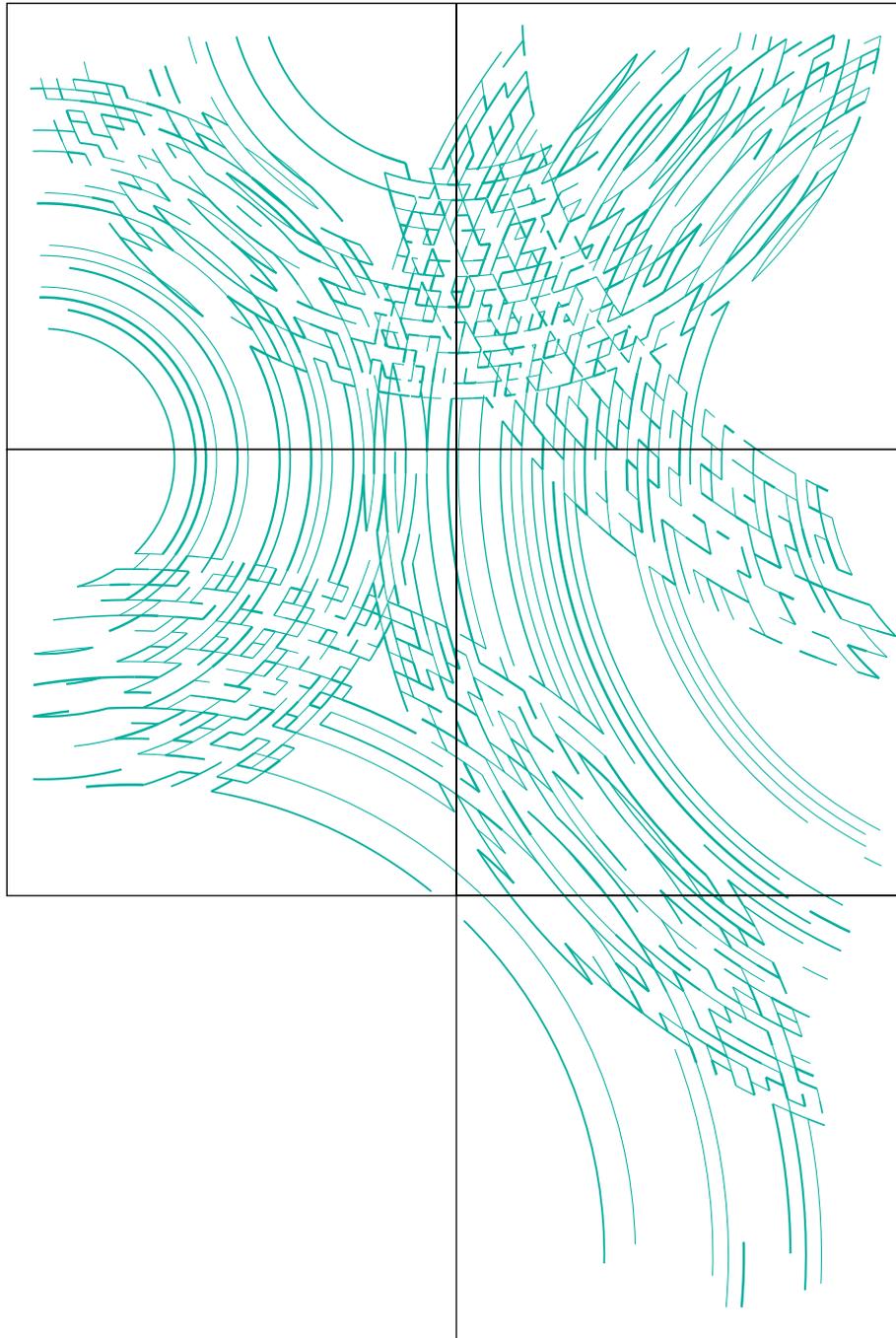


Philosophy

KITCHEN

ANNO 2, N. 2 – 2015
ISSN: 2385 – 1945



Cartografie dell'attualità
Per una critica della ragion spaziale

Philosophy

KITCHEN

ANNO 2, N. 2 – 2015
ISSN: 2385 – 1945

Marzo 2015

Philosophy Kitchen — Rivista di filosofia contemporanea

è una rivista scientifica semestrale soggetta agli standard internazionali di peer review

Università degli Studi di Torino

Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino

tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498

redazione@philosophykitchen.com

ISSN: 2385-1945

www.philosophykitchen.com

Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore

Alberto Giustiniano — Caporedattore

Mauro Balestreri

Veronica Cavedagna

Carlo Molinar Min

Giulio Piatti

Claudio Tarditi

Nicolò Triacca

Traduzioni

Andrea Chiarenza

Collaboratori

Roberta De Nardi

Luca Pagano

Lucia Pepe

Danilo Zagaria

Progetto grafico

Gabriele Fumero

Comitato Scientifico

Barry Smith (University at Buffalo)

Gert-Jan van der Heiden (Radboud Universiteit)

Pierre Montebello (Université de Toulouse II - Le Mirail)

Luciano Boi (EHESS -École des hautes études en sciences sociales)

Achille Varzi (Columbia University)

Cary Wolfe (Ryce University)

Maurizio Ferraris (Università degli Studi di Torino)

Gianluca Cuzzo (Università degli Studi di Torino)

Rocco Ronchi (Università degli Studi dell'Aquila)

Michele Cometa (Università degli Studi di Palermo)

Massimo Ferrari (Università degli Studi di Torino)

Raimondo Cubeddu (Università di Pisa)

Cartografie dell'attualità

Per una critica della ragion spaziale

A cura di Carlo Galli

<p>EDITORIALE</p> <p>The rise and fall of modern political space Carlo Galli 11–21</p>	<p>QUADRANTE 1</p> <p>Sinestesie come critica della ragion spaziale Marcello Tanca 25–41</p> <p>Spazio, luogo, mappe con una postilla) Piero Falchetta 43–54</p>				
<p>QUADRANTE 2</p> <table border="0"><tr><td data-bbox="199 996 454 1332"><p>Immagini del mondo e strategie politiche. Lo spazio tra Foucault e Marx Luigi Giroldo 57–72</p></td><td data-bbox="494 996 774 1332"><p>Pensare la differenza dalla storia allo spazio. Adorno incontra Deleuze. Gianpaolo Cherchi 73–84</p></td></tr></table>	<p>Immagini del mondo e strategie politiche. Lo spazio tra Foucault e Marx Luigi Giroldo 57–72</p>	<p>Pensare la differenza dalla storia allo spazio. Adorno incontra Deleuze. Gianpaolo Cherchi 73–84</p>	<p>QUADRANTE 3</p> <table border="0"><tr><td data-bbox="829 974 1101 1265"><p>L'evoluzione dell'infosfera come emergenza di un terzo connettoma Luca Mori 87–105</p></td><td data-bbox="1141 974 1396 1355"><p>Heidegger ai margini. Antropologia e trasgressione dello spazio urbano: un caso studio Giacomo Pozzi 107–121</p></td></tr></table>	<p>L'evoluzione dell'infosfera come emergenza di un terzo connettoma Luca Mori 87–105</p>	<p>Heidegger ai margini. Antropologia e trasgressione dello spazio urbano: un caso studio Giacomo Pozzi 107–121</p>
<p>Immagini del mondo e strategie politiche. Lo spazio tra Foucault e Marx Luigi Giroldo 57–72</p>	<p>Pensare la differenza dalla storia allo spazio. Adorno incontra Deleuze. Gianpaolo Cherchi 73–84</p>				
<p>L'evoluzione dell'infosfera come emergenza di un terzo connettoma Luca Mori 87–105</p>	<p>Heidegger ai margini. Antropologia e trasgressione dello spazio urbano: un caso studio Giacomo Pozzi 107–121</p>				
	<p>TRADUZIONI</p> <p>Monologo sulle poetiche dello spazio Peter Sloterdijk 125–142</p> <p>Sfere e reti: due modi per interpretare la globalizzazione Bruno Latour 143–153</p>				

EDITORIALE

**The rise and fall
of modern
political space**

Carlo Galli

11–21

The rise and fall of modern political space*

— Carlo Galli

**Testo della conferenza tenuta da Carlo Galli il 23 giugno 2014 nell'aula "Prodi" del Dipartimento di Storia, cultura e civiltà dell'Università di Bologna, nell'ambito della Bologna – Duke Summer School on Global Studies and Critical Theory.*

In order to *analyze the rise and fall of modern political space*, it is necessary to understand *how space matters in political thought and in politics*, starting from an exposition of what is meant with the concept of "implicit space". This is the aim of my paper, which is based on the ideas I developed in *Political Spaces and Global War* (2010).

implicit space

qualitative space

political space

space globalization

politics

What does it mean that space matters
in political thought and in politics

1. The relevance of space in politics does not only concern the fact that political power has to calculate the spaces of its own application according to dimensions and distances, thus giving birth to the distinctions between empires and small States, or among climates and characters. It also means that there is a concrete relationship in history between politics and geography, power and territories or rather – which is our main concern – a relationship between thought and institutions, on the one hand, and the nature/culture link on the other. Above all, space is a hidden pattern in political thought and institutions: it is often presumed and used implicitly rather than in an open and self-reflective way.

2. This “implicit space” is not a lifeless geographic factor or a passive nature. Rather, it is the system of differences, distances and proximities, superordination and subordination that formal and informal powers establish. It is the topological structure of the Being to which, either consciously or unconsciously, political thought refers. This space does not have two dimensions only, but three or even four, when we take into account its chronological articulation. It is a political space, it is made by politics, it is thought and presupposed by

politics. This space operates both when political thought and institutions openly theorize it and when they exclude it from their self-understanding or treat it parenthetically. This space is made up of lines of differentiation, inclusion and exclusion that are more or less mobile: according to these lines, one is situated within or outside the political borders of legal citizenship, at the margins or at the core of productive fields, routes and traffics. There are lines (and spaces) of amity, color, religion, gender, economy, language, culture, good or bad manners; there are escape and centripetal lines, constructive or fracturing lines. These lines are not metaphorical but real, though they are not natural but rather historical and political.

Political space does not coincide with the physical one. Space, power and differences are strongly interlaced. Political space is a relationship among differences. Therefore, it does not have an ontological substance; it is not the substitute of the Being and the foundation of the world, as it emerges from some preparatory fragments of the *Zarathustra*, where Nietzsche says: «With its sturdy shoulders, the space opposes the nothing; where there is space, there is being». The space does not have an ordering power in itself, as the old geopol-

itical thought believed as much as Schmitt, with his ambivalent *Der Nomos der Erde*. Rather, the political space is power, interpretation and mobilization. This space becomes valuable today in order to understand the world once time – or, history conceived as progress – is not a trustable compass anymore. The conceptual couples inside/outside, high/low, static/nomadic explain more than the opposition between “old” and “new”, according to which politics defines itself. Rather, this opposition should be rearticulated and deconstructed according to the one between right and left (which, however, is not of our concern today), so to understand the political character implicit in the opposition between “old” and “new”. Briefly, to recall the contributions of Sassen (2006) and Elden (2013), politics is always spatial and space is always political: it is impossible to determine which one comes first. Even though these two domains can be distinguished on the basis of the disciplines to which they refer (namely history of political thought and geography), they actually converge and should be analyzed by philosophy, a meta-disciplinary thought that is able to understand their interactions.

3. During the modern age, within the modern State political thought and institutions tried to produce, from a formal point of view, equal-

ity, proximity, homogeneity (i.e. the State itself) and to hide the space in order to emphasize the dimension of time (i.e. of progress). A close reading of modern thought, however, allows stressing that the difference is not erased, but rather driven off. The existence of a specific spatial distance, that is the “outside” of the colonies, is admitted or at least acknowledged. In the colonies one can find magnificence and horror, difference and anomaly; there, one can see power overtly acting according to dynamics of inclusion and exclusion. From colonial power we can understand that the great modern idea of equality incorporates inequality.

4. Our aim is precisely that of reading the implicit spatiality of modernity starting from the assumption that, while they establish an “outside”, the lines of power also bring it “inside”, because power cannot work without the “outside”. Furthermore, we will analyze the contemporary global world – where everything is “inside” – by stressing that it is crisscrossed by several lines of power which produce a hierarchical inclusion in order to provide a functional and dynamical order for each part of the globe, by establishing homogeneous regions (of exchange, of monetary units, of legal uniformity). These lines of power are in turn overcome and transgressed by counter-powers and, in general terms, they are not

easily established and maintained. They claim to be barriers, but they are first of all places of encounter and transit: they are frontiers and battle-fields. In general terms, in order to understand the power that provides a form and an imagine of the world, though a changing one, we should interpret it as a power that produces and removes spaces, that produces equality but also

inequality through its lines. These lines, these implicit spaces, can be acknowledged both in political practices – that is in law, economics, social differentiation – and in ideology, in political discourses, in the conceptual frames supporting material Constitutions. In order to point out implicit spaces, it is necessary to deconstruct and to criticize them.

How space matters in political thought: a short survey

Which implicit spaces can be revealed in political thought and institutions? Since the beginning of political modernity – marked by the discovery of America and the enlargement of the European space on the one hand, and by the rift in the supposedly universal space of Christianity determined by the Protestant Reform on the other – different implicit conceptions of space followed one another. Though this movement seems to be characterized by their mutual opposition, each of them actually develops some implicit features of the previous one. These implicit conceptions of space can be classified as follows.

1. A qualitative space characterized by natural differences

This is the ancient political space both of the Greek *polis* and of Rome. There is, however, a difference between these cases, since in the first

instance the distinction between civilization and barbarism is conceived as natural, while in the second one it is based upon legal foundations.

2. Machiavelli's agonistic space

According to Machiavelli, space is the field of civil and military struggles. The city and the territory interpreted by the Prince must be marked by virtue, that is by conflict. Accordingly, «unpleasant places» – as Machiavelli calls them in his *Discorsi* (book I, 11) – should be preferred since they allow strengthening virtue. Furthermore, the space should be seen from the point of view of the possibility of engaging a war (*Discorsi*, book III, 39; *Principe*, 14).

3. The Catholic space of Thomism and of the Second Scholasticism

This conception of space develops some features of the universal Christian space of Middle-age

(even though the latter was actually dualistic, insofar as it was built upon the struggle against the Islamic world). Francisco de Vitoria's *De Indis* is an early example of this conception. For Vitoria, space is not differentiated according to ontological criteria, since every man is an *Imago Dei* and everybody is able to govern himself. Only differences in terms of development and of knowledge of the Gospel may legitimize the Christian powers to provide their benevolent help to the «savages». Furthermore, Christian powers should not be prevented from their commercial exchanges and the work of evangelization. Thus, the universal and homogeneous space full of qualities is differentiated along lines that, at least in theory, are provisional. Beside Vitoria, a different conception of space is articulated by Sepulveda in his 1547 *Democrates Alter*, according to which Native Americans are nothing more than *homunculi*. However, as Gerbi explains in *The Dispute of the New World* (2000), the latter conception was accepted until the 18th century.

4. *The utopian space*

Placed outside the *is*, this space concerns the *ought to be*: it is an island in the middle of the sea, it is at the antipodes, and it is far away. It is an extreme universalism that stands before the real world and its manifestations with an indifferent abstractness. Furthermore,

there also exists an internal utopia dressed as an external one, that is a critique developed from a point of view as innocent as the one of a stranger (this is the case of Montesquieu's perspective in his *Persian Letters*).

5. *The smooth universal empty space of modern rationalism*

This space exists before things, it is a space where things are placed according to the order and segmentation provided by politics.

1) First of all, it is an operative universalism, insofar as space – as Heidegger suggests – is where the human artifice, the image of the world defined by technique, is placed (Heidegger 1950). The true dimension of this space is a progressive time: time is progressive when an artifice is built within the homogeneous space, when a movement from the state of nature to the Political State, from barbarism to civilization, takes place. This universal space is made up of natural subjective rights. Paradoxically, the modern and secular universalism is realized by a plurality of particular States, each establishing itself as an empty, homogeneous, neutral and legalized space in order to overcome the rift produced by religious civil wars. In such a space, as Isin pointed out, the natural rights of each subject become civil and political rights, thanks to the systems of citizenship and to the struggles for being

included in it (Isin 2002).

The movement from war to peace, from anarchy to order, from nature to property is possible everywhere, at least theoretically, even though it happened only in Europe. America is the metaphor of a natural, undifferentiated universality, which opposes to a civil, progressive and differentiated universality. In his *Second Treatise on Government* (Ch. V, *Of property*), Locke states that: «In the beginning, all the world was America», just like Hobbes in *Leviathan* (Ch. 13), even though for Hobbes progress is always threatened and reversible. The difference between America and Europe, therefore, is enormous, but it is a transient state that can be overcome. The only intrinsic spatiality of modern rationalism is the one which is imposed, it is a political spatiality. It is the relationship established and created by the sovereign State between internal and external, between criminal and enemy, between peace and a war fought by subjects who are different but equal in quality: *hostes aequaliter iusti*. These are the categories upon which political modernity is based, the only (binary) space that is openly admitted. The homogeneous internal space and the external made of stranger, alien spaces.

II) However, in this simple and empty space one can find other concrete and differentiating lines of political power that are always

implicit. According to Schmitt (*Der Nomos der Erde*) sovereignty is exclusively European and its conditions of possibility are given by the exercise of a non-legal power in the maritime and extra-European space. Locke, as well, stated that America could have been conquered because there was no property – therefore no labor – there: conquest cannot provide a justification when a civil State is conquered, as he explained in chapter 16 of the *Second Treatise*. However, when it is established through settlement and labor in an abandoned place, it is legitimate. According to Grotius (*De iure praedae*) where there is no territory – that is, in the sea – a private war can be fought in order to protect and take back property: in both cases, therefore, the line of power is established by labor and property. According to Kant, illegitimate violence is usually practiced outside Europe through occupation, colonization, commercial exploitation, that are not justified in themselves but only insofar as they are a bridge, a passage towards a full integration of “savages” within a legally organized civilization (*Metaphysical principles of the Science of Rights*).

