung 2017: 553). The informal public sphere is where the citizens communicate, form opinions, and make

decisions without any political pressure, educate each other and keep their fingers on the political pulse. The formal public sphere refers to “political institutions, parliaments, cabinets, elected assemblies, and political parties. It is an institutionalized deliberative space that represents a model of liberal democracy that aims to protect individual autonomy” (ibid). Generally speaking, the formal public sphere is where the legal decisions are being made. In an ideal Habermasian world, the formal public sphere should be influenced and shaped by the informal public sphere and public opinion. Yet, we do not live in an ideal Habermasian world but I will elaborate on this later.

When it comes to religious reasoning, in particular, the informal public sphere accepts it as long as it stays within various unions and groups of shared interests and never reaches the formal public sphere, where all the official legislative work takes place. “The “separation of church and state” calls for a filter between these two spheres — a filter through which only “translated”, i.e., secular, contributions may pass from the confused din of voices in the public sphere into the formal agendas of state institutions” (Habermas 2008a: 28). Therefore, the translation of religious ideas and commitments that drive people in the informal sphere is the burning issue when it comes to their full participation in the formal public sphere.

The way Habermas views the translation process, the split of the public sphere and religion’s role in our society, springs from his concept of postsecularism. Habermas describes postsecularism as a particular change in consciousness which he credits to three phenomena: 1) global religion-related conflicts that make people understand that religion is still relevant; 2) religious organizations’ place in the public discourse regarding important controversial topics, such as euthanasia, climate change, etc. and the fact that people who live nearby practice different religions and are forced to become acquainted with different faiths and practices; 3) the refugee migration and “the challenge of a pluralism of ways of life” (Habermas 2008a: 20). One of the most important points that Habermas makes is that while religion did become a more private matter and the Church diminished its scope to mainly pastoral duties, it did not lose its influence in the way that the supporters of the secularization thesis anticipated. Therefore, what makes a society “postsecular” is its task to “adjust itself to the continued existence of religious communities in an increasingly secularized environment” (Habermas 2008a: 19). To put it differently, Habermas categorizes societies as postsecular if they deal with a situation where “religion maintains a public influence and relevance, while the secularist certainty that religion will

disappear worldwide in the course of the modernization is losing ground” (Habermas 2008a: 21).

According to Habermas, post-secular societies should operate in a certain way. He highlights a few important points that are sometimes left overlooked by other secularism theorists. One of them is that, according to Habermas, state neutrality should not be blind, meaning, that religious people should not be met with indifference but rather with openness and certain curiosity. He prioritizes “an inclusive civil society in which equal citizenship and cultural difference complement each other in the right way” (Habermas 2008a, 24). As the central response to this postsecular state, Habermas introduces the concept of complementary learning processes. It is important to know that what Habermas aims for is a mode of communication and cooperation that goes beyond a mere *modus vivendi* because such superficial co-habitation would not make for a sufficient foundation for conscious citizenship and citizen solidarity, both crucial for maintaining a successful democracy. “Because a democratic order cannot simply be imposed on its authors, the constitutional state confronts its citizens with the demanding expectations of an ethics of citizenship that reaches beyond mere obedience to law” (Habermas: 2008a: 27). In a post-secular society both, secular and religious people need to take “each other’s contributions to controversial public debates seriously for cognitive reasons as well, assuming that they share an understanding of the secularization of society as a complementary learning process” (Habermas 2008a: 111). It is important to highlight that every person must recognize the value of the opinion of the other, whether they be secular, or religious or anything in between. In my opinion, this is where Habermas deviates from the secularist mold that I talked about above since he expects secular citizens not to view religion as necessarily innately irrational. He states that “the expectations that the disagreement between faith and knowledge will persist deserves the title ‘reasonable’ only if religious convictions are also accorded an epistemic status as not simply ‘irrational’ from the perspective of secular knowledge. Hence, naturalistic worldviews based upon speculative elaborations of scientific findings that have implications for citizens’ ethical self-understanding by no means enjoy *prima facie* priority over competing worldviews or religious outlooks in the political public sphere” (Habermas 2008b: 112–113). Yet, in my opinion, it is very important to note that while the “scientific findings that have implications for citizens’ ethical self-understanding” may not enjoy a *prima facie* priority over religious outlooks, it is important that the approach to religion, exercised by Habermas, still

remains formed by the attempt to assess true and false knowledge. While secular citizens are supposed to not deny the possibility that some religious statements might be true, their approach to religion still remains within that true/false epistemic framework.⁽⁵⁾