Even within political rationalism there is a civilized echo of the terrible exportation of uncontrolled and savage violence towards non-European spaces such as the Atlantic and Asian ones:

from slave trade to piracy, from the devastation of South America to the hard struggles – described by Milton (1999) – between Portuguese, English and Dutch for the Moluccas, the islands of spices. All these processes are the one true driving force of capitalist accumulation, where war and commerce interlace on a global level (beside and against *doux commerce*). World capitalism is the truth of the European State: the lines of the European space of States dividing the interior and the exterior space are actually interlaced and fueled by the multiple extra-European lines of power such as the oceanic routes of unequal commerce, of war for extermination (even between European powers, though outside Europe) and of slavery. The exterior space is the core of the interior one. Capitalist universalism generates infinite differences that are not ontologically determined by the physical space. Rather, they are determined economically and politically, according to their different places within the regimes of production.

6. *The revolutionary, romantic and dialectical space between nature and history*

The modern space, supposedly empty, is now filled with nature, society and history by the Nation and the bourgeois State. In Sieyès the lines of power are internal (the division of labor, the strug-

gle against privileges) and external (the armed revolutionary nation); in Ritter, space is not only politics or nature, but also history; even Hegel believes – in his *Philosophy of Law* (§§ 244–7) – that space develops progressively from East to West: in fact, the space is simultaneously crisscrossed by inner contradictions (the civil society) that are pushed outside (through colonization). So, the relationship between the internal and the external space is complicated since the “outside” is interpreted as the condition of possibility of the “inside”. The space is articulated in time, in a “before” and an “after”. In Marx this is even clearer: the internal space (the State) is crisscrossed by a class line, which is truer than the empty homogeneity of democracy. This spatiality is made possible by the spatiality – both differentiating and hierarchizing – of the historically determined global capitalism. In other words, space is modified by history and economy.

7. *The natural, quantitative, differentiated space of Positivism.*

Here the space is ruled by physical and anthropological – that is quantitative – laws, that can be scientifically known and that differentiate it: *The burden of the white man* consists in managing these differences rather than overcoming them. The (real) economic and technical unbalance is politicized by referring to natural laws that bound pol-

itics and legitimate it. As Kipling clearly stated with his motto *East is East and West is West, and never the Twain shall meet*, differences cannot be fully overcome since they produce hierarchies and separate spaces: colonialism and racism enter the stage of political discourse as primary actors. Together with them, at the beginning of the 20th century geopolitics emerged together with the idea that space, with its internal differences and its immanent logics, provides laws for politics. In other words, the link between space and power is governed by physical and geographical laws that politics should accomplish, as it is – for instance – in Mackinder's concept of *Heartland* (1904).

8. *The inverted and differentiating space of totalitarianism*

Here the inversion concerns the classical self-definition of the modern State. In totalitarian regimes, the internal space is characterized by homogeneity rather than equality, while the difference between the inside and the outside is brought within. In other words, the enemy is within, it is the object of an internal war. Another inversion concerns extermination, formerly practiced in extra-European spaces and now imported into Europe. The element of differentiation is explained by the German and Japanese theories of the "Great Spaces", openly anti-universalistic. The globe

is divided into heterogeneous and closed blocks.

9. *The dual planetary space*

This space was born after WWII and after the subdivision of the world realized by the USA and the Soviet Union and the end of Euro-centrism. It is the space of a struggle between conflicting universalisms: the basically undifferentiated space of democracies, rights and capitalism *versus* the basically undifferentiated space of socialism. Here a couple of observations can be made: the first concerns the division between East and West, which is complicated by the one between North and South. The South can be the theatre of events and actions that are not tolerated into the North, such as the armed conflict between the two Worlds. The Vietnam War is one example, together with the anti-colonial war fought through *guerrilla* (the case of Che Guevara) or by regular armies (the case of Cuba's intervention in Angola). The second observation concerns the fact that, since the world was the theatre of a clash between universalisms, the implicit spatiality of the Cold War is in fact the Universal, that is the One rather than the Two: as Schmitt suggested in his *World Unity* (2003), the unity of the world was provided by technical and industrial production, the common base both of capitalism and of communism.

10. *The global space*

The global space is the space of the winners of the cold war, namely liberal-democracy and capitalism.

I) According to its self-representation, this space claims to be smooth, free of obstacles, a space for commodities and markets, rights and democracy to be exported. Qualitative differences, or differences in terms of principle, do not have any right of existence here: neither the difference between nations, nor the difference between the internal and the external space of the State. The enemy and the criminal are equivalent, and as a consequence there are not wars anymore, but rather police operations aimed at providing protection. Law rules the world, at least theoretically: the *nomos* of the Earth is composed by the principles of universal democracy and universal human rights, the United Nations with their “responsibility to protect” and a universal exchange, the *lex mercatoria*, which overcomes the spatial streaks produced by post-sovereign States. The symbols of this universalism – which is the extreme heir of modern rationalism – are the “world wide web” and finance: these forces treat the space according to modern logics, as if it was completely at their disposal, and tend to turn it from universal to virtual. This means, as Sloterdijk suggests, to create a type of space that is artificial in itself and that

is meant to take the place of both the space of nature and the one of modern metaphysics centered on the subject (Sloterdijk 1998–2004).

II) Actually, the global space is a chaotic and a paradoxical *space*, but also a paradoxical *time*. There are two reasons for this. First, each point is immediately in contact with the whole (the so called *globalism*): there are no more filters and intermediate spaces, everything can happen everywhere, anytime, and what happens in one spot immediately produces consequences in every other place on earth. This is the case both of terrorism and of financial operations. Second, the global space is a discontinuous and hierarchical space, though hierarchies are not rigid or fixed: there are different positions and configurations within the system of global capitalism. On one side we find the superpowers – the United States, China, the European Union – trying to articulate concurrent Great Spaces, all of them open rather than closed. On the other side, new States are approaching the world scene (the so called BRICS) while failed States become a field of struggle between the US and China. All these spaces are crisscrossed by different forces: on the one hand, masses of migrants that are expelled by the borders of failed States – according to logics clearly explained in Saskia Sassen’s latest book (2014), and then dispersed around

the world as a living sign of contradictions, caught within new border spaces of struggle, as Mezzadra and Neilson suggest (2013); on the other hand these spaces become the scene of new and troubling “remote wars”

— analyzed by Chamayou (2013)
— fought with drones that overturn the relationship between friend and enemy and its implicit spatiality.

Globalization produces a political

Conclusions

space crisscrossed by lines even more complex than it is presumed. This leads us to suggest that, in the present, alternative interpretations of the Global are needed. First of all, these alternative interpretations of the Global must concern its genealogy, which should take into the account Atlantic and postcolonial studies and the new geopolitics, i.e. those approaches that show how far the centrality of Europe and political modernity has been based upon a never ending confrontation with non-European anthropological and spatial factors; alternative interpretations, however, must also take into account the problems that globalization forces us to face. These problems can be summarized as follows: the redefinition of the role of post-sovereign State in the context of the Great Spaces according to which global capitalism is articulated; the transformation of the meaning of citi-

zenship; the relationship between settlement and nomadism (a relationship which is much more productive than the one between Empire and multitudes); the role – and the reciprocal difference – between *edges* and *boundaries*, between *borders* and *frontiers*. Lastly, it is necessary to deconstruct the abstract universalism of global spatiality so to expose the manifold lines of power, both new and old, which constitute it (the line of gender, linked with that of religion, remains crucial). At the same time, it is necessary to avoid the nostalgia for frontiers, identities and close spaces, like the one of Debray (2010). This research program shows that the dimension of space is decisive both for a genealogical critique of the Modern, and for a political critique of the Global. This critique is nothing more than a “cartography of the present”.

Bibliografia

- Chamayou, G. (2013). *Théorie du drone*. Parigi: La Fabrique.
- Debray, R. (2010). *Éloge des frontières*. Parigi: Gallimard.
- Elden, S. (2013). *The Birth of Territory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Galli, C. (2010). *Political Spaces and Global War*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Gerbi, A. (2000). *The Dispute of the New World: the History of a Polemic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Heidegger, M. (1950). *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Isin, E.F. (2002). *Being political: Genealogies of Citizenship*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mackinder, H.J. (1904). *The Geographical Pivot of History*. Londra: The Royal Geographical Society.
- Mezzadra, S. & Neilson, B. (2013). *Border as method*. Durham: Duke University Press.
- Milton, G. (1999). *Nathaniel's Nutmeg: how one Man's Courage changed the Course of History*. London: Hodder & Stoughton.
- Sassen, S. (2006). *Territory, Authority, Rights*. Princeton: Princeton University Press.
- Sassen, S. (2014). *Expulsions*. Harvard: Harvard University Press.
- Schmitt, K. (2003). *World Unity*, in *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York: Telos Press.
- Sloterdijk, P. (1998–2004). *Sphären*. Berlin: Suhrkamp.

QUADRANTE 1

**Sinestesie come critica
della ragion spaziale**

Marcello Tanca
25–41

**Spazio, luogo, mappe
(con una postilla)**

Piero Falchetta
43–54

Sensus maxime cognitivus. Sinestesie come critica della “Ragion spaziale”

— Marcello Tanca

“Think mobility rather than stability is a challenge that makes to the social sciences giddy”. Geography is one of these social sciences that both must think about the mobility of the globe and at the same time redefine itself because of the processes of spatial dematerialisation and fragmentation that characterize the contemporary world. Therefore it is necessary to overcome the contradiction between the thesis that argues that with globalization the space is insignificant and the thesis that argues that globalization produces an increasing spatial differentiation. This oscillation depends on the fact that the word “globalization” does not describe a state of affairs (the immobile Earth) but a whole of many processes (the Mobile Earth). After describing some philosophical models referring to space (in Hegel, Marx and Foucault), the essay suggests that our inability to understand the operations of the world depends on the fact that we give too much importance to the visual paradigm. The proposal is to develop a metaphorical and synesthetic reading of globalization to perceive the “sounds” and “smells” products from the political processes and cultural that leave no visible traces.

space

globalization

synesthesia

metaphor

geography

Gelez d'un coup la forme stochastique de la flamme, comme sur une carte de géographie. Quels objets du monde apparaissent là, modulo le temps ou l'approche ? Ordre ou désordre, qui peut en décider? Ordre désordonné plongé dans un désordre assez voisin.

—Michel Serres, *Le passage du Nord-Ouest*

Terra mobile e le sue vertigini

Sono reduce dalla lettura di *Terra mobile. Atlante della società globale*, un denso volume curato da Paolo Perulli che affronta un insieme ampio e articolato di temi e questioni (la dissoluzione e la riconfigurazione dell'ordine geopolitico preesistente incardinato nello Stato territoriale centralizzato, l'emergere di nuovi soggetti, di nuove metriche e di nuove realtà spaziali, il dinamismo delle reti e dei flussi migratori, economici, finanziari che attraversano i territori, ecc.) nel quale ritrovo, più che semplici assonanze con i temi e le questioni con cui mi confronto in qualità di geografo, domande e problemi stringenti, familiari, che investono il senso stesso del sapere al cui orizzonte scientifico-disciplinare tento, nel mio piccolo, di contribuire. Nell'“Introduzione” all'opera Perulli osserva, tra le altre cose, che «pensare la mobilità anziché la stabilità è una sfida che dà le vertigini alle scienze sociali» (Perulli 2014, 9). Sono fermamente convinto che la geografia sia una di quelle scienze sociali cui spetta il compito, ineludibile e ambizioso, di prendere atto della mobilità del sistema-globo ossia, in ultima analisi, di ripensare se stessa ai tempi della globalizzazione; un'operazione certo non facile né tantomeno indolore. A renderla tale è, tra le altre cose, la diffusione, registrata all'interno del libro testé citato da Matteo Vegetti, di due tesi antagonistiche e contraddittorie, diciamo pure antinomiche, che prese singolarmente, ognuna per sé, appaiono plausibili, e anche, perché no, vere, ma che si fatica a mettere insieme (Vegetti 2014).

La prima è la tesi dell'insignificanza dello spazio per opera della “compressione spazio-temporale” di cui parla David Harvey in *La crisi della modernità* (Harvey 1997). Nel mondo globalizzato lo spazio si rimpicciolisce, gli orizzonti temporali si accorciano: una constatazione in qualche modo preconizzata, nella prima metà dell'Ottocento, da Carl Ritter nella sua *Erdkunde* o “geografia comparata”. Questi aveva notato che alla rigida impalcatura della crosta terrestre, in cui le parti della Terra e le località incarnano, per così dire, un principio di fissità, si sovrappone il movimento [*Verschiebung*] degli uomini e delle merci, espressioni, a loro volta, del principio di mobilità. Grazie ai progressi della tecniche di navigazione, le nozioni di “vicino” e “lontano” assumono un nuovo significato: la distanza

fisico-euclidea misurabile tra New York e Liverpool rimane inalterata; a mutare sono piuttosto i tempi di percorrenza tra questi due punti della Terra, cosicché ciò che un tempo appariva lontano, sembra ora vicino (1852). Oggi questa tesi si carica di valenze meno positive di quanto potesse avere ai tempi di Ritter, giacché nel “villaggio globale” in cui viviamo, il presente finisce per coincidere con tutto ciò che c’è, con una progressiva perdita delle specificità locali e l’omologazione dei paesaggi e degli stili di vita. Dinamiche di questo tipo sembrano decretare la fine della geografia o dei territori (a seconda che si preferisca Paul Virilio o Bertrand Badie) e, su un altro versante, l’inarrestabile avanzata del *flat-World*, il mondo piatto di Thomas Friedman in cui viene meno il potere vincolante delle distanze geografiche e temporali:

quando parliamo di globalizzazione, oggi, parliamo di un ‘mondo piatto’ e quindi in buona sostanza dell’avvenuta riduzione del pianeta a una superficie equipotente: le localizzazioni sono tutte qui, in un certo senso, e specularmente, esse sono ovunque. Nel mondo piatto valgono le località e non i luoghi: questi, dal loro canto, seppure esistono sono scarsamente influenti ai fini dell’agire territoriale. (Turco 2010, 248)

La seconda tesi rovescia come un guanto le certezze appena enunciate: non è affatto vero che la globalizzazione e i flussi economico-finanziari che questa genera cancellino le distanze e, con esse, lo spazio, svuotandolo di senso. Affermare una cosa del genere significa confondere, per esempio, le infrastrutture con i servizi che queste rendono possibili; la verità è che senza luoghi, lo spazio dei flussi è materialmente impossibile. Il fatto che il mondo si configuri come una matassa (*écheveu*), per usare un termine foucaultiano (1998, 307), non significa necessariamente che possiamo vivere come se lo spazio non avesse più niente a che fare con le nostre vite; piuttosto, esso assume ora, più che mai, un’importanza storica notevole, in ogni caso maggiore di quanta ne avesse in passato:

I processi di globalizzazione non presentano quella unicità di effetti generalmente attribuita loro. Gli usi del tempo e dello spazio sono non solo nettamente differenziati, ma inducono essi stessi differenze tra le persone. La globalizzazione divide tanto quanto unisce, e le cause della divisione sono le stesse che, dall’altro lato, promuovono l’uniformità del globo» (Bauman 2006, 4).

La spazialità non è dunque mai venuta meno: come attesta indirettamente lo *spatial turn* registratosi nelle scienze sociali, lo spazio costituisce, più del tempo, una chiave di lettura utile per districarsi nelle aporie del presente,

in quanto mette a nudo le contraddizioni che lo pervadono ma anche le potenzialità di riscatto che questo adombra. Se poi volessimo spostare l’asse del discorso sullo “spirito del capitalismo” in quanto *Zeitgeist*, non potremmo fare a meno di notare come le differenze tra luogo e luogo in molti casi non solo non diminuiscano, ma vengano accentuate dalla diffusione su scala planetaria dei meccanismi di esclusione sociale e delle contraddizioni socio-ecologiche e territoriali proprie del capitale. In tutto questo, la geografia non solo non muore né perde di importanza ma, al contrario, si configura come un sapere strategico che può aiutarci a comprendere il funzionamento del mondo e, se possibile, aiutarci a contrastare in maniera efficace le non poche storture dell’esistente.

Le due tesi così schematicamente esposte, prese singolarmente, appaiono convincenti, capaci di catturare un momento di verità; esse tuttavia oppongono al nostro desiderio di risolvere la loro antinomia la strenua resistenza di cocci che non vogliono stare insieme. Questo deriva dal fatto, assolutamente da non sottovalutare, che la parola “globalizzazione”, più che descrivere uno stato di cose (la Terra immobile) intercetta un insieme variegato di processi (la Terra mobile) che sfuggono a ogni tentativo di imbrigliarli in una griglia di lettura troppo rigida e per i quali non trovo una descrizione migliore di quella che Paul Bowles fa dell’Africa in *Le loro teste sono verdi e le loro mani azzurre* (1963, 52): «Oggi scrivere di una parte qualsiasi dell’Africa è un po’ come cercare di disegnare delle montagne russe in movimento. Si può dire era così e così, oppure *sta diventando* così e così, ma si rischia di asserire il falso affermando categoricamente che qualcosa è, perché molto probabilmente il giorno dopo, leggendo il giornale, si scoprirà che è già cambiato».

Shanghai in fondo ai viali di Vienna

Si tratta insomma di assumere fino in fondo l’idea di una geografia che *non* è così e così, ma che tutt’al più *sta diventando* così e così; una geografia mobile, spazialmente anisotropa, differenziata e dinamica, non riconducibile a schemi o soluzioni preesistenti. Il paradigma spaziale di riferimento di questa nuova geografia, che somiglia giustappunto al tentativo di “disegnare delle montagne russe in movimento”, non potrà evidentemente essere quello della ragione cartografica (Farinelli, 2009) e della sua più coerente controparte filosofica, rappresentata dalla *Philosophie der Weltgeschichte* hegeliana. Che questa sia a tutti gli effetti una trasposizione in termini cartografici dello spazio terrestre è evidente là dove Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, a un certo punto nega esplicitamente e

senza troppi giri di parole che la sfericità terrestre e la storia mondiale siano isomorfe, e che quindi quest’ultima abbia un andamento circolare, mobile: «Sebbene la Terra formi una sfera, la storia non compie un giro intorno a essa [*denn obgleich die Erde eine Kugel bildet, so macht die Geschichte doch keinen Kreis um sie herum*], bensì possiede un Oriente ben preciso e questo è l’Asia» (Hegel 2004, 90). Insomma, se la Terra si muove, non è detto che anche la storia si comporti allo stesso modo. Quest’assenza di dinamismo ha delle conseguenze gravi sulla filosofia della storia, a cominciare dalla non-sovrapponibilità di “mondo storico” e “spazio terrestre”. La storia ha certamente una componente spaziale e geografica (Hegel insiste sulla saldatura sussistente tra “luogo” ed “epoca”, “patria fisica” e “patria spirituale”, “determinazione naturale del terreno” e “carattere dei popoli”), ma non tutta la geografia è storia: intere parti del mondo non sono *Schauplatzen*, ma teatri vuoti, palcoscenici deserti da cui storia, civiltà, libertà e filosofia sono banditi. A rigore, il soggetto della *Weltgeschichte* è uno e i suoi confini spaziali sono limitati e circoscritti a una parte molto esigua della Terra: l’Europa centro-occidentale. Non stupisce che la riflessione hegeliana sfoci nella naturalizzazione di un’immagine del mondo a uso e consumo della società borghese europea postnapoleonica e delle sue aspirazioni:

Lo spirito europeo contrappone il mondo a sé, si rende libero da esso, ma risolve di nuovo questa antitesi, riprende il suo altro, il molteplice in sé, nella sua semplicità. [...] All’Europeo interessa il mondo; egli vuole conoscerlo, vuol appropriarsi dell’altro che gli sta di fronte, vuole porre in luce nelle particolarità del mondo il genere, la legge, l’universale, il pensiero, l’interna razionalità. Come nel dominio teoretico, così anche in quello pratico lo spirito europeo aspira all’unità da produrre tra di esso e il mondo esterno. Esso sottopone il mondo esterno ai suoi scopi con un’energia che gli ha assicurato il dominio del mondo. (Hegel 1975, 102–103)

Invano si cercheranno qui le tracce di una concezione polifonica in cui contemporaneità, luoghi e culture diverse convivono e dialogano tra loro, influenzandosi a vicenda. Al contrario, lo spazio geografico è dicotomico, scisso in due parti qualitativamente diverse (l’Europa da una parte, il resto del mondo dall’altra); ed è gerarchizzato e selettivo, giacché tra queste due non vige un rapporto paritario, ma un ordine di priorità: interi continenti – Asia, Africa, America – costituiscono un’immensa periferia dormiente in attesa di essere rischiarata dalla fiaccola delle *civilisirte Nationen*, le nazioni civili; ¹ tale è la conseguenza finale del gesto teorico con cui Hegel blocca la rotazione della storia universale. ²

¹ cfr. i §§ 243–248 e 351 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*

È chiaro che con un'impostazione di questo tipo, oggi, non si andrebbe molto lontano, tant'è che se provassimo ad applicare la griglia di lettura hegeliana al presente riusciremmo a capire ben poco di un mondo in cui, per dirla con Paolo Conte: «si vede Shanghai in fondo ai viali di Vienna»; un mondo caratterizzato com'è da fenomeni quali le reti trans-territoriali, i mercati finanziari, la moltiplicazione dei centri e delle periferie, le traiettorie imprevedibili e mutevoli della mobilità globale, la comparsa, nelle nostre città, di paesaggi etnici (*ethnoscapes*), la *sharing economy*, la delocalizzazione delle attività produttive, ecc. Insomma, è diventato problematico sostenere che la storia, l'economia, la politica, le informazioni, gli uomini, le tecnologie, la cultura, l'arte, ecc. non risentano del carattere sferico della Terra, ossia della sua curvatura e del suo movimento, che rendono tutto instabile e mobile – cosa di cui si rende invece pienamente conto Marx. Tra le testimonianze che si potrebbero citare di questa consapevolezza, vorrei qui ricordare un passo di una lettera a Engels dell'ottobre 1858 nella quale, subito dopo aver affermato che il compito della società borghese è la costituzione del *Weltmarkt*, il mercato mondiale, Marx specifica: «Siccome il mondo è rotondo [*Da die Welt rund ist*], sembra che questo compito sia stato portato a termine con la colonizzazione della California e dell'Australia e con l'apertura della Cina e del Giappone» (Marx 1973, 376–377). Ci troviamo qui all'interno di una prospettiva di pensiero radicalmente differente da quella hegeliana, in quanto mette in relazione la natura circolare della Terra con la spazialità avvolgente e mobile del mercato mondiale. Non si tratta solo della sottolineatura del ruolo sostanziale dell'«esplorazione della terra in tutte le direzioni», come si legge nei *Grundrisse*, in funzione dell'estensione più ampia possibile nello spazio del mercato; se questo fosse il nocciolo della questione, ci troveremmo ancora abbondantemente al di qua del dualismo centro-periferia di matrice hegeliana, semplicemente riveduto e corretto. Il fatto è che Marx non sta semplicemente descrivendo l'impulso alla «spinta oltre sé» della *bürgerliche Gesellschaft* verso altri, esotici, lidi. Il suo intento è un altro: evidenziare che questo movimento, attraverso il quale l'Europa trabocca da sé, deve necessariamente fare i conti con la sfericità della Terra, al punto tale da influenzare profondamente, per la circolarità che sottintende, il processo stesso e gli esiti a cui questo conduce:

All'antica autosufficienza e all'antico isolamento locali e nazionali subentra uno scambio universale [*universeller Austausch*], una interdipendenza universale [*allseitige Abhängigkeit*], fra le nazioni. E come per la produzione materiale, così per quella intellettuale. I prodotti intellettuali delle singole nazioni divengono bene comune. L'unilateralità e la ristrettezza nazionali diventano sempre più

2 Per una prospettiva diametralmente opposta, cfr. Chakrabarty 2004.

impossibili, e dalle molte letterature nazionali e locali si forma una letteratura mondiale» (Marx Engels 1985, 88).

Sembra cronaca di questi anni, una descrizione del mondo post-1989, e invece si tratta del *Manifest der Kommunistischen Partei*. L'elemento, assente in Hegel e presente in Marx, che marca la distanza tra le rispettive analisi dello spazio terrestre è dunque rappresentato dal rilievo che assume in Marx il tema dello scambio universale, ossia della connessione tra l'«esplorazione della terra in tutte le direzioni» e la scoperta non solo di «nuovi oggetti utili» ma anche di «nuove proprietà utili dei vecchi» (Marx 1976, 375) in cui tutti i soggetti coinvolti, a prescindere dal ruolo assunto nella relazione, per il solo fatto di essere entrati in contatto con gli altri, escono modificati da questo rapporto. Lo scambio e l'interdipendenza universale, la scoperta di nuovi oggetti e di nuove proprietà di quelli già noti, persino l'indebitamento reciproco (Marx 1960, 247), rendono indubbiamente la posizione marxiana più avvincente – molto più vicina di quanto non fosse quella di Hegel al cangiante paesaggio col quale ci confrontiamo tutti i giorni (Tanca, 2012).

Oltre Marx: l'arcipelago

La griglia di lettura marxiana, pur con questi pregi, non è tuttavia in grado di rendere conto di tutto. È vero che, come ricorda Harvey (2011), il capitale è il principale e più diffuso fattore di trasformazione geografica della Terra, «la linfa vitale che scorre nel corpo politico di tutte le società che definiamo capitalistiche» (9), ma è altrettanto vero che non è l'unico soggetto impegnato nella produzione e riproduzione della geografia del mondo. A meno di non voler sposare una linea interpretativa “imperiale” alla Hardt-Negri, in cui campeggia una costruzione unica, compatta e omogenea, attraversata da una sola logica di potere (Hardt&Negri, 2001). Il che significherebbe però rinunciare alla complessità e alla dispersione, cioè proprio a quei tratti che vogliamo “salvare” nella nostra perlustrazione del presente. È pertanto necessario integrare la nostra cassetta degli attrezzi con strumenti che ci agevolino la comprensione delle principali problematiche connesse ai fenomeni globali, senza per questo sacrificare la pluralità e il dinamismo dei soggetti e dei processi che concorrono a definirne la forma e la natura. In particolare vorrei soffermarmi, a questo proposito, sulla metafora dell'arcipelago, «parte consolidata dell'immaginario spaziale contemporaneo» (Giaccaria 2014, 95), e utilizzata da geografi come Olivier Dollfus (1990), filosofi come Massimo Cacciari (1997), sociologi

come Paolo Perulli (1998), architetti come Alessandro Petti (2007), e storici come Karl Schlögel (2011), per mettere a nudo la discontinuità e la frammentarietà dei processi politici, economici e culturali della contemporaneità. Le potenzialità euristiche di questa metafora geografica sono evidenti, per esempio, nel libro di Petti, *Arcipelaghi e enclave. Architettura dell'ordinamento spaziale contemporaneo*, in cui viene utilizzata, insieme alla figura dell'enclave, per leggere l'ordine spaziale istituito da Israele nei territori occupati in Palestina, i cordoni sanitari a Istanbul, Giacarta e Manila, l'urbanistica off-shore di Dubai. Che le metafore geografiche possiedano questa capacità evocativa, che permette loro di fungere da interfaccia tra le teorie e il mondo (Dematteis 1985), non deve stupire: si può anzi dire che tutto il linguaggio geografico abbia sempre una valenza metaforica semplicemente per il fatto che proietta sulle forme fisicospaziali della superficie terrestre i rapporti sociali, economici e di potere che hanno luogo tra gli uomini, di modo che un certo ordine sociale e politico (reale o immaginario, poco importa) possa essere rappresentato come se fosse naturalmente inscritto nelle cose. La metafora dell'arcipelago non fa eccezione, poiché presenta tutti gli elementi che rendono possibile questa operazione di proiezione: alla base, una parola che evoca una serie di oggetti fisici empiricamente osservabili (un gruppo di isole e, per estensione, il mare che le abbraccia) tra i quali intercorrono precise relazioni spaziali; queste relazioni, riformulate e trasposte, possono essere richiamate per rappresentare intuitivamente e in forma traslata dei rapporti di altra natura (per esempio politici o economici); l'immagine dell'arcipelago diventa così applicabile per estensione a casi e situazioni anche molto diverse da quelle di partenza. In questo modo, dal senso più elementare, letterale e realistico, che evocava delle relazioni spaziali tra oggetti fisici, l'arcipelago assume una valenza metaforica in virtù della quale riesce a rappresentare le forme assunte dalle relazioni sociali e politiche.

Non è un caso che questa figura abbia assunto un ruolo molto importante nella riflessione di Michel Foucault, e non è difficile comprenderne il perché: l'arcipelago è l'immagine-simbolo che forse più di tutte corrisponde a un orizzonte intellettuale, come quello foucaultiano, in cui lo spazio non è concepito in maniera uniforme e omogenea, ma ci sono «spazi irriducibili gli uni agli altri e assolutamente non sovrapponibili» (1998a, 309). Cioè, se volessimo rievocarne la genesi all'interno del suo pensiero, non potremmo trascurare quello che appare a tutti gli effetti come un episodio particolarmente significativo. Nel 1976, intervistato da Yves Lacoste per *Hérodote*, Foucault fu da questi invitato a rendere conto dell'utilizzo, non infrequente nei suoi scritti, di non poche metafore spaziali e più specificamente geografiche (territorio, settore, suolo,

orizzonte, arcipelago, geopolitica, regione, paesaggio). La risposta del filosofo francese sulle prime può apparire spiazzante se non un po' deludente, dal momento che riconduce sistematicamente queste metafore ai loro originari significati politici, giuridici, amministrativi e militari. In altre parole Foucault non pare cogliere appieno le implicazioni analogico-metaforiche del linguaggio delle rappresentazioni geografiche, ossia il fatto che nel momento stesso in cui il geografo (ma, evidentemente, non solo lui) utilizza per esempio la parola “regione”, essa acquista un valore aggiunto che non aveva in origine, e in virtù del quale determinate proprietà sociali, culturali, fiscali e giuridiche appaiono come proprietà fisico-naturali dello spazio terrestre (il che spiega la polisemia del termine “regione” e il fatto che si possa applicare a realtà spaziali molto diverse tra loro come il Mediterraneo, le Langhe, i Balcani o la Lombardia). È però interessante notare che Foucault, tra tutte le nozioni elencate di cui rifiuta o non ammette la valenza metaforica, riconosca l'origine prettamente geografica, non derivata o acquisita da altri saperi, propria dell'arcipelago: «C'è una sola nozione che è propriamente geografica, quella d'arcipelago. Non l'ho utilizzata che una volta per designare, ed a causa di Solženicyn – l'arcipelago carcerario –, questa dispersione ed al tempo stesso estensione universale di un tipo di sistema punitivo ad una società» (Foucault 1977, 152). Questo passaggio è cruciale, giacché è proprio alla metafora dell'arcipelago che Foucault ricorrerà per contrastare il modello a un tempo politico e spaziale («dobbiamo sbarazzarci del modello del Leviatano», 2009, 37) su cui si è incardinata la modernità: «la società è un arcipelago di poteri differenti» (1998b, 159); come a dire che i suoi elementi costitutivi sono corpi periferici, decentrati, diffusi e molteplici e *non* costituiscono affatto un blocco compatto e omogeneo: «Se, dunque, vogliamo analizzare il potere, non possiamo parlare del potere, dobbiamo parlare dei poteri e tentare di localizzarli nella loro specificità storica e geografica» (1998b, 158–159). Il che è esattamente il problema da cui eravamo partiti.

L'occhio, sensus maxime cognitivus

Giunto a questo punto della mia argomentazione, vorrei proporre al lettore quella che a prima vista apparirà come una brusca deviazione dal percorso fin qui seguito. Me ne scuso, ma spero che al termine della lettura di questo contributo tale sensazione si sarà dissipata per far posto al riconoscimento della ragionevolezza dell'itinerario proposto. Incomincerei questo nuovo tratto di strada con un passo di Franco Farinelli:

All'epoca della prima rivoluzione industriale lo sguardo era ancora in grado di cogliere insieme e successivamente di distinguere gli oggetti delle cui relazioni funzionali il territorio si componeva, perché ancora oggetti l'uno accanto all'altro: dalle ferrovie alle fabbriche, dalle miniere alle città. Ma l'avvento dell'elettricità e delle leghe leggere – della seconda rivoluzione industriale che proprio all'inizio del primo dopo guerra prese l'avvio – rese il compito già molto più difficile, perché gli oggetti che fungono da indizio di codeste relazioni iniziarono a ridursi in dimensione ma soprattutto a scostarsi fra di loro, e perciò a rendere problematica la decifrazione del mondo. E in virtù dell'informatizzazione dello spazio, della miniaturizzazione e del decentramento ogni rivolgimento nel modo di produrre e di vivere lascia oggi tracce sempre meno corpose e significanti, e resta al contrario sempre più nascosto a chi guardi la superficie delle cose. (Farinelli, 1992, 208)

Mi piace pensare che in queste righe Farinelli si ricolleggi idealmente, per svilupparne le estreme conseguenze, alla critica che Lucio Gambi aveva rivolto ai concetti geografici di paesaggio umano (1961). Abituato a scartare tutto ciò che non è spaziale o che non produce direttamente effetti di spazialità, il geografo ha «una visione parziale, monca, insufficiente» della realtà, in cui vengono pesantemente a mancare proprio quegli elementi costitutivi che concorrono a modellare i luoghi. Da questo punto di vista il paesaggio, inteso come mero atto descrittivo che si risolve nell'elencazione di forme visibili o cartografabili, appare, nell'analisi di Gambi, come uno strumento incompiuto, legato alle “fattezze esteriori” delle cose, dunque inadeguato a rendere conto dei fondamenti a un tempo giuridici, sociali, economici e tecnologici del mondo agrario che, pur invisibili a occhio nudo, non hanno per questo un ruolo meno importante nella strutturazione dei territori. Questa critica riecheggia in Farinelli là dove questi mette in relazione lo “sguardo” con la “superficie delle cose”, il “nascondimento” con le “tracce sempre meno corpose e significanti”: di colpo, questi pochi tratti ci comunicano che il quadro di riferimento è quello, recente e a tutti ormai ben noto, dominato dall'informatizzazione dello spazio, dalla miniaturizzazione e dal decentramento delle attività produttive, processi che hanno messo in crisi, tra le altre cose, un certo modo di intendere e di praticare la geografia (perlomeno quella di derivazione positivista) che aveva nell'occhio il proprio strumento di indagine privilegiato. Tra i tanti esempi che si potrebbero fare di questo paradigma visivo in geografia scelgo, per la sua immediatezza, quello di Jean Brunhes. Allievo di Paul Vidal de la Blache, il padre fondatore della *géographie humaine*, Brunhes è il teorizzatore di una continuità (fondata su un rapporto di omologia) tra il sapere geografico e l'atto di vedere

(1925, 831). Legata in parte a elementi biografici, come la padronanza della tecnica e della pratica fotografica (Marie-Claire Robic lo definisce un “geofotografo”), questa posizione teorica era fondata sull’equivalenza tra l’esperienza del mondo e l’esperienza visiva. Coerentemente con questi assunti di ordine teorico-metodologico, l’*esprit géographique* – qualunque cosa intendesse Brunhes con quest’espressione – consisteva nella visione delle forme terrestri, risolvendosi all’atto pratico nella raccolta di “fatti” direttamente osservabili: un modo di abitare o una serie di condizioni sociali e politiche venivano ricondotte così ai «tratti fisiognomici» che «si imprimono in caratteri materiali e visibili sulla superficie della terra» (Brunhes 1902, 4).