Yet, even if we were to believe that such mutual-learning-oriented shift in consciousness was possible (which is hard to do, especially considering the bursts of islamophobia caused by the refugee crisis, the daily mockery of religion entertained by the mass media, etc.) it is important to note that after all, these mutual learning processes and debates only take place in the informal public sphere and the formal public sphere still remains the domain of reason. “In a constitutional state, all norms that can be legally implemented must be formulated in a language that all the citizens understand. Yet, the state’s neutrality does not preclude the permissibility of religious utterances within the political public sphere as long as the institutionalized decision-making process at the parliamentary, court, governmental and administrative levels remains clearly separated from the informal flows of political communication and opinion formation among the broader public of citizens” (Habermas: 2008a: 28). So while religious citizens are free to use religious language in the informal public sphere, the formal public sphere which produces all the laws, is where the primacy of reason remains steady.

As one continues to unfold Habermas’ reasoning, it may sound peculiar that someone who claims to be completely post-metaphysical, believes in shared universal reason so profoundly. Yet, the reason Habermas defends is not exactly Kantian. Habermas claims that this shared reason is based on “fallible results of institutionalized science and the basic principles of universalistic egalitarianism in law and morality” (Habermas 2010: 16). Since this reason is nonetheless shared, after thorough discussions and deliberations, people are supposed to be able to come to unified conclusions and agree on the right solutions for the problems that they are trying to solve. Because even though this shared reason is in no way metaphysical, it is purely secular, which means that it is somehow fundamental and not, at least in principle, *distorted* by any religious and ideological beliefs. It is supposed to promise us something that is as close to flawless communication as possible and the translation requirement guarantees that our vocabularies are ready for such communication. “The

(5). For example, consider this elaboration Habermas makes: “Secular citizens, in their roles as citizens, may neither deny that religious worldviews are in principle capable of truth nor question the right of their devout fellow-citizens to couch their contributions to public discussion in religious language. A liberal political culture can even expect its secular citizens to take part in the efforts to translate relevant contributions from religious language into a publicly intelligible language.” (Habermas 2008b: 112–113).

democratic procedure owes its legitimizing power to two components: first, the equal political participation of all citizens, which ensures that the addressees of the laws can also understand themselves to be the authors of these laws; and, second, the epistemic dimension of a deliberation that grounds the presumption of rationally acceptable outcomes” (Habermas 2008: 121). The main presupposition here is that the right decision exists even before people start discussing the issue. Communication does not have to help us come to a conclusion, rather it has to help us discover it. And that part is confusing to anyone who is a proponent of hermeneutics and/or creativity.

Of course, Habermas’ critics find many things that are wrong with the translation requirement. First of all, we have the argument, presented by Charles Taylor⁽⁶⁾. He states that it requires people to somehow tear themselves into two parts — religious and secular or purely scientific, which is not possible because religion is something that forms the very foundations of someone’s life. He also notes, that translation requirement is a product of Enlightenment glorification and depends on a particular way of seeing the Weberian disenchantment (in its most superficial interpretation) as a mostly good development. And while Habermas criticizes the standard Enlightenment–induced secularism, he remains within that same framework based on the primacy of reason.

I think the problems with the translation requirement are reflected in an interesting example that Habermas presents in his essay “An awareness of what is missing”:

On April 9, 1991, a memorial service for Max Frisch was held in St Peter’s Church in Zurich. It began with Karin Pilliod, Frisch’s partner, reading out a brief declaration written by the deceased. It stated, among other things: “We let our nearest speak, and without an ‘amen.’ I am grateful to the ministers of St. Peter’s in Zurich... for their permission to place the coffin in the church during our memorial service. The ashes will be strewn somewhere.” Two friends spoke. No priest, no blessing. The mourners were made up of intellectuals, most of whom had little time for church and religion. [...] Clearly, Max Frisch, an agnostic who rejected any profession of Faith, had sensed the awkwardness of non–religious burial practices and, by his choice of place, publicly declared that the enlightened modern age has failed to find a suitable replacement for a religious way of coping with the final rite of passage which brings life to a close. (Habermas 2010: 15)

(6). Charles Taylor presents this argument in various essays. See (Taylor 2011).

Habermas interprets this event as melancholy over something that has been lost forever. According to him, “the philosophically enlightened self–understanding of modernity stands in a peculiar dialectical relationship to the theological self–understanding of the major world religions, which intrude into this modernity as the most awkward element from its past” (Habermas 2010: 16). This particular awkwardness only exists for those who accept the mainstream secularization thesis and, as I mentioned before, most of the proponents of secularism use it as a foundation for their reasoning. Opposing secularism as an ideology always involves rethinking the secularization thesis and acknowledging the complexity of the secularization process that is why it is hard to talk about one, without touching on the other. Yet, it is important to note, that religion being a relic from the past is a recurring thought both in standard secularism and Habermasian postsecularism.