Ovviamente questo discorso non riguarda soltanto i geografi, ma va inteso nel suo senso più ampio, giacché l’occhio in quanto forma noetica e poi gnoseologica è un’acquisizione tipicamente moderna e occidentale, che si è tradotta nella riduzione delle sensazioni e del molteplice dell’esperienza ad analogie visive astratte e simbolizzate che hanno impregnato fino in fondo la nostra cultura: idea, forma, teoria, speculazione, illuminare, Illuminismo, visione del mondo, punto di vista, ottica, prospettiva, ecc. condividono una comune matrice, quella della *raison graphique* (rielaboro e riassumo da Bertone 2000). Mi pare che questa matrice, che individua nell’occhio il *sensus maxime cognitivus*, l’organo e quindi il canone della conoscibilità del mondo a scapito degli altri sensi, sia in qualche modo presente, in maniera più o meno sotterranea, anche nei modelli spaziali di Hegel, Marx e Foucault. La mia ipotesi è, in altre parole, che questi modelli, come altri a cui affidiamo la speranza di capire qualcosa di quello che ci succede intorno – ivi compreso quello dell’arcipelago, che pure si mostra utilissimo per sbrogliare matasse aggrovigliate come quelle prodotte dalle dinamiche spaziali e dai conflitti politici del mondo in cui viviamo – risentano ancora, in qualche modo, di uno schematismo di origine visiva, denunciando in questo la nostra difficoltà di affrancarci dallo strapotere della visualità (strettamente imparentata a quella che Farinelli chiamerebbe la “logica cartografica”) e, con essa, del paradigma ottico in cui si è riconosciuta una modernità che a volte sembra non essersi mai definitivamente conclusa («En vérité l’image est bien l’opium de l’Occident» scrive Michel Tournier [1985]).

La mia tesi tuttavia non si limita a criticare l’egemonia del visuale. Una volta riconosciuta la (parziale) inadeguatezza dei modelli analitici che derivano dal visualismo, sostengo che alcuni dei caratteri precipui del mondo nel quale viviamo (mobilità, frammentarietà, simultaneità, volatilità, ecc.) siano isomorfi alle proprietà dei fenomeni acustici e olfattivi con cui ci mettono in contatto i nostri sensi e alle relative esperienze che

ne facciamo. Non è un mistero che lo studio delle società in cui vige una gerarchia dei sensi differente da quella canonica in Occidente abbia messo in dubbio, da tempo, il primato della vista sugli altri sensi (fatto tutt’altro che universale, come ci insegna l’antropologia sensoriale), permettendo al contempo di avviare una rivalutazione di sensi poco considerati, se non bistrattati nella nostra cultura (Gusman 2004). Per farla breve, e anticipando le conclusioni a cui intendo arrivare: se i flussi, le mobilità, i conflitti e le interconnessioni lasciano “tracce sempre meno corpose e significanti” questo accade perché non utilizziamo gli strumenti più adeguati per captarle; ciò non significa che dobbiamo rinunciare in toto a metafore come quella dell’arcipelago globale (buttando via il bambino con l’acqua sporca) quanto privilegiare modelli e analogie sinestetiche, esattamente come la sinestesia ci permette di cogliere, *insieme*, aspetti qualitativamente diversi della stessa esperienza.

Sinestesie come metafore della globalizzazione

Sono pienamente consapevole del fatto che questa tesi, per essere pienamente fondata, richiederebbe un cospicuo apparato esplicativo e argomentativo; per ora, mi limiterò a conferirle un tono interlocutorio, suggerendo alcune direzioni di ricerca che mi paiono feconde e foriere di successivi, ulteriori approfondimenti. Fermo restando che non è mia intenzione operare un semplice ribaltamento del rapporto che ha storicamente visto trionfare le metafore di matrice ottica su quelle improntate agli altri sensi, accontentandomi così di sostituire un gerarchia con una nuova gerarchia, quanto rilanciare il ruolo collaborativo dei sensi nell’esperienza che facciamo del mondo (ciò che appunto compone le sinestesie), ritengo che domandarsi che cosa si guadagni, in ultima analisi, nel recuperare aspetti della realtà che sfuggono alla visualità costituisca un esercizio utile e salutare. Come osserva Giorgio Bertone (2000, 18), la vista è l’unico senso che si esercita mediante l’istituzione di una distanziamento, che cioè prescrive l’allontanamento dal proprio oggetto (giacché, come è noto, non si vedono bene le cose stando troppo lontani, ma neanche stando troppo vicini), laddove l’esperienza del mondo in cui sono coinvolti anche l’udito, l’olfatto e tutti gli altri sensi appare qualitativamente più ricca, caratterizzata com’è dall’immersione in ambienti sensoriali avvolgenti e sinestetici in cui è più difficile porre una distanza tra il soggetto e l’oggetto (non escludo che rileggere in chiave non più solo visiva l’approccio ecologico-percettivo di James Gibson potrebbe rivelarsi, da questo punto di vista, molto stimolante). Il modo in cui, in età moderna, si è costituita l’esperienza paesaggistica,

con il soggetto che contempla in silenzio lo spettacolo del mondo (la *Rück-
enfigur* dei dipinti di Caspar David Friedrich), è, da questo punto di vista,
emblematico: «il paesaggio esiste davanti ad uno spettatore che è esterno
al mondo che gli appare davanti ai suoi occhi» (Besse 2012, 51). Finché
concepiremo il nostro rapporto col mondo in termini eminentemente visivi,
dovremo accettarne anche le conseguenze: tra il soggetto che contempla e
l’oggetto che viene contemplato deve sussistere una certa distanza, senza
la quale il primo non può mettere a fuoco il secondo; la riduzione, anche in
termini metaforici, del mondo alla pura visibilità implica la continua pre-
senza dell’oggetto – un oggetto che sta di fronte a noi, e le cui condizioni
di visibilità e quindi di osservabilità sono legate più alla stanzialità che al
movimento – laddove sensi come l’olfatto e l’udito appaiono più predis-
posti a captare l’invisibile e l’impalpabile, *segnalandoci la presenza di ciò
che si sottrae alla vista ma non per questo cessa di produrre ed emettere
odori e suoni* (Camporesi 2005, xlvi). In breve, fare dell’occhio la misura
di tutte le cose significa operare, laddove possibile, una riscrittura di tutte
le altre proprietà del mondo in termini oculari, con la conseguente perdita
di quelle che non sono traducibili in linguaggio ottico.

Cosa perdiamo e cosa guadagniamo continuando a perpetuare il mo-
do in cui i sensi sono classificati, perlomeno in Occidente, ormai da di-
versi secoli (più o meno, a sentire Lucien Febvre, tra il Cinquecento e il
Seicento quando ha luogo una vera e propria rivoluzione percettiva; cfr.
Febvre 1978)? La vista e le metafore che ne derivano presuppongono la
presenza continua dell’oggetto; *se la realtà, l’essere, lo spazio è ciò che si dà
a vedere, solo ciò che è visibile è reale*. Tutto il contrario per esempio degli
odori, le cui connotazioni ontologiche e spaziali risultano alternative e in
grado di aprire spiragli finora poco esplorati sul mondo, a cominciare dal
fatto che, a differenza degli oggetti visivi, che hanno bordi, angoli, facce e
colori precisi e definiti, gli oggetti olfattivi sono aerei e perciò hanno limiti
imprecisati e mutevoli (Gusman 2004, 24).

Si prenda un’altra matrice di conoscenza, quella acustica. In un suo scrit-
to di qualche decennio fa, che offre non pochi spunti interessanti, Tim Ingold
(1993) ha articolato una interessante distinzione tra pittura e musica. La
loro differenziazione si basa su un assunto che condivido e che si potreb-
be sintetizzare nel seguente modo: siamo soliti pensare che dipingere sia
il mezzo più naturale per rappresentare le forme del paesaggio e questo in
parte perché pensiamo all’esperienza paesaggistica come a qualcosa che
avviene attraverso la vista. Una conseguenza diretta di questo convincimen-
to è che, quando ci imbattiamo nella nozione di “paesaggio sonoro”, questo
ci appare come un’estensione più o meno arbitraria del paesaggio propria-
mente detto (non sospetteremo che è il paesaggio inteso esclusivamente in

termini visibili a costituire una lettura riduzionista dell’esperienza paesagistica, effettivamente molto più complessa e ricca di quanto questa *reductio* lascerebbe intendere). Si pensi tuttavia alle differenze che intercorrono tra il dipinto e la musica: non sono poche. Mentre il dipingere approda a un risultato finale (il quadro compiuto) rispetto al quale è subordinato, la musica è qualcosa che *si fa*, una performance, che cioè deve essere eseguita per essere compiutamente realizzata (questa «non preesiste [...] nella partitura né più né meno di quanto una torta preesista nella ricetta», chiosa Ingold 1993, 161). E ancora: il quadro, l’oggetto visivo, dopo la cessazione del movimento che lo ha prodotto, una volta terminato, permane; il suono, dopo la cessazione del movimento che lo ha prodotto, risulta sprovvisto di persistenza nel tempo, essendo anzi destinato a svanire in fretta nel nulla. La contrapposizione tra pittura e musica adombra non solo le differenze tra l’esperienza visiva e quella acustica ma anche quelle che intercorrono tra forma e processo, solidità e volatilità, risultato finale e performance. Vale a dire, tra la “Terra immobile” e la “Terra mobile”, di cui si diceva all’inizio.

Il profumo della pantera ovvero la terra è mobile

Esempi di questo tipo, evidenziando i limiti del linguaggio e delle metafore geografiche ancora saldamente ancorate ad una prospettiva visiva, mostrano quanto sia urgente recuperare canali di accesso alla realtà diversi e alternativi a quelli comunemente utilizzati nelle scienze sociali; continuare a minimizzarne o a ignorarne l’apporto equivale a essere sordi di fronte ai segnali che il mondo produce ma che noi non sentiamo, ossessionati come siamo da ciò che lascia tracce visibili e materiali (cartografabili). Ci sono però buone ragioni per pensare che ciò che agisce nell’ombra, senza lasciare tracce, e pertanto non è rappresentabile con una carta o con una metafora visiva – penso per esempio ai soggetti che partecipano ai processi di strutturazione degli spazi muovendosi in una dimensione *contra-* o *extra- legem* – non per questo non è conoscibile. Farinelli ricorda come, ai tempi di Dante, la rappresentazione dei tratti distintivi della cultura degli italiani non obbedisse ancora al modello topografico, bidimensionale e orizzontale, su cui si baserà successivamente la modernità (e che ritroviamo nella celebre descrizione con cui si apre *I Promessi sposi*). Un episodio esemplare di questa estraneità alla logica cartografica è il passo del *De vulgari eloquentia* in cui Dante paragona il volgare di cui è a caccia (che “si trova in ogni città italiana ma non sembra propria di nessuna”) a una pantera “che spande ovunque il suo profumo ma non si fa vedere in nessun luogo” o, ancora, che “emette il suo profumo in ogni città ma non risiede in nessuna” (*De vulg.* xvi).

È difficile prendere la pantera, e al limite se ne può percepire il profumo, ma il fatto stesso che se ne senta il profumo significa che la pantera ci è sfuggita, volatilizzandosi, e che quindi dobbiamo ricominciare daccapo a cercarla. Ebbene, la pantera è il presente, ed è la Terra (l'Italia per Dante) «eterogenea ed anisotropica, priva di uniformità, di integrità e di un comune orientamento, di un centro» (Farinelli 1997, 39). Come a dire che se il mondo ci appare inodore non è perché sia veramente tale: ma perché non prestiamo sufficiente attenzione al suo profumo, cioè ai segnali che ci manda. Non sarà facile prendere la pantera, ma da qualche parte bisognerà pur incominciare.

Bibliografia

- Bauman, Z. (2006). *Dentro la globalizzazione*. Trad. it. O. Pesce. Roma-Bari: Laterza.
- Bertone, G. (2000). *Lo sguardo escluso: l'idea di paesaggio nella letteratura occidentale*. Novara: Interlinea.
- Besse, J.-M. (2012). Tra la geografia e l'etica: il paesaggio e la questione del benessere. In S. Aru et al. (a cura di), *Sguardi sul paesaggio, sguardi sul mondo. Mediterranei a confronto*. Milano: FrancoAngeli.
- Bowles, P. (1963). *Le loro teste sono verdi; e le loro mani azzurre*. Trad. it. G. Moro. Bologna: Guanda.
- Brunhes, J. (1902). *L'irrigation, ses conditions géographiques, ses modes et son organisation dans la Peninsule Iberique et dans l'Afrique du Nord*. Paris: C. Naud.
- Brunhes, J. (1925). *La géographie humaine*. Paris: Alcan.
- Cacciari, M. (1997). *L'arcipelago*. Milano: Adelphi.
- Camporesi, P. (2005). Introduzione: odori e sapori. In Corbin, A., *Storia sociale degli odori*. Milano: Bruno Mondadori.
- Chakrabarty, D. (2004). *Provincializzare l'Europa*. Trad. it. M. Bortolini. Roma: Meltemi.
- Dematteis, G. (1985). *Le metafore della Terra. La geografia umana tra mito e scienza*. Milano: Feltrinelli.
- Dollfus, O. (1990). Le système-monde. *L'Information géographique*, 54 (2), 45-52.
- Farinelli, F. (1992). *I segni del mondo: immagine cartografica e discorso geografico in età moderna*. Scandicci: La Nuova Italia.
- Id. (1997). L'immagine dell'Italia. In P. Coppola, *Geografia politica delle regioni italiane*. Torino: Einaudi.
- Id. (2009).
- Febvre, L. (1978). *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*. Trad. it. L. Curti, C. Castelli. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (1977). Domande a Michel Foucault sulla geografia. In Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*. A cura di A. Fontana, P. Pasquino. Torino: Einaudi.
- Id. (1998a). Eterotopie. In Id., *Archivio Foucault*, 3. 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*. A cura di A. Pandolfi. Milano: Feltrinelli.
- Id. (1998b). Le maglie del potere. In Id., *Archivio Foucault*, 3. 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*. A cura di A. Pandolfi. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2009). *Bisogna difendere la società*. A cura di M. Bertani. Milano: Feltrinelli.
- Gambi, L. (1961). Critica ai concetti geografici di paesaggio umano. In L.

- Gambi, *Una geografia per la storia*. Torino: Einaudi.
- Giaccaria, P. (2014). Confine --> Soglia. In P. Perulli, *Terra mobile: atlante della società globale*. Torino: Einaudi.
- Gusman, A. (2004). *Antropologia dell'olfatto*. Roma-Bari: Laterza.
- Hardt, M. & Negri, A. (2001). *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*. Milano: Rizzoli.
- Harvey, D. (1997). *La crisi della modernità*. Trad. it. M. Viezzi. Milano: il Saggiatore.
- Id. (2011). *L'enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza*. Trad. it. A. Oliveri. Milano: Feltrinelli.
- Hegel, G.W.F. (1975). Le differenze di razza e il carattere nazionale dei popoli. In P. Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*. Firenze: Sansoni.
- Id. (2004a). *Lezioni sulla filosofia della storia*. A cura di R. Bordoli. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2004b). *Lineamenti di filosofia del diritto*. A cura di G. Marini. Roma-Bari: Laterza.
- Ingold, T. (1993). The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*, 25 (2), 152–174.
- Marx, K. (1960). La dominazione Britannica in India [o l'Inghilterra rivoluzionaria malgrado se stessa]. In K. Marx & F. Engels, *India Cina Russia*. A cura di B. Maffi. Milano: il Saggiatore.
- Id. (1973). Lettera a Engels, 8 ottobre 1858. In K. Marx & F. Engels, *Opere complete*, XL. A cura di M. Cingoli, N. Merker. Roma: Editori Riuniti.
- Id. (1976). *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*. A cura di G. Backhaus. Torino: Einaudi.
- Marx, K. & Engels, F. (1985). *Manifesto del partito comunista*. A cura di E. Sbardella. Roma-Bari: Laterza.
- Perulli, P. (1998). *Neoregionalismo: l'economia-arcipelago*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Id. (a cura di). (2014). *Terra mobile: atlante della società globale*. Torino: Einaudi.
- Petti, A. (2007). *Arcipelaghi e enclave. Architettura dell'ordinamento spaziale contemporaneo*. Milano: Mondadori.
- Ritter, C. (1852). *Einleitung zur allgemeinen vergleichenden Geographie, und Abhandlungen zur Begründung einer mehr wissenschaftlichen Behandlung der Erdkunde*. Berlin: Reimer.
- Schlögel, K. (2011). *Arcipelago Europa. Viaggio nello spirito delle città*. A cura di M. Cupellaro. Milano: Mondadori.
- Tanca, M. (2012). *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro*. Milano: FrancoAngeli.
- Tournier, M. (1985). *La Goutte d'or*. Paris: Gallimard.

Turco, A. (2010). *Configurazioni della territorialità*. Milano: FrancoAngeli.
Vegetti, M. (2014). Terra/Mare --> Aria. In P. Perulli (a cura di), *Terra mobile: atlante della società globale*. Torino: Einaudi.

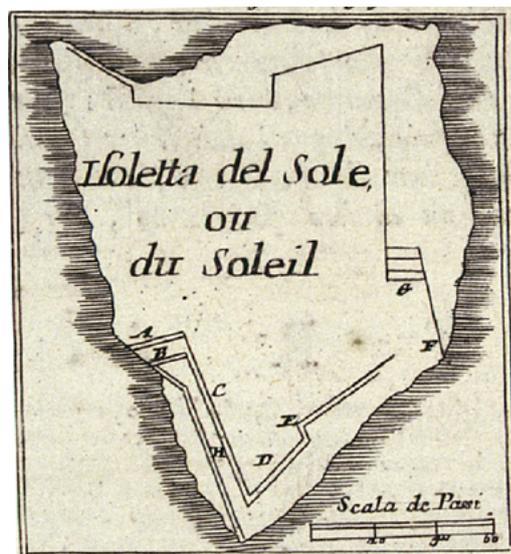
Spazio, luogo, mappe. (con una postilla)

— Piero Falchetta

This paper intends to provide an epistemological reflection on the problem of the representability of space. The author's core argument is that the aporia of the representation of space is mainly revealed by geographical maps. More precisely, a territory cannot be described exhaustively by a map. Nevertheless, the author argues that the process of hominization starts precisely when human beings attempt to describe their ambient in order to identify dangers and opportunities. From a philosophical view-point, such an originary aporia of space develops throughout the different perspectives on the concepts of *topos* and *chora*.

space representation cartography topos chora

In una prospettiva epistemologica, la cartografia, o per meglio dire le mappe, rappresentano il punto nel quale si manifesta con maggiore evidenza l'aporia che scaturisce dal problema dello spazio e della sua rappresentazione. Nel suo citatissimo racconto-apologo *Del rigore della scienza* Borges non guarda tanto all'*absurdum* della mappa 1:1 dell'Impero: "In quell'Impero, l'Arte della Cartografia giunse a una tal Perfezione che la Mappa di una sola Provincia occupava tutta una Città, e la mappa dell'impero tutta una Provincia. Col tempo, queste Mappe smisurate non bastarono più. I Collegi dei Cartografi fecero una Mappa dell'Impero che aveva l'Immensità dell'Impero e coincideva perfettamente con esso. Ma le Generazioni Seguenti, meno portate allo Studio della cartografia, pensarono che questa Mappa enorme era inutile e non senza Empietà la abbandonarono all'Inclemenze del Sole e degl'Inverni."



Mappa 1:1 della mappa dell'Isola del Sole di Vincenzo Coronelli (1696).

L'originale di questa carta misura mm 66x60, al pari di quanto qui si vede. Ogni pixel di questa immagine è "georeferenziato" rispetto all'originale. Questa è perciò una mappa della mappa.

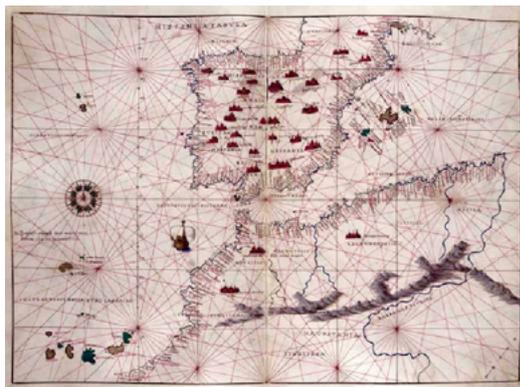
In quel racconto l'accento è piuttosto sull'inutilità dell'impresa e del suo esito: mappa e territorio non potranno mai rappresentarsi vicendevolmente. Eppure, la rappresentazione del territorio è un'istanza remotissima nella storia dell'umanità, che probabilmente ha le sue radici nella necessità di uno sguardo dall'alto – uno sguardo naturalmente "cartografico" – che permettesse di localizzare pericoli, luoghi, opportunità; un uomo dei primordi, lo possiamo soltanto immaginare: arrampicato su di un albero, che scruta e controlla il territorio intorno a sé, alla ricerca, appunto, di pericoli, luoghi, opportunità.

Lo sguardo di quell'uomo crea lo spazio e perciò lo spazio è quello sguardo: è necessariamente qui il punto di partenza di ogni riflessione

sullo spazio. È quello che Cassirer, nella *Filosofia delle forme simboliche*, ha classificato come lo “spazio espressivo” del mito (Firenze 1966, vol. 3, t. 2, 195–196), ovvero lo spazio risultante semplicemente e in maniera diretta dall'esperienza.

«Egli à ordinato che 40 giornate d'atorno a lui tutte genti debbano cacciare e ucellare» narra Marco Polo nel capitolo del *Milione* dedicato alle cacce del Gran Khan; la misura del territorio destinato alla cacce reali è data in questo modo – e allo stesso modo, nella medesima opera, sono date le distanze tra i luoghi. Anche se il cammino verso la razionale misura del mondo è tutt'altro che lineare e univoco, nell'esempio di Marco Polo può esserne isolato un passaggio fondamentale, ovvero il tentativo di oggettivare in qualche modo lo spazio, di svincolarlo dalla pura esperienza individuale e di far sì che divenga “comprensibile” a tutti. È tuttavia evidente come i caratteri del territorio – pianura/montagna, prateria/palude, ecc. – la stagionalità – estate/inverno, neve/pioggia, caldo torrido/freddo polare – nonché la presenza o meno di strade, l'attraversamento di luoghi abitati, la presenza di predoni e altri accidenti del viaggio rendessero assai incerte le misurazioni affidate al tempo anziché allo spazio. Ma su questo bisognerà ritornare.

Un ulteriore passaggio significativo è da ricercare nelle pratiche della navigazione antica. Non è certamente un caso se la cartografia che almeno dal XII secolo si sviluppa in ambito nautico ci appare immensamente più evoluta e “precisa” delle carte terrestri della stessa epoca.



Battista Agnese,
carta nautica del
Mediterraneo
occidentale e della
costa africana,
Venezia, ca. 1550.

La superficie del mare è infatti quanto più si avvicina, in natura, al piano euclideo: il mare è continuo, omogeneo, isotropico e perciò si presta ottimamente alla misurazione; al pari di quanto avviene per il piano euclideo, i punti individuabili sul mare sono privi di “contenuti” e consistono unicamente nelle relazioni che intercorrono tra loro: il mare non ha luoghi (*loca*).

Avviene che le necessità della navigazione, combinate con l'uso delle carte nautiche e dell'esperienza secolare dei marinai, portino alla determinazione di distanze e posizioni che vengono espresse in unità metriche, in miglia: la misura geometrica dello spazio comincia in questo modo a far parte dell'esperienza comune.

Tuttavia non siamo ancora a quello “spazio significativo” che Cassirer fa coincidere con la misura; il “significato” è infatti conferito allo spazio dalla misura in funzione dei luoghi, ovvero dei punti significativi del passaggio e dell'agire dell'uomo. L'idea di spazio sottende perciò di necessità la determinazione della relazione tra spazio e luogo.



Lorenzo Lotto,
Magnum Chaos
(ca. 1524), Bergamo,
Santa Maria
Maggiore.

La riflessione filosofica antica sembra tuttavia ritenere in certa misura intercambiabili spazio (*chora*) e luogo (*topos*). Leggiamo per esempio dal Filosofo, sul cui pensiero si modelleranno in gran parte la fisica e la cosmologia medioevale: «[Esiodo] afferma: *e prima di tutti si generò il caos, quindi la terra dall'ampio seno*, volendo significare che deve esistere primariamente uno spazio (*choran*) per le cose; e perciò ritiene, come la maggior parte, che ogni cosa è in un luogo (*pou* [=dove]) e nello spazio (*en topon*)» (Arist. Ph, 4.208b). Oppure: «[Platone] Afferma invece che il ricettacolo (*tropon*) esiste in modo diverso nelle cosiddette “dottrine non scritte”, laddove ha assimilato spazio (*choran*) e luogo (*topon*)» (Arist. Ph, 4.209b).

Non si tratta, qui e altrove, di indifferenza concettuale bensì, innanzitutto, di incertezza terminologica, basti a dimostrarlo il confronto dell'impiego dei due lemmi negli scritti di Aristotele. ¹ La relativa e altalenante sovrapposizione e il reciproco sconfinamento dei termini di “spazio” e “luogo” nel linguaggio filosofico sia antico sia moderno è una questione che ha

¹ Cfr. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, ad voces *chora* (1870, 859) e *topos* (1870, 766–767).

meritato molta attenzione; nel suo libro dedicato specificamente al tema Keimpe Algra si domanda se i filosofi che hanno teorizzato lo spazio (o luogo) – *space (or place)* – abbiano parlato della stessa cosa, e osserva che: «If we [...] ask whether and to what extent the meanings of terms like 'place' and 'space' in different theories are connected, roughly three possible answers present themselves. The meanings are (a) radically disconnected, (b) fully identical, or (c) in some ways connected, in others not» (Algra 1995, 10). La portata di un simile sfrangiamento semantico non è però priva di conseguenze.

Si assiste per esempio a una sorta di trasmutazione concettuale del termine spaziale, quasi una sua estromissione dall'ambito semantico che sembra essergli maggiormente proprio: nella letteratura latina *spatium* è assai frequentemente impiegato con significato temporale, sia come sinonimo *tout court* di tempo, sia nell'espressione *spatium temporis*. Lo spazio diventa perciò quasi una subordinata del tempo; per dirla con Properzio, preso qui a rappresentante di una lunga schiera di autori, «spatia annorum et longa intervalla profundi lenibunt tacito vulnera nostra sinu» (*Elegiae*, III.20.31–32). Tale significazione si prolunga per secoli e si addentra profondamente nella nostra letteratura, fino ad arrivare per esempio a Dante: «Pria che passin mill'anni, ch'è più corto spazio all'eterno, ch'un muover di ciglia» (*Purgatorio*, XI, 106–107). Di particolare interesse, per evidenti ragioni, il caso della celebre raccolta di viaggi di Giambattista Ramusio, le *Navigazioni*, pubblicate in tre volumi nella seconda metà del Cinquecento: il termine “spazio” vi è impiegato con significato spaziale 294 volte – moltissime delle quali in riferimento a viaggi per mare, a conferma di quanto accennato prima – ma per ben 297 volte il termine compare quale sinonimo di tempo, oppure nell'espressione “spazio di tempo”.

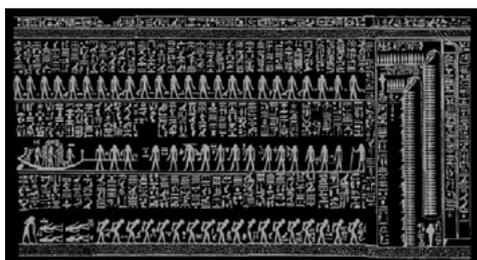
In questo quadro di ambivalenza semantica, *spatium* definisce perciò, in sostanza, un *intervallum*, ovvero quel che c'è tra un luogo/tempo e un altro, ma che non è in sé; un'assenza insomma, un'identificazione che si gioca tutta in negativo. Per arrivare allo spazio quale dimensione fisica compiuta, ancorché prescientifica, si dovrà uscire dall'ambito depurato del pensiero astratto e ammettere l'*experientia*, vale a dire che bisognerà considerare finalmente la relazione tra lo spazio in generale e il *locus*, che è tale perché esso è il testimone primo della presenza e dell'agire umani: il dove è la prima domanda di fronte a ogni fenomeno naturale, a ogni azione dell'uomo.

È interessante osservare, per inciso, come il latino *locus*, che ha dato origine nelle lingue romanze a *luogo*, *lieu*, *lugar*, ecc., si allontani dall'incertezza semantica del *topos* greco, e derivi da quella lingua un termine assai pregno, *lochos*, un termine del linguaggio militare che significa luogo

dell'agguato, nascondiglio, ciò che è contenuto dentro: *koilon lochon*, ovvero “nascondiglio cavo” è infatti detto il ventre del cavallo di Ulisse sotto le mura di Troia (*Odissea*, viii, 515).

Il *locus* che “contiene” l'evento definisce perciò, con il suo porsi, lo spazio circostante e nel passaggio alla rappresentazione cartografica ne determina, come vedremo, le caratteristiche. Lo spazio posto al di là dello sguardo – *l'invisible* di Merleau-Ponty (2014) – diventa perciò sperimentabile soltanto grazie alla mappa, ma poiché la relazione tra spazio e luogo è una variabile interpretativa del disegno cartografico, lo spazio sarà di volta in volta reinventato per poter essere sperimentato: l'invenzione delle mappe può in tal senso dirsi coincidere con l'invenzione del mondo, in quanto la cartografia riporta sulla terra tutto quanto lo spazio classico originario e fondativo di Anassimandro, l'*apeiron*, aveva definito come «un ouvert sans bord, local et global, indéfini, qualitativement ou topologiquement déployé, sans pli, retraits ni fermés» (Serres 1993, 76). In altre parole, la rappresentazione dello spazio data dalle mappe comporta una sua caratterizzazione in dipendenza dai luoghi (*loca*) che vi sono raffigurati, i quali, nel loro insieme e nella loro disposizione, danno forma e dimensione allo spazio.

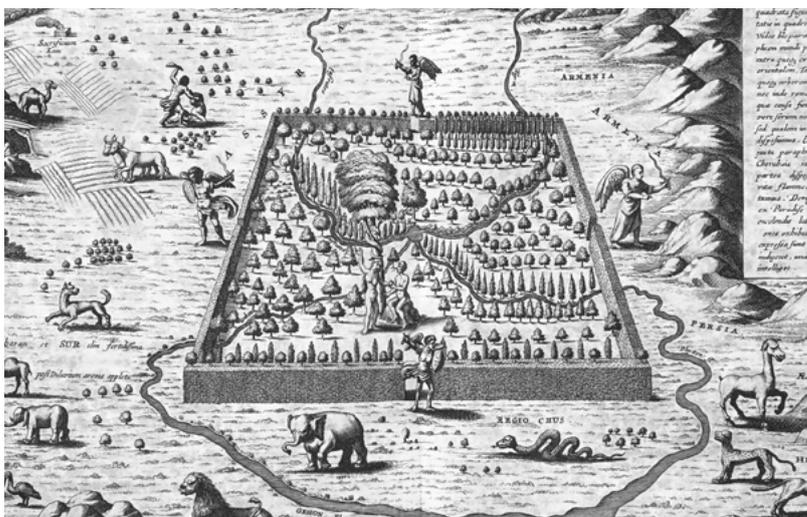
Si tratta di un processo graduale che, contrariamente a quanto che si è spesso detto e scritto, non riguarda in prima istanza l'esattezza delle carte, ovvero il loro progressivo avvicinarsi alla “forma vera” del mondo: ogni mappa, come già sottolineato, è innanzitutto un'interpretazione del mondo; ciò che risalta e si impone è piuttosto la necessità di identificare i *loca* in quanto teatri dell'agire umano, *loca* che sono punti nello spazio la cui lontananza – o relativa vicinanza – non è immediatamente sperimentabile dai sensi. Si può a questo punto affermare che ogni tentativo di rappresentazione dello spazio, antico o contemporaneo che sia, consiste nella definizione della relazione, del rapporto dialettico tra luogo e spazio: in una tale prospettiva, la storia della cartografia può essere letta e interpretata alla luce di tale relazione e della dialettica che i due termini intrattengono all'interno di ogni mappa. Alcuni esempi serviranno a chiarire questa affermazione.



Frammento del libro/
mappa detto Libro
delle porte, testo
funerario egiziano
(sec. XVI-XIII a.C.).

L'aldilà è il luogo assoluto in quanto preclude ogni altro spazio al di fuori di se stesso; lo spazio dell'aldilà non è per definizione sperimentabile in alcun modo e perciò nelle mappe dell'aldilà spazio e luogo coincidono. È il caso del cosiddetto *Libro delle porte* (Lesko 1977), una sorta di guida all'aldilà che nell'antico Egitto doveva accompagnare i defunti nel loro viaggio nell'oltretomba; a volte i sarcofagi venivano decorati anche con vere e proprie mappe dell'aldilà, come è il caso di quella dipinta sul sarcofago di Gua del British Museum, la cui topografia non ha relazione alcuna con estensioni e proporzioni riconducibili all'esperienza. Qui, appunto, il *locus* è assoluto e occupa tutto lo spazio, non potendo perciò in alcun modo definirlo.

Diversamente, per quel che riguarda l'Eden cristiano, accade che questo non-luogo perduto nella notte dei tempi e della creazione sia dai cartografi medioevali e moderni incistato nella geografia reale dell'esegesi biblica, seppure dopo molte peregrinazioni; nei mappamondi di ispirazione religioso-letteraria l'Eden è infatti collocato nell'estremo Oriente, ma in seguito si sposta là dove il racconto della Bibbia lo rende plausibile, ovvero nei dintorni del monte Ararat. Tuttavia, trattandosi appunto di un non-luogo sottratto per definizione all'esperienza, esso non ha relazione alcuna con lo spazio circostante, come esemplarmente illustrato dalla mappa di Athanasius Kircher *Topographia Paradisi Terrestris Juxta Mentem et Conjecturas Authoris*: un muro lo circonda e lo sottrae allo spazio nell'atto stesso in cui nello spazio cerca di situarlo. Lo spazio è qui apparentemente affermato e descritto, mentre è impossibilitato a “contenere” il luogo del paradiso.



Athanasius Kircher,
*Topographia
Paradisi Terrestris*
(particolare), 1675.

Il rapporto luogo/spazio è assai diverso nel caso di una carta romana del IV secolo pervenuta a noi in una copia del XII o XIII secolo, la celebre *Tabula Peutingeriana*, così chiamata dal nome di Konrad Peutinger, il bibliofilo che cercò per primo di divulgarne il contenuto. Si tratta di un'immagine del mondo conosciuto all'epoca della Roma classica, rappresentato su di una striscia di pergamena di 700 x 30 cm circa, dimensioni che deformano completamente lo spazio geografico ma non inficiano la comprensione della successione dei luoghi, in quanto la carta è composta in una modalità che oggi chiamiamo topologica: l'estensione dello spazio detta qui l'ordinamento dei luoghi, ordinamento che però non rispetta se non in maniera del tutto approssimativa le posizioni relative dei luoghi stessi. Pur trattandosi di uno spazio non definito nelle sue dimensioni, l'ordine dei luoghi è perciò qui subordinato allo spazio.