Habermas continues seeing religion as something that is in decline and transforming (narrowing its scope) because of the inevitable secularization process, yet he also wants to savor its benefits by translating religious truths into a rational vocabulary. The problem is that it turns religion into form without content. While the Christian culture is rich and managed to shape the entire Western culture as we know it, there is more to Christianity than cultural treasures and ethics. And that is where the translation requirement starts to seem like an impossible task. How can one possibly translate resurrection? Virgin birth? Miracles? If one strips religion of its specifically religious content, all that is left are blind movements through the motions. And the foundations on which religion stands are subtler than that. For Habermas that would be a fair price to pay for living in a working democracy, but are all citizens willing to pay such price?

I urge you to keep the question of the foundations of religion in mind as we move on to the next question: the question of the foundations of the state, political decisions, and the law itself. I think that the chief author I want to discuss in this article, Paul Kahn, and his novel interpretation of Schmitt’s political theology, which develops into an original account of political process and politics itself, can take secularism debates one step further.

2. Political theology revisited

Kahn’s critique of the primacy of rationalism in politics is a part of his attempt to interpret and also modernize Schmitt’s political theology

project. Therefore, it is critical that we have Schmitt's canonical thesis at hand.

All significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts not only because of their historical development – in which they were transferred from theology to the theory of the state, whereby, for example, the omnipotent god became the omnipotent lawgiver – but also because of their systematic structure, the recognition of which is necessary for a sociological consideration of these concepts. (Schmitt 1985: 36)

A most likely unintentional yet useful example of what Schmitt is talking about, is presented by an influential sociologist of religion, David Martin. He notes that “ideas like liberty, equality and fraternity are secular translations of biblical texts, such as our oneness (irrespective of all adventitious characteristic) in Christ, the unity of humanity ‘under God’, and the way in which every human being is a king and a priest ‘unto God’” (Martin 2017: 75). It is crucial to note that the translation that Martin is talking about is not the same translation that Habermas is suggesting. In Martin's case, and, of course, in Schmitt's thought, the process should be understood rather as a particular transformation of the concept where the original meaning always remains within the newly developed concept and affects the way it is being used. Another way to say it is that for Martin (as well as Schmitt and Kahn) theology is still present even in allegedly most secular concepts. Habermas argues exactly the opposite — according to him, translation is possible because there is a rational kernel already present in theology in so far as it is the work of humans who share the same rationality with their secular counterparts.

The theological remnants and their implications are one of the crucial facets of Kahn's theory that he builds using Schmitt's method — sociology of concepts. To set it shortly, sociology of concepts, as sociology of legal concepts, is an alternative to regular legal sociology. Note that Kahn considers sociology of concepts to be ontologically neutral. According to Kahn, “sociology of concepts remains central to the political theological enterprise even as modern political imagination has broken decisively with the metaphysics of our era. [...] [because — V.B.] the conditions of postmodern inquiry have become so diverse as to overwhelm Schmitt's substantive claims” (Kahn 2011: 91). Ergo, while Kahn may not subscribe to Schmitt's metaphysical claims, according to which there is a certain connection between the theological model of a

particular era and its political order⁽⁷⁾, he keeps the method and puts it to work.

Sociology of legal concepts is aimed against legal sociology that, being an empirical science, firstly tries to reveal the relationship between legal concepts and other social forms. For example, legal concepts may be determined by certain interests of particular groups, material resource distribution, etc. The key claim of legal sociology is that the social roles of individuals (as Christians, bureaucrats, etc.) determine our ideas. It is a one-way causal relationship and it is determined based on the rational scientific thinking causal model ‘x determines y.’ For example, if I am a farmer, I will vote for a party that promises to subsidize farmers, etc.

Neither Schmitt, nor Kahn are convinced by this model. Schmitt calls the theoretical unity that is created by this one-way causality, a caricature and Kahn, more gently — reductionism. Such sociological speculations make it very easy to exclude certain social groups from the general public discourse. All we need to do is select a particular social group and claim that it operates and thinks the way it does because of a certain interest, and then try to neutralize that group in order to achieve universal justice. For instance, we can pick Christians and their agenda to ban euthanasia, then forbid them to base their statements on euthanasia on the Bible and claim they can only continue lobbying for that agenda if they find a universally acceptable way of reasoning which undermines the very reason why they started.