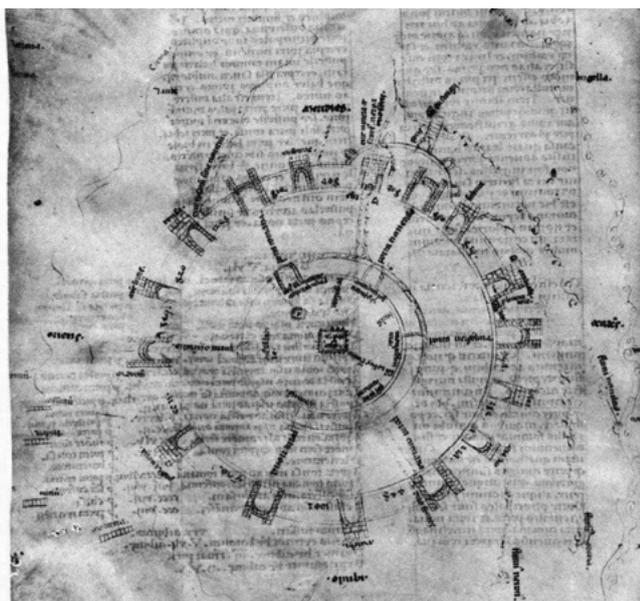


Particolare della Tabula Peutingeriana con (dall'alto al basso) l'Anatolia, il mare d'Azov, la Grecia, Creta e l'Africa settentrionale.

È interessante considerare il ruolo dei nomi dei luoghi: la disposizione degli spazi geografici lungo un unico asse fa sì che la sequenza dei toponimi possa essere assimilata alle sequenze nominative degli antichi portolani, la cui funzione di *aide-mémoire* prevale senza dubbio su quella di localizzazione spaziale; la *Tabula* è perciò una mappa nella quale il testo “funziona” più dell'immagine. In maniera non del tutto diversa e altrettanto interessante, la cartografia nautica delle origini è disegnata da quella che in termini poetici potrebbe definirsi come una corona di nomi: è la sequenza di nomi concatenati a disegnare la linea di costa, e a dare perciò “senso” allo spazio. E ancora, i mappamondi medioevali sembrano anch'essi aver

funzione più di sussidi mnemonici, ovvero di rassegne visuali di *loca* i cui nomi sono importanti per motivi storici, letterari e/o religiosi, piuttosto che di descrizioni dello spazio: la relativa – e a volte anche estrema – indifferenza per l'estensione degli spazi “vuoti” (deserti, mari, oceani) rivela che l'elemento spaziale è in queste opere generalmente subordinato all'individuazione dei diversi luoghi. Nei famosi mappamondi di Ebstorf o di Hereford, citati qui per esempio, è evidente il totale disinteresse degli autori per il problema dello spazio; i luoghi e i relativi toponimi vi si affastellano di modo che gli spazi naturali vuoti, anche quando noti e sperimentati, scompaiono nell'affollamento iconico e onomastico: una topografia senza geografia è ciò che abbiamo nelle opere di questo genere e di quell'epoca, ovvero i luoghi occupano, alla lettera, ogni spazio, negando così a questo la possibilità di costituirsi autonomamente.

La creazione del luogo, ovvero l'estrapolazione di un senso dallo spazio indistinto e immemore della natura, ha nella cerimonia della fondazione della città antica il momento forse più rappresentativo. La parola latina che designa la città, *urbs*, ha la propria radice nel verbo *urvo*, che identifica l'atto del tracciare un solco con l'aratro, e *urvum* è appunto il timone dell'aratro: quella traccia idealmente perfetta, e perciò circolare, segna il limite dell'indistinto, e il luogo così estratto dal non-senso è, ancor prima di essere edificato e abitato, la mappa stessa di quel luogo, come se la lama dell'aratro fosse la penna che disegna. Il gesto sacerdotale della fondazione è un atto originariamente cartografico, un atto per il quale luogo e spazio si separano e diventano intelligibili.



Galvano Fiamma,
pianta di Milano,
ca. 1330.

Il cammino delle conoscenze geografiche procede così lungo una graduale ancorché rapsodica esplicitazione del rapporto tra *locus* e spazio, ma si tratta a ben vedere di un cammino cieco, illuminato soltanto dai brevi lampi che le mappe – una diversa dall'altra – consentono di prefigurare in modo vago. Senza le mappe – ovvero senza che le mappe rendano percettibili, visibili e perciò oggetti di *experientia* individuale e collettiva i dati conoscitivi – non sarebbero possibili neppure quei pochi sprazzi di luce. Senza le mappe, la grande rivoluzione rappresentata dalla riscoperta dell'opera di Tolomeo al principio del XV secolo potrebbe ridursi all'ennesimo elenco di nomi di luogo – ancorché molto più lungo e dettagliato dei precedenti, giacché la sua *Geographia* ne conta all'incirca ottomila; la geometrizzazione dello spazio geografico introdotta una volta per tutte da Tolomeo non avrebbe significato senza la mappa che rende “sperimentabile” quello spazio. La mappa, in estrema sintesi, non *mostra* le conoscenze geografiche. La mappa è la conoscenza geografica.

In una tale prospettiva, il lavoro del cartografo rivela la propria natura più autentica; non semplice tecnica, non mera sintesi di conoscenze altre, bensì istanza conoscitiva autonoma, capace di attingere alle fonti più disparate, nella quale viene però ogni volta formulata una conoscenza originale che non può darsi – non può essere sperimentata – a prescindere dalla mappa stessa. In estrema sintesi, si potrebbe esemplificare così: senza la mappa del Toscanelli, forse Colombo non avrebbe scoperto l'America e i nativi americani non sarebbero ancora oggi chiamati “indiani”. Ma è proprio qui che si è giocata una parte del destino di Colombo e dell'umanità in generale: la carta del Toscanelli, riducendo grandemente lo spazio tra l'Europa e le Indie, suggeriva la possibilità di un relativamente rapido approdo all'altra sponda dell'oceano. Lo spazio “scomparso” potrà da quel momento dirsi generatore di nuovi spazi e nuovi luoghi.

Postilla

Con questa postilla intendo cercare di restituire il termine territorio – spesso impiegato in apertura del presente scritto – al proprio significato autentico, dopo che un geografo di fama, Franco Farinelli, ne ha fatto un po' quel che ha voluto. È certamente una postilla polemica, questa, ma per parlare di mappe e territori bisogna intendersi bene sul significato da dare a tali parole.

Scriva dunque Farinelli ne *L'invenzione della terra* (ma l'argomento è ripreso in vari suoi testi e interventi, ed è citatissimo): «In uno dei testi fondanti del sapere occidentale, il *Codice giustiniano*, al volume L, si comprende bene come il termine territorio non derivi dalla parola terra ma da

terror, cioè terrore, perché corrisponde all’ambito definito dall’esercizio di un potere politico». Una prima obiezione riguarda la relazione “terrore”/ “esercizio di un potere politico”, relazione che non è ragionevole porre come primaria, in quanto lo scopo primo del potere politico non può essere identificato *sic et simpliciter* con il terrore (e proprio il fatto che esistano le leggi decretate da quello stesso potere politico lo assevera: la legge è, per definizione, l’opposto del terrore). Bisogna poi dire che il testo del *Codex* citato da Farinelli – «Territorium est universitas agrorum intra fines cuiusque civitatis: quod ab eo dictum quidam aiunt, quod magistratus eius loci intra eos fines terrendi, id est summovendi ius habent» – accenna a una tradizione significativamente introdotta da “quidam aiunt”, ovvero “alcuni dicono”, tipica formula con la quale il latino prende una certa distanza critica dall’enunciato. Inoltre, risulta dal testo che i magistrati esercitano il diritto “terrendi” e “summovendi”, ovvero di allontanare e cacciare dai confini della “civitas” (parola che, come noto, non identifica un territorio, bensì la comunità dei “*cives*” che obbediscono alla stessa legge) quanti infrangono a qualche titolo la legge stessa.

Vi è però da tener presente, soprattutto, che “terreo”, da cui “terror”, deriva da una forma “tersere” = “tremare”, mentre “terra” e “territorium” (ovvero “luogo [fisico] della terra”) derivano da “torreo” = “asciugare, disseccare”, e non da “terreo”: “terra” e “territorio” indicano perciò il luogo asciutto, non inondato o non sommerso; lo stesso Farinelli scrive infatti: «Essa [la terra] riceve il proprio nome quando diventa secca e arida.» La relazione territorio/terrore è perciò da considerarsi improvvisata, fuorviante e perciò da rigettare.

Bibliografia

- Algra, K. (1995). *Concepts of Space in Greek Thought*. Leida: Brill.
- Borges, J. L. (1997). *Storia universale dell'infamia*. Milano: Adelphi.
- Cassirer, E. (1966). *Filosofia delle forme simboliche*. Trad. it. E. Arnaud. Firenze: La Nuova Italia.
- Lesko, L.H. (1977). *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*. Vol. 17. Oakland: University of California Publications.
- Merleau-Ponty, M. (2014). *Il visibile e l'invisibile*. A cura di M. Carbone. Milano: Bompiani.
- Serres, M. (1993). *Les origines de la géométrie*. Parigi: Flammarion.

QUADRANTE 2

**Immagini del mondo
e strategie politiche.
Lo spazio tra Foucault e Marx**

Luigi Girolardo
57-72

**Pensare la differenza dalla
storia allo spazio.
Adorno incontra Deleuze.**

Gianpaolo Cherchi
73-84

Immagini del mondo e strategie politiche. Lo spazio tra Foucault e Marx

— Luigi Giroldo

This article analyzes the *Question on geography* – an interview released by Foucault to the editorial staff of *Hérodote* – focusing especially on the meaning of space in Foucault's thinking and on the comparison between Marx's and Foucault's works. The relation between space and power can be defined with the notion of strategy that become the central question of the debate, among Foucault and the editorial staff of *Hérodote*, on geography as knowledge (*savoir*).

power strategies geography state territory

*Ma come mai fino ad ora nessun filosofo ha voluto regolare
i suoi conti con questa vecchia disciplina che ha lasciato
così tanti cattivi ricordi a tanti studenti?*

—Yves Lacoste, *Porquoi Hérodote?*

L'esperienza di Hérodote

A partire dalla metà degli anni Settanta alcuni geografi francesi, di impronta marxista, riuniti nella redazione di *Hérodote* hanno cominciato a porsi criticamente l'interrogativo riguardante lo statuto della geografia come scienza. Questa riflessione ha preso avvio da alcune domande metodologiche che vale la pena di esplicitare sin dall'inizio. La prima, che da sempre nella storia moderna di questo sapere si ripropone, riguarda la questione di quale luogo occupi la geografia all'interno di un'enciclopedia dei saperi, di quello spazio incerto e ambiguo tra le scienze naturali e le scienze sociali (o *umane*). La seconda, più politicamente connotata, riguarda i rapporti che intercorrono tra il sapere geografico e le pratiche di potere, in particolare quelle economiche e militari. ¹

In questa prospettiva l'incontro e lo scontro con il pensiero di Foucault risulta quantomai fondamentale per due motivi. Il primo è che in quegli stessi anni il filosofo francese si era guadagnato la fama di studioso interessato a cose “basse”, irrispettoso nei riguardi di un'epistemologia canonica e concentrata sulle scienze altamente formalizzate; impegnato ad analizzare «settori visti nella gerarchia dei saperi come marginali [...] non legittimati, anzi squalificati perché apparentemente non concettuali» (Tanca 2012, 101). Il secondo è motivato dal tentativo foucaultiano, che in quegli anni acquisiva i chiari connotati nell'analisi del *Panopticon* benthamiano (Foucault 1977a) ma che già nella *Nascita della clinica* (Foucault 1998) era abbozzato, di proporre un metodo per l'analisi del potere a partire da strumenti d'indagine spaziale. Foucault stava, quindi, cercando di costruire una storia dei sistemi di pensiero e dei regimi di verità che si sganciassero dalla pura autoreferenzialità ideale dei discorsi, insistendo maggiormente sulle pratiche materiali che li producono (il loro costante riferirsi a un Fuori) a partire, soprattutto, dall'analisi dell'organizzazione, teorica e materiale, degli spazi che questi discorsi occupano e progettano (Deleuze 2002).

Quest'articolo vuole tentare di analizzare l'*Intervista sulla geografia* rilasciata da Foucault ai redattori di *Hérodote* nel 1976 (Foucault 1977b) e le successive domande poste da Foucault alla rivista (Crampton & Elden

¹ Per una ricostruzione complessiva del contesto scientifico cfr Soya 1989.

2007, 19–66) a partire da un argomento poco visitato negli studi foucaultiani: il rapporto del filosofo francese con Marx e la tradizione marxista. Anche se in quelle pagine pare che l'argomento sia trattato solo marginalmente, è in realtà lo sfondo teorico del dibattito. Nella convinzione che questo approfondimento serva a chiarire i presupposti storici del cosiddetto *Spatial Turn* (Soja 1989) all'interno delle scienze sociali, il contributo è inteso come una rivisitazione delle due eredità che maggiormente hanno influenzato la svolta spaziale, quella marxiana e quella foucaultiana, nel terreno che possono, o non possono, avere in comune.

Per una geografia del potere

«Tra *Hérodote* e Foucault c'è di mezzo Marx» (Dematteis 1980). L'affermazione che apre questo paragrafo riprende il titolo di un articolo di Dematteis nel quale il geografo cerca di tirare le fila del dibattito sviluppato intorno all'*Intervista sulla geografia*. Un'affermazione che nel suo palesare una verità alquanto banale non è però scevra di significati ulteriori. Inaggirabile è proprio la riflessione sul senso del termine “di mezzo”; esso, infatti, può essere inteso in diversi modi, ognuno dei quali esprime una prospettiva diversa sul confronto avvenuto. “Di mezzo” può essere inteso neutralmente, inquadrando Marx come l'oggetto del confronto, oppure negativamente, come ciò che si frappone, quale ostacolo di un possibile incontro tra *Hérodote* e Foucault o ancora, in senso strategico, come ciò che, oggetto di interpretazioni contrastanti, è il terreno dello scontro sul quale infine qualcuno dovrà risultare vincitore. Nessuna di queste tre affermazioni è di per sé completamente falsa nella misura in cui all'interno del testo, forse anche a causa di alcuni pregiudizi e incomprensioni, le posizioni degli interlocutori non rimangono stabili ma subiscono trasformazioni anche forti.

«Per me Marx non esiste», ha modo di dire Foucault (1977, 159); il filosofo francese intende affermare che non esiste quale autore nel quale scoprire significati reconditi o nel quale cercare una coerenza interna, oppure da considerare quale fonte a cui costantemente riferirsi alla ricerca di un'ortodossia. Per Foucault concentrare le analisi dei discorsi nella prospettiva dell'autorialità significa mettere in ombra le relazioni che ogni discorso ha all'interno di un campo strategico, formato da altri discorsi, nel quale si decide della sua effettiva verità. Trascurare questo campo comporta consegnare le pratiche discorsive all'esegesi che riconduce ogni modificazione concettuale e ogni possibile mancanza di coerenza a mutamenti di una coscienza individuale, quale origine nascosta e sempre da scovare in ogni testo, inibendo ogni possibilità di spiegare quali relazioni i discorsi

abbiano con il contesto materiale da cui scaturiscono. Per Foucault infatti «non esiste un soggetto pensante identificabile come l'autore del discorso, piuttosto quest'ultimo permette di riconoscere il luogo da cui, in un determinato momento storico, è possibile parlare ed essere ascoltati» (Luce 2012, 39). Ha quindi senso valutare la ritrosia iniziale di Foucault all'esigenza dei redattori di *Hérodote* di fornire un'archeologia del sapere geografico quale frutto di queste considerazioni sul marxismo a lui coevo. La preoccupazione maggiore sentita da Foucault era che attraverso il suo metodo archeologico si potesse rimettere in campo la distinzione tra ideologia e scienza; in altri termini il rischio che si presentava agli occhi del filosofo francese è che si fraintendesse il senso dello «scoprire la prigione dietro alle scienze sociali» (Foucault 1977b, 155) nella direzione di una rifondazione dei saperi, ora scovati nella loro *colpa originaria*, sull'ortodossia del materialismo storico e non in quella di mostrare che la stessa distinzione tra ideologia e scienza è frutto di una relazione di potere. L'archeologia deve essere intesa, invece, come espressione e presa di posizione all'interno di una lotta in corso; così la psichiatria, le scienze umane e la medicina non sono state analizzate nell'ottica della ricerca di nuove fondamenta al sapere scientifico ma con il proposito di produrre movimenti tellurici volti a sottrarre i punti d'appoggio a queste scienze istituzionalizzate. ²

Queste sono le ragioni di fondo del contrasto iniziale tra Foucault e i redattori di *Hérodote*, dettate soprattutto da una sorta di diffidenza, che si stempera quando le domande dei redattori si spingono maggiormente verso un approfondimento metodologico dell'utilizzo delle metafore spaziali e geografiche all'interno dei testi foucaultiani.

[*Hérodote*:] Si può constatare così che la geografia è costantemente sfiorata senza essere mai presa in considerazione. Non c'è nella mia domanda né la richiesta di un'ipotetica archeologia della geografia, né veramente una delusione: solo una sorpresa". (Foucault 1977b, 149)

Ecco in che senso Marx può essere compreso quale oggetto di confronto: sono proprio quelle rotture prodotte dal filosofo tedesco all'interno del discorso economico e storico a mostrare la possibilità di un'analisi spaziale delle relazioni di potere. La visione "bellicosa" della società, genuinamente propria del pensiero di Marx (Foucault 2009) è la base per una fondamentale critica allo storicismo e a quello che potremmo chiamare "feticismo dello spazio". «Lo spazio è quel che era morto, fisso, non dialettico, immobile. Per contro il tempo era ricco, vivo, fecondo, dialettico» afferma Foucault (1977b, 154). Un pregiudizio, quello sullo spazio, proprio sia dell'eredità bergsoniana che di una certa visione materialistica della

² Non sono molti i luoghi dove Foucault parla direttamente di Marx. In alcune interviste (Trombadori 2005; Foucault 1977a) e nella lettura intitolata *Meshes of power* (Crampton & Elden 2007, 153–162).

storia. L'immagine di una società attraversata da un conflitto non componibile, divisa in classi con interessi opposti è un'immagine che avrebbe dovuto produrre un sapere sullo spazio dove questo conflitto raggiunge la concretezza dello scontro, ma ciò sembra rimasto oscurato dalla tradizione dell'esegesi marxista. Essa si è concentrata maggiormente sulla centralità della lotta di classe intesa come motore della storia e sulla teoria del plus-lavoro come espropriazione capitalista del plus-valore dal tempo lavorativo, approfondendo, quindi, aspetti che evidenziavano maggiormente il carattere temporale dell'assetto della società. Eppure come ha avuto modo di dire Foucault in un'altra intervista:

È sorprendente con quale facilità, con quale quasi-evidenza si parli di rapporti di forza, di lotta di classe senza mai precisare chiaramente se si tratti di una forma di guerra e di quale forma potrebbe trattarsi (Foucault 1977b, 17).

Questa necessità di uscire dall'ortodossia di un'analisi storicistica del materialismo risulta condivisa dagli interlocutori. La direzione presa da entrambi, ed è qui che il confronto inizia a essere possibile, è quella di immergere nella concretezza di uno spazio sincronico i caratteri propri dello scontro sociale. La geografia in questo senso acquista il duplice significato di campo discorsivo dove mostrare gli occultamenti e gli sviamenti di una scienza spaziale istituzionalizzata, e di metodo d'indagine per analizzare gli effetti di potere che ogni sapere produce. Per i redattori di *Hérodote* si tratta, innanzitutto, di interrompere una doppia estraneità (Tanca 2012, 82). L'estraneità che da una parte la geografia aveva nei confronti del materialismo e della filosofia in generale, dall'altra l'estraneità delle tradizioni marxiste all'indagine approfondita dello spazio prodotto dal capitalismo. Una direzione possibile per superare questa estraneità è, appunto, rintracciata dai redattori di *Hérodote* nella svolta foucaultiana verso un'analisi dei regimi di verità compresi nel loro significato strategico che porta a problematizzare i concetti marxiani in senso spaziale. «Tutto lascia credere che [...] l'utilizzo delle metafore spaziali sia piuttosto il sintomo di un pensiero "combattente", "strategico" che pone lo spazio del discorso come terreno, come posta in gioco di pratiche politiche» (Foucault 1977b, 153).

Sempre in questa prospettiva è da comprendere l'intervento foucaultiano *Meshes of power* (Crampton & Elden, 2007) nel quale il confronto con Marx si pone a partire dal problema di fornire una definizione positiva di potere. Foucault afferma che questa nozione positiva di potere si può trovare in due pensatori: in Bentham (2002) e in Marx, nella seconda parte del primo libro del *Capitale* (1970). Nel caso del panottismo benthamiano una nozione positiva del potere è comprensibile a partire dal fatto che la

sorveglianza non è intesa soltanto quale mezzo d'interdizione, ma anche come modalità di soggettivazione e introiezione di relazioni di potere nella massa degli individui pericolosi. Non solo, a partire dagli studi di Laval (1994), è oggi possibile affermare che l'intera filosofia del diritto di Bentham è comprensibile in questa direzione nella misura in cui l'interesse generale non è il luogo dove avviene l'alienazione delle prerogative individuali, quanto piuttosto è il giurista a *produrre* l'interesse generale svolgendo una sommatoria degli interessi individuali. Nel caso di Marx, invece, la questione è spiegabile a partire dal fatto che il potere *serve* alla produzione e non viceversa. Il potere, quindi, non è caratterizzato come divieto o repressione ma piuttosto come ciò che permette alla produzione di realizzarsi attraverso determinate relazioni sociali che ne definiscono il modo e i rapporti. Le relazioni di potere in quest'ottica non sono omogenee e unilaterali all'interno della società e del suo sviluppo, ma attengono a specifiche forme produttive nel momento in cui acquisiscono uno spazio sociale nel quale possano valere come rapporti di produzione. Il potere è, allora, molteplice e frazionato poiché spartito – certamente in modo ineguale – tra coloro che hanno un ruolo all'interno del modo di produzione specifico; questo è il senso del termine lotta di classe, o per meglio dire *tra classi*.

Un modo di produzione, afferma Foucault (Crampton & Elden 2007, 153–162), non è un'essenza che si concretizza nella medesima modalità ovunque, ma è il prodotto di relazioni di potere aventi carattere di regionalità, attinenti, per esempio, a una specifica divisione del lavoro sociale (la fabbrica, il porto, la città, ecc.), dettata sia dai rapporti di produzione che dalle condizioni materiali e tecniche nelle quali questi rapporti si sviluppano. Lo spazio, allora, con i suoi limiti e le sue potenzialità, non è solamente ciò che viene modificato dai rapporti di produzione ma il supporto stesso sul quale questi rapporti vengono creati e mantenuti. L'esempio del fenomeno dell'accumulazione originaria ci porta a capire con chiarezza come questa nozione positiva di potere ci aiuti a descrivere le relazioni spaziali concrete del capitalismo.

E' fondamentale qui chiarire il parallelo marxiano tra la privatizzazione delle terre comuni e le leggi sul vagabondaggio (Marx 1970, I,3, 171–224). Se leggiamo il processo dell'accumulazione originaria non solo come una forma di separazione tra i produttori e i mezzi di produzione ma la definiamo come l'estromissione degli antichi proprietari di una terra dalle relazioni spaziali che regolano la sua produzione, il loro assoggettamento a un principio spaziale di residenza non è in fondo altro che la garanzia che la terra rimanga privata; essi non potranno in nessun modo occupare altra terra libera e potranno godere del vantaggio di alcune relazioni spaziali solo mediante l'acquisto o il lavoro. È chiaro che se

intendiamo lo spazio come espressione di una relazione di potere, l'orientamento che in esso viene impresso attiene alla regolazione delle norme con cui si possono intrattenere o meno determinate relazioni spaziali. Fintanto che la terra era comune, cioè posseduta collettivamente dai residenti di un'entità territorialmente limitata, lo spostamento di essi non poteva essere riconosciuto come un problema. Con l'appropriazione delle relazioni spaziali da parte dello stato, poiché è sempre lo stato che privatizza, e dunque la scissione della relazione tra residenza e possesso di terra, il controllo del vagabondaggio non è solo una forma di disciplinamento della forza-lavoro ma la garanzia stessa del rispetto delle nuove regole di produzione. In questo senso non è, quindi, un'interdizione avente carattere negativo ma una norma che va a costituire la *differenza specifica* dei nuovi rapporti di produzione. In altri termini, l'abolizione della relazione spaziale esistente tra terra comune e prestazione lavorativa comporta l'esigenza di strutturare la disposizione degli individui nello spazio al fine di costringere nuovamente il lavoro nel nuovo territorio privatizzato. Si produce così un'inversione nella modalità produttiva che regola la disposizione spaziale: se prima la residenza dava diritto a un lavoro nella terra comune, ora il lavoro (o, per chi è più fortunato, la proprietà) garantisce la permanenza in un luogo. Nel fenomeno delle *enclosures* il problema fondamentale espresso dall'interpretazione marxiana si rivela, quindi, nel fatto che la separazione tra i mezzi di produzione e la classe lavoratrice non è definitiva, non si conclude con la recinzione del terreno comune, ma è sempre in atto; per mantenere attivi i rapporti di produzione capitalisti non occorre solo suddividere la terra in proprietà ma allontanare i senza proprietà, mantenerli alla *giusta distanza*, quella che permette di trasformarli in forza-lavoro. Per concludere l'esempio, la regionalità delle relazioni di potere si esprime al meglio notando come le *enclosures*, intese nel duplice movimento di privatizzazione della terra e di interdizione del vagabondaggio, determinino il fenomeno dell'inurbazione della classe lavoratrice e, di conseguenza, le discorsività sulla folla pericolosa delle città che necessita di un controllo.

Queste ultime considerazioni ci chiariscono fino in fondo il significato di quel “di mezzo” che all'inizio del paragrafo ci sembrava ambiguo ma che ora si chiarisce nella sua accezione strategica: occorre interpretare Marx quale teorico dello scontro sociale molteplice e localizzato, contro coloro che vedono in lui il propugnatore di un determinismo dello sviluppo storico; occorre analizzare i modi di produzione per problematizzare la visione economicista che intende la sovrastruttura come proiezione della struttura. Per fare ciò occorre un'analisi spaziale che tenga conto delle tesi marxiane; come ha avuto modo di affermare Marcello Tanca bisogna:

adottare un punto di vista in cui la parola 'spazio' non designa un'estensione della geometria euclidea preesistente ai processi politici, economici e sociali; bensì il prodotto, dinamico e mutevole, della sovrapposizione dei meccanismi che regolano il conflitto politico [...]. Una concezione, questa, che [...] sarebbe impensabile senza l'autore del *Capitale*. (Tanca 2012, 83)

Modi di produzione, territori, strategie

La natura capillare del potere – il suo connotarsi come figura locale e molteplice che attraversa diversi strati e livelli della società, il fatto che non possa definirsi come proprietà, che si possiede o meno, ma che, invece, attiene a specifiche modalità di relazione che intercorrono tra individui e gruppi sociali – è un presupposto condiviso tra Foucault e i redattori di *Hérodote*. Il rischio di una simile prospettiva però sembra essere determinato dal fatto che la natura multiforme, cangiante e variegata delle relazioni di potere possa trasformarsi in una debolezza analitica che rende la concettualizzazione dei rapporti di potere sempre più indefinita e indeterminabile. Da una parte, certo, il rischio è nuovamente di «Rousseau-izzare» Marx (Crampton & Elden 2007, 158), di ritornare cioè a una concezione degli apparati di Stato come semplice strumento di conservazione dei rapporti produttivi, senza indagare invece tutte le forme inedite e, per certi versi, contraddittorie che assumono le regionalità delle relazioni di potere quando vengono accentrate e istituzionalizzate. Dall'altra parte, però, non assumere la prospettiva degli apparati statali impedisce a Foucault di circoscrivere le sue descrizioni non solo in un arco temporale ma anche in uno spazio geografico connotato, mostrando come questo sia un presupposto fondamentale ai rapporti di potere.

In questo senso sarebbero da leggere le critiche sollevate da *Hérodote* a Foucault: se da un lato, gli viene riconosciuto un debito per aver mostrato come, per esempio, dietro alle scienze sociali si nascondesse il modello prigioniero, dall'altra gli viene criticata una mancanza di consapevolezza geografica nell'articolazione generale tra spazi di differente natura. La precisa collocazione storica del fenomeno penitenziario è lacunosa nella sua collocazione geografica: non solo *Nascita della prigionia nell'età classica* ma anche *in Francia*. I redattori di *Hérodote* manifestano, quindi, interesse per un'analisi che riesce a disegnare i rapporti spaziali intrinseci che intercorrono tra una tassonomia concettuale e un diagramma concreto delle relazioni di forza (come il panottismo), ma sembrano voler alludere al fatto che lo spazio non è solo questo. Il suggerimento, a questo proposito, dei redattori di *Hérodote* a Foucault è quello di analizzare il potere in termini

di scala. Mantenere implicita la connotazione geografica di una particolare forma sociale significa mettere tra parentesi l'ampio raggio di relazioni che la costituiscono come spazio determinato. Il rapporto, per esempio, tra colonie penali esterne allo stato e prigionie interne, com'è ravvisabile anche nel progetto benthamiano (Bentham 2002), ³ non è trascurabile ai fini di un'analisi dell'intreccio tra sapere, potere e spazio. La proposta metodologica è quella di svolgere congiuntamente l'analisi microfisica degli spazi/poteri locali e dei processi di accentramento o di colonizzazione, non intendendo i secondi come una sovradeterminazione dei primi, ma come un innesto di pratiche locali in un sistema generale di influenza reciproca (Dematteis 1980, 9–13). In questo senso appare chiaro come il concetto di scala, di dimensione costruita e circoscritta sulla base delle relazioni che intrattiene con altre scale, può aiutare ad articolare questi due livelli che diversamente rischierebbero di risultare incomunicanti.

È in questa sovrapposizione di piani differenti, il piano della teoria e il piano dell'analisi dei processi politici, che la nozione di strategia assume un significato centrale. A riguardo della teoria i redattori notano il fatto che gli spazi teorizzati da Foucault tendono ad astrarsi troppo dalla datità materiale della quale dovrebbero rendere ragione; essi alludono, infatti, a una strategia senza però dare una definizione precisa dell'entità concreta che dovrebbe portarla avanti. Ciò si traduce sul piano dell'analisi politica nella messa in ombra degli assemblaggi territoriali, delle composizioni sociali che di volta in volta si danno come determinanti a una precisa ristrutturazione delle scale geografiche. Potremmo interpretare le domande che in un momento successivo Foucault (Crampton & Elden 2007, 19) pose ai redattori di *Hérodote* come una accettazione implicita della critica nella misura in cui sono incentrate per la maggior parte proprio sulla questione della strategia e del ruolo degli apparati statali all'interno del sapere geografico. Nelle risposte si chiarisce che con strategia si intende «un piano ideato da un'entità in relazione a un nemico, reale o potenziale», (Crampton & Elden 2007, 25) ovvero ciò che determina l'articolazione e la costituzione delle scale di intervento in relazione agli obiettivi che questa si prefigge. “*Savoir-penser l'espace*” risulta essenziale a livello strategico poiché permette di operare la differenziazione necessaria tra principi organizzativi e definizione di obiettivi locali che permette a un apparato di potere di passare all'atto. Il riferimento alla delocalizzazione delle imprese acquista la sua consistenza proprio in questa prospettiva. La risposta di Brabant (Crampton & Elden 2007, 25–28) alle domande foucaultiane è illuminante: la delocalizzazione di un'impresa deve essere analizzata come un'articolazione strategica tra lo spazio del mercato internazionale e un particolare assetto territoriale del mercato del lavoro, che, come ogni

³ Questa relazione spazio statale interno/spazio coloniale esterno pur non essendo oggetto diretto del dibattito tra Foucault e i redattori di *Hérodote* ne potrebbe essere un'interessante continuazione. Bisogna, in questo senso, ricordare, rispetto al progetto *Panopticon*, il suo essere ideato in Russia dal fratello di Jeremy Bentham per il controllo di operai “poco civili” e il fatto che la riflessione penale di Bentham fosse rivolta anche alla critica delle colonie penali in Australia considerate poco efficienti e degradanti.

nuova forma di relazione tra scale, modifica anche l'assetto stesso delle scale in esame. La geografia è quel sapere che rende possibile questa articolazione, è cioè un sapere strategico in un duplice senso: da una parte, è una forma di catalogazione, di registrazione di dati che costituisce il supporto necessario alle pratiche di potere; dall'altra, la forma di selezione e di classificazione dei dati che esso opera esprime delle relazioni di potere. In tale prospettiva la stessa interpretazione del *Panopticon* potrebbe essere completata da questa rinnovata consapevolezza geografica. Com'è noto il panottismo è stato inventato dal fratello di Bentham al fine di disciplinare la massa lavoratrice nella fabbrica di sua proprietà in Russia. Si può notare, quindi, che è un dispositivo volto alla produzione, il cui obiettivo è disciplinare dei lavoratori probabilmente meno civili di quelli inglesi. Esso si presenta proprio come una soluzione microfisica al problema di un'articolazione strategica tra lo spazio del mercato internazionale e un particolare assetto territoriale del mercato del lavoro.

Se si accettano fino in fondo le implicazioni di queste riflessioni bisogna poter affermare che in ogni strategia è presupposta una spazialità ma che lo spazio concreto è comprensibile solo a partire dalla coesistenza di molteplici strategie che conformano un territorio. In questo senso nuovamente imprescindibile è il confronto con Marx:

I modi di produzione ci interessano in sostanza nella misura in cui le logiche a cui obbediscono, le dinamiche più o meno complesse che mettono in moto, gli obiettivi che perseguono e le esigenze che sono chiamati a soddisfare definiscono, *insieme e nello stesso tempo*, le modalità concrete di riproduzione sociale e della trasformazione della spazialità in territorialità. (Tanca 2012, 85)

Questa prospettiva ci permette di comprendere le parole che concludono l'intervista a Foucault nei termini di una volontà di virare il proprio indirizzo di ricerca verso un'analisi più prettamente geografica:

mi rendo conto adesso che i problemi che ponete a proposito della geografia sono essenziali per me. Fra un certo numero di cose che ho messo in relazione, c'era la geografia che era il supporto, la condizione del passaggio dall'uno all'altra. (Foucault 1977b, 160)

La progettazione di dispositivi spaziali, quale è il *Panopticon* per Foucault, rimane allora solo un primo passaggio all'interno delle relazioni di potere; esse per essere localizzabili devono necessariamente dislocarsi nella datità geografica concreta in quanto presuppongono la molteplicità sincronica di strategie differenti senza le quali il potere stesso perderebbe di significato

analitico. Il rapporto tra spazio, sapere e potere deve allora potersi comprendere attraverso:

Tattiche e strategie che si dispiegano attraverso insediamenti, distribuzioni, tagli, controlli di territorio, organizzazioni di settori che potrebbero effettivamente costituire una sorta di geopolitica, attraverso cui le mie preoccupazioni potrebbero raggiungere i vostri metodi. (Foucault 1977b, 161)

La geografia come scienza

All'interno del dibattito geografico contemporaneo, soprattutto anglosassone, l'eredità foucaultiana è un argomento controverso (Crampton & Elden 2007, 19–66). Da una parte c'è chi come Harvey o Thrift, pur vedendo Foucault come un precursore di campi di studio ora al centro del dibattito, sostiene che i buoni propositi foucaultiani che concludono l'*Intervista* siano stati in realtà disattesi dallo sviluppo successivo del suo pensiero. Harvey (Crampton & Elden 2007, 41–48), per esempio, giudica l'opera foucaultiana come il tentativo fallito di sganciarsi da una prospettiva kantiana dello spazio inteso come *a priori* (un giudizio ripreso quasi letteralmente dalle critiche mosse da Lefebvre [1976]) ribadendo l'importanza del metodo dialettico quale unico mezzo per descrivere il movimento esistente tra spazi teorici e spazi reali. In Thrift (Crampton & Elden 2007, 51–58) invece la questione è opposta: egli giudica fallito l'approccio foucaultiano alla geografia poiché questo sottovaluta la realtà dell'uomo che trasforma il dato fisico come inizio imprescindibile di ogni conoscenza geografica. Simili critiche rendono ragione di una verità palese: l'analisi foucaultiana non ha percorso fino in fondo gli indirizzi di ricerca che sembrava darsi alla fine dell'*Intervista sulla geografia*. Questo, però, non deve farci pensare che l'incontro tra un'esegesi marxiana geograficamente connotata e il pensiero di Foucault sia stato, in sostanza, un fallimento.