The reduction lies in the fact that this way of thinking allows us to find one single cause for every outcome. Charles Taylor addressed this issue while describing the thinking of the proponents of secularization thesis, stating that “they take some feature of modernization, like, urbanization, or industrialization, or the development of class society, or the rise of science–technology, and see them as working steadily to undermine and sideline religious faith; whereas <...> the actual movement is not at all linear in many cases” (Taylor 2007: 432). Taylor, like Martin and others who oppose both mainstream secularization thesis and secularism as well, identifies this kind of one-sided causality as an issue while, as I mentioned before, many proponents of secularism take it for granted.

Sociology of concepts works differently. It “rejects the principle of causality as the form of explanation” (Kahn 2011: 92). The goal of this is to admit the freedom of an act and the freedom of thought, meaning that a person cannot be reduced to one particular role. Such thinking is exactly what makes the

(7). See Schmitt (1986).

proponents of secularism ask the citizens to strip away their religious views and pick another role — the one of a rational citizen — to act by. This is not only not satisfying but also counter-intuitive because, as Taylor notes, “we don’t just decide once and for all when we enter sociology class to leave our “values” at the door. They don’t just enter as conscious premises which we can discount. They continue to shape our thought at a much deeper level, and it is only a continuing open exchange with those of different standpoints which will help us to correct some of the distortions they engender” (Taylor 2007: 428). The same is true for our actions and beliefs in the public sphere as a whole.

Yet, if we refuse this particular reductionism and its causal explanations, what are we left with? What is left, is something that Kahn calls a world of meanings. It may sound like a mental construct or a linguistic game but what Kahn means is the actual world within which we act creatively and spontaneously every day. Even though Kahn does not consider himself a communitarian *per se*, the world of meaning is a very communitarian concept. I am born within a certain community, it shapes me and I shape it in return. “It is a world I can understand because it is already mine.” (Kahn 2011: 109) The concept of a world of meanings should encourage us to start understanding concepts as being born out of a way of life.

What this means is that we do not utter concepts and create the world around us according to them, we already find their meanings in the world around us. Kahn highlights that “practice is never just an application of a norm: it’s a way of communicating. Practices only become possible within a community that ‘knows’ what they mean. The relationship of practice and idea is better understood on the model of discourse — each side is communicating meanings. A legal decision is a practice in just this sense, it is not just a mechanical application of an abstract rule but a judgment — that is, a statement — of what the law is.” (Kahn 2011: 99) Just like we make up a language because we need to communicate, we also create a legal system because we need to co-exist in a certain community. We take part in this process, it is not something that is given, it is a continual process and it is creative. What is now a norm, was once a possibility, a decision among other decisions. When we subscribe to this worldview, we exchange a one-way causal relationship to a reciprocal relationship. In that way we can begin seeing that political practices are never really the outcome of a single course of reasoning, or, as Kahn puts it: “it is not the end of discourse, it’s a form of discourse” (Kahn 2011: 99).

This is where Kahn parts ways with liberal secular theorists completely. Secular theorists need a political decision to be the last step of a flawless communication process. For example, take Habermas' case, where in secular rational discussion individuals don't have to come up with a creative decision but rather discover that one decision was already right to begin with. It was there before we even started talking. I would suggest that in this case the main difference between Habermas and Kahn is between perfect communication and productive communication and those are very different things.

Yet, if we are to accept the dichotomy between perfect and productive communication, we are unavoidably confronted by another question: if there is no universal rationality, how can productive communication occur in this world of meanings at all? Kahn's answer is analogical thinking. Generally, it is a method of understanding certain concepts through the analogy with other concepts. Analogical thinking is the antidote to Rawls' and Habermas' idea that in order to understand each other, citizens have to use one particular secular vocabulary. That is because they follow this understanding of an abstract individual behind the Rawlsian veil of ignorance – an individual without any roots, without any story. Meanwhile Kahn's individual is always already rooted in a particular narrative. This idea closely resembles the thought of Heidegger or Gadamer.

Analogical thinking lets us show that even the concepts based on directly unavailable experiences can be understood and find their place in the public discourse. Definitely, religious experiences can hardly be proven and from an empiricist's standpoint, they are often absolutely paradoxical (religious communities embrace paradoxes since they're inscribed in the very nature of faith). However, they can be explained to irreligious people based on the experiences they have themselves. For example, if one wants to explain their faith in God, they can appeal to somebody's understanding about the existence of something bigger than themselves. That kind of understanding is available to anyone who is a part of a family or other type of community. To put it simply, and Kahn does not avoid highlighting this, the concept of something bigger than ourselves is perfectly understandable to anyone who loves somebody. It is an intuitive approach because we also constantly explain our secular experiences through analogy as well. Not everyone can recognize what it means to be married, have multiple kids or live with a terminal illness but we do empathize with such experiences and design our political actions accordingly.

3. The arena of rhetoric and sacrifice

I think it is worthy of attention that while in the secularism discourse there are plenty of debates on the nature of religion (its inner rationality and whether it can be considered rational at all, its authoritativeness, etc.), the topic of the nature of politics is often overlooked or taken for granted. While many political theorists discuss the nature of 'the political', Kahn brings us closer to politics as such. Because frankly, politics is often exactly what gets in the way of a well-built political theory since politics is never consistent and always ever-changing. In no way is this a new idea when Aristotle himself thought that political science was an impossible subject because of the lack of a stable object.

To cross the bridge between political theory and actual politics, Kahn takes up the too often overlooked topic of rhetoric. Even though he uses rhetoric speech as an antidote to rational reasoning, it does not mean that he considers rhetoric to be somehow innately irrational. What matters here is that rhetoric brings a lot more factors to the table. The speaker always has at least a theoretical chance to say something new and creative or to put things that are already known in a different order. Even the speech act itself becomes relevant. Furthermore, rhetorical speech has no need to exclude belief, emotion or personal experience. Rhetoric allows us to expand the social imaginary that we act within. If we admit that this mode of communication is what we are working with in the political domain, it allows us to be politically productive. We no longer need to strive for rational reasoning that is devoid of anything deeply personal, therefore we can concentrate on the action which in politics, often unlike in philosophy, is the goal.

Even when we turn to the fundamental meaning of the state, we also find a rhetorical element. Rhetorical speech helps us understand our citizenship. It allows us to see the state as a moving organism, not a static construct governed by blind law. After all, while in the age of monarchy, the state was embodied in the body of a monarch, now it is embodied in the body of the public sovereign and that is each and every citizen. In order to do their part, the citizen has to be aware of what citizenship implies: being a part of a bigger whole, a part of a community bound together by law that can describe itself as "We the People". Could rational thinking ever be enough to maintain a public sovereign and create such solidarity?

These questions bring us back to Habermas and the way he addresses the question of solidarity in *An Awareness of what is missing*. He expresses his

belief that religious people and religious communities had something very important to offer here. He admits that if one considers citizens' relationship to the State to be a purely rational one, solidarity becomes an issue. "This [...] strict rational morality explains why enlightened reason unavoidably loses its grip on the images preserved by religion, of the moral whole — The Kingdom of God on earth, as collectively binding ideals. At the same time practical reasons fails to fulfill its own vocation when it no longer has sufficient strength to awake, in the minds of secular objects, an awareness of the violations of solidarity throughout the world, an awareness of what is missing, of what cries out to heaven." (Habermas 2010: 19) So, we can see here that Habermas is fully aware that translation strips something away from religious content, something that is necessary to bind people together.

I agree with Kahn who claims that in politics reason is subordinated to the metaphysics of will. It produces "the political rhetoric of sacrifice: the call to individual citizen to realize his or her deepest meaning in the giving over of the embodied self wholly to the maintenance of the sacred meaning of the state" (Kahn 2004: 163). Kahn talks about sacrifice a lot and for a very important reason. State's demand of sacrifice in the event of war is a true issue for liberal ideology (that is the birthmother of secularism), since there isn't anything liberal about killing or being killed. Kahn states that "the modern state has been this curious combination of well-being and sacrifice" (Kahn 2013: 205). The two concepts are often considered to be dichotomous, yet they co-exist in every state. While the law is designed to protect and nourish the citizens' lives it is also designed to require them to put those lives at risk in order to protect the integrity of the State.

Sacrifice and love that spring out of each other, are the foundations of Christian faith. That sacrifice of Jesus Christ has been bringing people together for millenniums. Suffering for others is a deeply Christian virtue. That is why when it comes to solidarity and community religious people may have a deeper and more organic understanding of it than the secular ones. While reason and law may produce obedience and order, solidarity and the will to put someone's interests before our own, produces a people. Patriotism is not rational, especially in the current political climate, where we are often patriotic not because of our country's victories but rather in spite of its losses. „Political rhetoric does not call the individual to sacrifice for the rule of a universal ideal of justice, or for satisfaction of the interest of any particular citizen or group of citizens. It is a call to be as a part of the trans-temporal unity of the state that is the popular sovereign." (Kahn 2004: 164)

So as we can see, when it comes to politics and the survival of the state, rational reasoning does not have the final word. There are many different factors to consider and their importance, even though often overlooked or taken for granted, must be brought back into the secularism discourse. Not only to bring the academy closer to “the real world” but also to broaden our understanding of the complex nature of the relationship between Church and State.

4. *Dura lex sed lex*

If we choose to subscribe to Kahn’s views and consider ourselves as agents, creatively acting in a common world of meanings and being able to explain all of our experiences to each other, we can see a whole new idea of solidarity where nobody needs to translate their beliefs in order to be understood. And as we put the primacy rhetoric and sacrifice into the picture, we can also see the inner irrationality of the state, which makes the requirement for the primacy of reason obsolete. These ideas open a gateway to new modes of understanding that may be useful in recalibrating the future relationship between Church and State and also ask the question, how cracked the wall between the two truly is?

I would like to conclude this article with a comment on something very recent and sensitive, yet relevant to the ideas that I considered above. Recently we all had a unique opportunity to witness the long–forgotten sides of politics during the COVID–19 pandemic. Some actions of the governments seemed rational, others, less so. But we were able to see a lot of rhetoric, a lot of analogical discourse (brought on by unprecedented situations) and the way the state of exception turned almost everything in the public sphere into a profoundly political matter. It was the closest the young generations (who have never seen war) ever got to grasping the true power of the state. In the face of this immense tragedy, we also got to see a dreadful face of sacrifice when governments had to choose who should be saved and whose lives should be left to chance because of the lack of resources. This pandemic will definitely affect our understanding of politics even in the academic discourse (which can already be seen in articles by Agamben, Žižek and others) yet the way it will develop is yet unknown.

References

- Bruce, S., 1996, *Religion in The Modern World: From Cathedrals to Cults*, New York, Oxford University Press.
- Calhoun, C., 2011, “Secularism, Citizenship, and the Public Sphere”, in Calhoun, C., Juergensmeyer, M., VanAntwerpen, J. (eds.), *Rethinking Secularism*, New York, Oxford University Press, pp. 75–91.
- Casanova J., 2011, “The Secular, Secularizations, Secularisms”, in Calhoun, C., Juergensmeyer, M., VanAntwerpen, J. (eds.), *Rethinking Secularism*, New York, Oxford University Press, pp. 54–74. Habermas, J., 2010, “An awareness of What is Missing”, in *An Awareness of What is Missing*, English translation by C. Cronin. Cambridge, Polity Press, pp. 15–24.
- Habermas, J., 1992, *Faktizität und Geltung*, English translation by W. Rehg, *Between Facts and Norms*, Cambridge, The MIT Press, 1996.
- Habermas, J., 2008a, “Notes on Post–Secular Society”, *New Perspectives Quarterly*, 25, pp. 17–29.
- Habermas, J., 2008b, “Prepolitical Foundations of the Constitutional State?”, in *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, Cambridge, Polity Press, pp. 114–147; English translation by C. Cronin.
- Habermas, J., 2006, “Religion in the Public Sphere”, *European Journal of Philosophy*, 14, no. 1, pp. 1–25.
- Habermas, J., 2008c, “Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the ‘Public Use of Reason’ by Religious and Secular Citizens”, in *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, Cambridge, Polity Press, pp. 114–147; English translation by C. Cronin.
- Habermas, J., Ratzinger, J., 2007, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, San Francisco, Ignatius Press.
- Kahn, P. 2013, “Imagining Warfare”, *The European Journal of International Law*, 24, no. 1, pp. 199–226.
- Kahn, P., 2011, *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*, New York, Columbia University Press.
- Kahn, P., 2004, *Putting Liberalism in its Place*. Princeton, Princeton University Press.
- Martin, D., 2017, *On Secularization. Towards a revised General Theory*, Aldershot, Ashgate Publishing Limited.
- Rawls, J., 1993, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.

- Schmitt, C., 1922, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty Politische Theologie: Vier Kapitel Zur Lehre Von der Souveränität*, English translation by G. Schwab, Cambridge, The MIT Press, 1985.
- Taylor, C., 2007, *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press.
- Tsz Wan Hung, A., 2017, “Habermas and Taylor on Religious Reasoning in a Liberal Democracy”, *The European Legacy*, 22, no. 5, pp. 549–565.
- Wilson, B., 1966, *Religion in Secular Society*, New York, Oxford University Press.

VAIDA BARANOV

Vilnius University; vaida.baranove@gmail.com.

BIOGRAPHIES

Vaida Baranovė is a PhD candidate at Vilnius University. Her primary academic interests are philosophy of religion and political philosophy in general and in particular — secularism and the thought of Charles Taylor and Paul Kahn. The topic of her upcoming dissertation is “The boundaries of secularism: Charles Taylor and Paul Kahn.”

Alessandro De Cesaris is post–doc research fellow at the University of Turin, where he got his PhD with a dissertation of Hegel’s ontology of singularity. He is also Research Assistant at the Department “Digital Humanism” of the Collège des Bernardins (Paris), where he is part of an international research group on the relationship between Theology and Technology. His research interests focus on classical ontology (in particular ancient metaphysics and classic German philosophy), philosophy of technology and media theory. His current research project investigates digital media and their impact on modern culture, with particular reference to the notion of “hypermodernity”.

Daina Habdankaitė is a philosophy translator, a PhD student in Vilnius and Turin universities, and a Junior Researcher at Vilnius University. Her thesis topic is “Ontologies of the Future in Contemporary Philosophy: Stiegler and Meillassoux”. Her research interests are French postmodernism, speculative realism, and new materialisms.

Nicolai Krejberg Knudsen is an Associate Member of the Faculty of Philosophy and a Carlsberg Visiting Fellow at the University of Oxford. His work focuses mainly on foundational issues in phenomenology, social ontology and ethics. He has previously published in journals like *European Journal of Philosophy*, *Research in Phenomenology*, *Journal of the British Society for Phenomenology*, and *Human Studies*.

Stefano Moiola is an independent researcher in Philosophy. He holds an M.A. in Continental Philosophy from the University of Warwick, where he graduated with a thesis on what he defined as *Experimental Metaphysics*, namely a system of thought that, drawing from Henri Bergson's and Gilles Deleuze's philosophy, allows for the articulation of a new conceptual framework wherein empiricism and speculation find a new productive synthesis. He is also interested in philosophy of technology, the issue of nihilism in contemporary culture, and in the theme of philosophy as an art of living. He was awarded a scholarship by The New Centre for Research and Practice, where he is currently working on the project "ontology and phenomenology of thinking" under the supervision of Reza Negarestani.

Chiara Montalti holds a Bachelor's Degree in Philosophy (Thesis in Moral Philosophy) and a Master's Degree in Philosophical Sciences (Thesis in Anthropology of the Body and Disease) from Bologna University. Currently, she is a PhD Student in the Joint Florence–Pisa Universities Doctoral School in Philosophy. In her research she critically assesses the encounter between the figure of the cyborg and disability. In particular, her attempt is to craft convergences between Donna J. Haraway's *Cyborg Manifesto*, Disability Studies, and feminist posthumanist theory which respect the political and critical premises of every area — with the contribution of science–fiction worlds as well.

Joaquin Mutchinick has studied at the at the University of Naples "Federico II". His main research areas are moral philosophy and philosophy of technology. He published articles on Nietzsche, Plotinus and biotechnology. He is a member of the Laboratory for Philosophy of Technology *Mechane* and is currently the editor-in-chief of *Mechane*, International Journal of Philosophy and Anthropology of Technology.

Roberto Paura is co-founder and president of the Italian Institute for the

Future, a non-profit think-tank on futures studies (institutional member of the World Futures Studies Federation), where he is editor in chief of the journal *Futuri*. Previously, he worked in the field of science communication and science journalism, as a consultant for the Fondazione IDIS-Città della Scienza and a scholarship holder of the National Institute of Nuclear Physics. He is deputy editor of the journal of cultural studies *Quaderni d'Altri Tempi* and editor for several cultural Italian magazines. His latest book is *Il cielo sopra il porto. Introduzione alla speculative fiction* (2019). PhD in Physics (science communication), MA in International Relations.

Denis Petrina is a PhD student at the Department of Contemporary Philosophy (Lithuanian Culture Research Institute), writing a dissertation on philosophical interpretations of affect and its political implications. His research mainly focuses on biopolitics, theories of subjectivity & sexuality, and media studies.

Alessio Rotundo is currently an independent scholar. He recently received the PhD in philosophy from Duquesne University in Pittsburgh. He received his bachelor's degree in philosophy from the University of Turin in Italy and his master's degree from the University of Heidelberg in Germany. He works primarily in the areas of contemporary phenomenology, continental philosophy, and philosophical hermeneutics.

Daniela Raimondo graduated in Philosophy at University of Turin in 2012, with a Bachelor thesis "The narration of evil and literature in the Luigi Parryson's *Ontology of Freedom*", relator prof. Ugo Maria Ugazio. Upon working for several years in the book/publishing field, she emigrated in Canada in 2014 for personal reason. She presently researches her Liberal Studies Graduate thesis at Simon Fraser University, Vancouver, focusing upon the impact of childhood along the construction of the Self. Besides the Hermeneutics use of the intersected philosophy and literature for comprehension of everyday life, other areas of her interests are the relations between humanistic, religious and scientific approaches, the multiculturalism and the Philosophy for children.

Kristupas Sabolius is a full-time professor of philosophy at the Institute of Philosophy of Vilnius University (Lithuania) and a research affiliate at MIT Climate Visions. His recent publications include *Swamps and the New Imagination. On the Future of Cohabitation in Art, Architecture, and Philosophy*

(2020, Urbonas, N., Urbonas, G., Sabolius, K. (eds.), Cambridge, MA: MIT Press; Berlin: Sternberg Press, forthcoming) *Matter and Imagination. Hybrid Creativity between Science and Art* (2018, Vilnius University Press, ed.), *Proteus and the Radical Imaginary* (2015, Bunkier Sztuki, in Polish and English) *The Imaginary* (2013, Vilnius University Press, in Lithuanian), and *Furious Sleep. Imagination and Phenomenology* (2012, Vilnius University Press, in Lithuanian) as well as numerous publications signaling the contradictory function of imagination at the intersection between western and indigenous thought.

Ignas Šatkauskas is a Ph. D. Student at the Department of Continental Philosophy and Religious Studies of Vilnius University. In the last 5 years, his research interests have been focused on the study of attention and particularly on the phenomenological notions of attention. Another important field of interest, since 2017 is the study of indigenous peoples' cultures, worldviews, particularly of anthropology of amerindian perspectivism and its philosophical appropriation and discussion with contemporary philosophies.

Davide Sisto is Research Fellow in Theoretical Philosophy at the University of Turin. He has obtained a Qualification as Associate Professor in Theoretical Philosophy and now he is Adjunct Professor in Philosophical Anthropology at the University of Turin. Since 2014 he is also Adjunct Professor at the Master course on "Death Studies & the End of Life" at the University of Padua. His research focuses on Death Studies, particularly on the relationship between death and medicine (with specific interest for the concept of natural death) and on digital death. Amongst his several books: *Online Afterlives. Immortality, Memory, and Grief in Digital Culture* (MIT Press 2020), *Remember me. Memory and Forgetting in the Digital Age* (Polity Press 2021).

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Abbonamento 2020: euro 22,50

Fascicolo singolo: euro 15,00

Tipo di abbonamento: Privati Enti

Per una spesa totale di

Vogliate cortesemente inviare i volumi al seguente indirizzo:

.....
Nome e Cognome

.....
Indirizzo

.....
Telefono

.....
CAP

.....
Città

.....
Provincia

.....
Partita IVA o codice fiscale (solo se si necessita di fattura)

.....
Data e firma

Per ordini:

Adiuvare S.r.l., via Colle Fiorito, 2 (Interno 6) - 00045 Genzano di Roma

P. IVA 15662501004, info@adiuvaresrl.it

Pagamento: bonifico su IBAN IT 57 B 07092 38900 000001004504

Decorso il termine dalla data di sottoscrizione della presente proposta d'ordine senza che il cliente abbia comunicato, mediante raccomandata A/R, telefax o telegramma (confermati con raccomandata A/R entro le successive 48 ore) inviata ad Aracne editrice, sede di Roma, la propria volontà di revoca, la proposta si intenderà impegnativa e vincolante per il cliente medesimo.

Si informa che i dati personali saranno utilizzati per finalità di carattere pubblicitario, anche di tipo elettronico, e trattati in rispetto del Codice in materia, garantendone la sicurezza e la riservatezza. Il trattamento dei dati viene svolto da responsabili e incaricati il cui elenco può essere richiesto rivolgendosi direttamente alla società titolare (Aracne editrice S.r.l.) al numero 06 93781065. In qualunque momento è possibile fare richiesta scritta a detta società per esercitare i diritti di cui all'art. 7 del d. lgs. n. 196/2003 (accesso, correzione, cancellazione, opposizione al trattamento, ecc.).

Autorizzo al trattamento dei dati personali. (Firma)

Non desidero ricevere ulteriori informazioni editoriali. (Firma)

N.B.: L'invio del volume avverrà solamente a pagamento effettuato.

Finito di stampare nel mese di maggio del 2021
dalla tipografia «System Graphic S.r.l.»
via di Torre Sant'Anastasia, 61 – 00134 Roma