A difesa di Foucault si potrebbe dire che egli non intendeva affatto occuparsi della geografia in quanto forma di conoscenza specifica, piuttosto la riconosceva come possibile “supporto”, punto d'appoggio per una geopolitica che si sganciasse da ogni discorso storicista; una linea di fuga, quindi, da ogni prospettiva volta, per esempio, a naturalizzare lo Stato-nazione oppure a vedere la storia come lo sviluppo di un unico soggetto. Decisive ci sembrano le parole di Deleuze & Guattari sulla questione:

La geografia – così come la filosofia – non si limita a fornire materia e dei luoghi variabili alla forma storica; non è soltanto fisica e umana, ma anche mentale

come il paesaggio. Essa strappa la storia al culto della necessità per far valere l'irriducibilità della contingenza. La strappa al culto delle origini per affermare la potenza di un 'ambiente'. La strappa alle strutture per tracciare linee di fuga che passano per il mondo. Il 'divenire' non appartiene alla storia; a tutt'oggi la storia designa soltanto l'insieme delle condizioni, per quanto recenti, a cui ci si deve sottrarre per divenire, ossia per creare qualcosa di nuovo. (Deleuze & Guattari 1996, 50)

Inoltre, in quanto filosofo, Foucault era interessato alla critica della genesi di uno sguardo geografico “normalizzato” che non prendeva forma solo all'interno di una disciplina circoscritta ma era il frutto di una sistemazione complessiva dei saperi che andava considerata nella sua totalità.

Per queste due ragioni chi ritiene fondamentale il contributo foucaultiano (Crampton & Elden 2007; Soja 1989; Tanca 2012) tende a non inserirlo all'interno di un dibattito scientifico circoscritto, lo colloca invece nell'ambito di una epistemologia dello sguardo e in un'ermeneutica del soggetto politico.

All'interno di queste coordinate è possibile notare alcune questioni di importanza cruciale. Prima di tutto la geografia in quanto sapere è un'articolazione tra il visibile e il dicibile. Essa allora può essere analizzata come un *dispositivo* nel senso dato a questo termine da Foucault e Deleuze (Deleuze, 2002): possiede, quindi, delle linee di visibilità che producono “giochi di luce”, dei regimi di enunciazione che costituiscono gli oggetti concettuali su cui far presa e infine delle linee di forza, cioè delle pratiche non discorsive che rendono possibile il rapporto tra visibilità e dicibilità e che, in fin dei conti, producono lo spazio delle loro possibili relazioni. Quando nell'*Intervista sulla geografia* i redattori di *Hérodote* insistono sui metodi di registrazione tipici del pensiero geografico facendo notare la compresenza dell'indagine, dell'esame e del catalogo, nella risposta l'interesse di Foucault vira direttamente sul problema dello sguardo. È necessario, innanzitutto, valutare attentamente la provenienza dei dati sottoposti a registrazione: una ricerca sui resoconti di viaggio degli itinerari medievali, dell'esplorazione di terre sconosciute, sono i luoghi primari in cui le tecniche di registrazione fungono da modello per la soggettivazione dell'esperienza, per la costituzione, cioè, di uno sguardo geografico. Per utilizzare le parole di Raffestin (Crampton & Elden 2007, 60), nel sapere geografico c'è una relazione che lega la selezione degli aspetti fondamentali di uno spazio (un voler-vedere) con un regime di segni che li qualificano (saper-vedere), che rendono possibile una relazione di potere sullo spazio (un poter-vedere). La nozione di spazio-oggetto, di spazio-inerte (quella che sopra abbiamo definito come feticismo dello spazio) si attesta

al livello di un poter-vedere che nasconde la sua provenienza. ⁴ Sono evidenti le analogie che queste affermazioni hanno con la riflessione foucaultiana sulla genesi storica dello Stato e del soggetto (Foucault 2009); se cerchiamo di non dare per scontata l'esistenza di queste entità ma cerchiamo di seguire il loro emergere nella storia, e tracciamo il profilo dei conflitti e delle lotte che li hanno resi possibili, scorgeremo in essi, invece che una pienezza, la vaghezza di uno spazio vuoto. È quindi in gioco nella costituzione dello sguardo una *geometria politica* (Galli 2001) e un'*interiorizzazione della tecnica prospettica* (Bauman 1998).

Affermare che l'esperienza della spazialità politica moderna è segnata da una *geometria politica* significa asserire che lo spazio viene immaginato come ciò che deve essere qualificato dalla politica, poiché in sé è neutro, amorfo. Nel pensiero di Hobbes, capostipite della politica moderna, l'operazione risulta chiara: lo spazio di natura connotato da una situazione di costante insicurezza va abbandonato e, in reazione a questo, il soggetto progetta lo spazio politico dello stato, completamente artificiale, interpretato a partire dalle coordinate della razionalità che trasformano gli accidenti naturali in forme e coordinate geometriche, funzionando come contenitori del conflitto nello stato di natura. Così come il diritto naturale viene completamente alienato nella società civile, allo stesso modo lo spazio di natura va neutralizzato per poi essere qualificato politicamente (Galli 2001, 40–50). Stato, soggetto e territorio sono, quindi, indissolubilmente intrecciati nel dettaglio della trama politica moderna; un fitto intreccio che è possibile vedere in controluce nell'opera cartografica e che ci conferma la stretta correlazione tra segno geografico e strategia politica.

A riguardo dell'interiorizzazione della tecnica prospettica, Bauman ci ha fornito un'analisi concettuale della nascita di questa che va proprio nella direzione del pensiero foucaultiano:

la concezione della prospettiva, quindi, raggiunge due risultati proprio nell'atto stesso di imbrigliare la natura prasseomorfa della distanza alle nuove esigenze di omogeneità propugnate dallo stato moderno. Mentre riconosceva che le mappe spaziali erano correlate con la soggettività, neutralizzava allo stesso tempo l'impatto di questa relatività. (Bauman 1998, 38)

La questione dell'obiettività dello sguardo è, quindi, non tanto fondata su criteri universali di rappresentazione (le regole prospettiche, il soggetto, l'uscita dallo stato di natura) ma demandata piuttosto all'interdizione storicamente determinata di sguardi *altri*. La mappa funziona come strumento di appropriazione di uno spazio e, attraverso il mezzo geometrico che astrae le differenze per porre identità di forma, si costituisce come

⁴ Nel senso preciso dato dalla distinzione foucaultiana tra origine (*Ursprung*), provenienza (*Herkunft*), emergenza (*Entstehung*) (Foucault 1977b, 29–53).

la possibilità concreta dell'articolazione degli spazi all'interno di rapporti di potere. Alla luce di queste considerazioni ciò che afferma Foucault per l'autore del discorso vale allo stesso titolo per il disegnatore di mappe. Una conclusione su questo punto ci pare fondamentale per ogni critica della ragion spaziale: la scoperta dell'essenza artificialista della rappresentazione moderna dello spazio ci mostra che, a differenza di ciò che viene spesso immaginato all'interno della geografia politica, «il territorio non è una fonte di potere, ma uno dei possibili effetti di potere» (Cox et al. 2008, 69).

Questi sviluppi del pensiero foucaultiano sulla geografia che vanno nella direzione di un'epistemologia dello sguardo sono complementari alla discussione sulla genealogia del lessico geografico. Infatti quando i redattori di *Hérodote* fanno a notare a Foucault come buona parte del suo arsenale terminologico sia preso in prestito dall'archivio della disciplina geografica, Foucault ribatte affermando che in realtà *già* la geografia li aveva presi in prestito dalle scienze amministrative e strategiche. Una risposta che non stupisce i redattori di *Hérodote* che affermano «il sapere geografico è nato sotto l'ombra dell'esercito» (Foucault 1977b, 154). Queste considerazioni li portano a domandare:

se il sapere geografico non porta in sé il cerchio della frontiera e dunque se alle figure di reclusione che lei ha individuato [...] non si debba aggiungere quella del cittadino soldato. (Foucault 1977b, 155)

C'è dunque tutto un percorso genealogico che rimane ancora da esplorare: prima di tutto il rapporto che lega le istituzioni militari e il sapere geografico quale articolazione necessaria al dispiegarsi delle discorsività sullo Stato-nazione, secondariamente l'istituzione dell'esercito moderno quale punto d'appoggio fondamentale per la concezione moderna dello spazio.

Si tratta, qui, di nuovo di tornare a Marx: per ammissione stessa di Foucault le pagine scritte dal filosofo tedesco sull'addestramento dell'esercito stanno alla base della sua riflessione sul potere disciplinare quale processo di soggettivazione che a partire da spazi circoscritti organizzati si riverbera nella società nel suo complesso, assumendo i tratti dell'arcipelago (Foucault 1977b; Crampton & Elden 2007).

La raggiunta consapevolezza della natura strategica del sapere geografico è, quindi, in grado di mettere in discussione il suo ruolo di pura descrizione di uno spazio dato, ponendo l'accento sulla complementarità e convertibilità tra mappa e strategia. La volontà di *Hérodote* di scovare in ogni mappa la strategia che la sottende e, in ogni strategia, la futura mappa che la può descrivere dovrebbe porsi come l'inizio imprescindibile di ogni possibile *cartografia dell'attualità*. ⁵ Lo spazio non è solo il supporto su

⁵ Se questa viene

cui si implementano le strategie, ma il prodotto stesso di queste strategie. Geo-grafare, appunto, apporre segni sulla terra serve a costituire i possibili punti d'appoggio di una strategia, e le leggi di relazione tra questi segni (le scale) costituiscono gli spazi in cui i rapporti di potere si rendono possibili.

intesa in senso
foucaultiano: «come
ciò che non siamo
più e come ciò che
ancora non siamo»
(Foucault 1977b, 30).

Bibliografia

- Bauman, Z. (1998). *Dentro la globalizzazione*. Trad. it. O. Pesce. Roma-Bari: Laterza.
- Bentham, J. (2002). *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*. A cura di M. Foucault, M. Perrot. Padova: Marsilio.
- Cox, K. et al. (a cura di). Ed. 2008. *The Handbook of Political Geography*. London: SAGE.
- Crampton, J.W. & Elden, S. (a cura di). (2007). *Space, Power and Knowledge: Foucault and Geography*. London: Ashgate.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1996). *Che cos'è la filosofia?* A cura di C. Arcuri. Torino: Einaudi.
- Dematteis, G. (1980). Tra Hérodote e Foucault c'è di mezzo Marx. *Hérodote/Italia*, 2/3, 253–264.
- Deleuze, G. (2002). *Foucault*. Trad. it. P.A. Rovatti, F. Sossi. Napoli: Cronopio.
- Foucault, M. (1977a). *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*. Trad. it. A. Tarchetti. Torino: Einaudi.
- Id. (1977b). *Microfisica del potere*. A cura di M. Fontana, P. Pasquino. Torino: Einaudi.
- Id. (1998). *Nascita della clinica*. Trad. it. A. Fontana. Torino: Einaudi.
- Id. (2009). *Bisogna difendere la società*. A cura di M. Bertani, A. Fontana. Milano: Feltrinelli.
- Galli, C. (2001). *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*. Bologna: il Mulino.
- Lacoste, Y. (1978). Pourquoi Hérodote. *Hérodote/Italia*, 0–1, 43–57.
- Laval, C. (1994). *Bentham. Le pouvoir des fictions*. Paris: Puf.
- Lefebvre, H. (1976). *Spazio e politica*. Trad. it. F. Pardi. Padova: Marsilio.
- Luce, S. (2012). Lo Spazio. Tra metafora, fisicità e disseminazione. *Materiali foucaultiani*. I, 37–54.
- Marx, K. (1960). *Il capitale*. Torino: UTET.
- Soja, E. (1989). *Postmodern Geographies*. London: Verso.
- Tanca, M. (2012). *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro*. Milano: FrancoAngeli.
- Trombadori, D. (2005). *Colloqui con Foucault*. Roma: Castelvecchi.

Pensare la differenza dalla storia allo spazio. Adorno incontra Deleuze

— Gianpaolo Cherchi

This paper intends to make a comparison between Theodor Adorno's and Gilles Deleuze's approaches to the problem of difference. This notion is developed in different ways by these two thinkers: in Adorno's view, the difference is an irreconcilable power of opposition, whereas, according to Deleuze, does not derive from the concept of identity. Despite their different perspectives, this paper aims to emphasize some common points between the German and French thinker. Such common points can be tracked down by comparing Adorno's concept of constellation and Deleuze's notion of rhizome. Both these concepts propose a logic of relation that, on the one hand, rejects the hierarchical primacy of identity and, on the other hand, attempts to overcome the classical philosophy of history. It is in this context that Adorno and Deleuze provide an original interpretation of space as the most fruitful perspective to conceive of difference.

space

difference

constellation

rhizome

dialectic

Chi sceglie oggi il lavoro filosofico come professione, deve rinunciare all'illusione che un tempo guidava i progetti filosofici: che sia possibile afferrare la totalità del reale con la forza del pensiero. Nessuna ragione che abbia la pretesa di giustificare la realtà potrebbe riconoscersi in una realtà il cui ordine e forma reprimono ogni pretesa della ragione stessa; la realtà, come realtà intera, si presenta unicamente al conoscere in modo oppositivo, perciò la speranza di ottenere una realtà giusta e corretta offre solo frammenti e rovine. La filosofia che promette questa speranza ha il solo scopo di coprire la realtà con un velo e di perpetrarne la condizione attuale.

—Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*

Storia sive natura. Sulla falsità ideologica dell'ontologia storica

Il bersaglio polemico di Adorno è sempre stato l'ontologia esistenzialista di Heidegger, con il suo tentativo di connotare essenzialmente la realtà, nella speranza di coglierne il senso recondito e autentico. Fin dai suoi primi esordi filosofici, il francofortese definisce la *Seinsfrage*, la domanda sull'essere, come la più inutile di tutte le domande filosofiche, poiché il porre tale domanda presuppone «come condizione di possibilità della risposta, che l'essere sia adeguato e accessibile al pensiero» (Adorno 2006, 37).

Contrariamente al presupposto della *Seinsfrage*, il francofortese intende delineare un modello epistemologico che si oppone alle istanze dell'*adequatio rei atque intellectus*, la quale soddisfa le sue pretese di verità mediante l'esorcizzazione di tutto ciò che non è riconducibile al pensiero, e in tal modo si rende incapace di concepire il carattere strutturalmente discontinuo della realtà. Se tale discontinuità è ciò che caratterizza nella maniera più profonda e intima il reale, non è più possibile illudersi di concepirlo come una totalità compatta e coerente. Tale concezione, infatti, poteva essere una prerogativa dei *tempi beati* (Lukács 2004), ovvero di quel mondo che poteva fare affidamento sulla compattezza di un senso teologico-metafisico la cui limpidezza non rendeva necessaria una rappresentazione storica della realtà, quale si richiede invece alla nostra epoca. Ricondurre – come fa l'ontologia heideggeriana ¹ – tale discontinuità a una determinazione concettuale stabile, a una totalità organica compiuta come quella della *storicità*, non consente di cogliere il carattere più autentico della storia: l'emersione del *novus*,

¹ Oltre a Heidegger (cfr. 2005), altro bersaglio della riflessione critica di Adorno è il tentativo

l'emersione della differenza.

Se la storia diventa la sottostruttura ontologica dell'ente, o addirittura la *qualitas* occulta dell'essere stesso, allora essa, il mutamento come un'immutabile, imita la religione naturale senza vie d'uscita. Ciò consente poi di rendere invariante a piacimento lo storicamente determinato e di dare una veste filosofica alla veduta volgare secondo cui i rapporti filosofici nell'epoca moderna appaiono come naturali, come un tempo apparivano come voluti da Dio: una delle tentazioni di essenzializzare l'ente. (Adorno 2004, 366)

Questa *essenzializzazione dell'ente* non è altro che una *naturalizzazione della storia*: in quanto struttura ontologica dell'essere, la storia si determina come suo attributo essenziale, e dunque concepita come un qualcosa di sempre stabile e presente, come qualcosa di *già dato*, come *natura*. ² L'immagine di una *storia sive natura* appare agli occhi di Adorno come ideologica (o *falsa*, se vogliamo esprimerci col suo linguaggio), in quanto si basa su una concezione della natura come di un qualcosa di statico e fisso, come di un qualcosa che è; essa implica invece il *divenire* strutturale della realtà, poiché definisce qualcosa che *nasce* e che pertanto è soggetta a una dinamica processuale, di cambiamento, di perenne mutamento e differenziazione. ³ Secondo questa lettura (Adorno 2006) *natura* e *storia* non devono essere intese come determinazioni positive ed essenziali, come un qualcosa di definitivo: concepiti nella loro negatività, i due termini rimandano reciprocamente l'uno all'altro, mostrando così il loro intimo intreccio dialettico. In questo modo, la realtà si presenta come un processo dinamico di costruzione e ricostruzione, suscettibile di ulteriori variazioni, trasformazioni e modifiche, che comportano la *produzione* e la *riproduzione* della realtà stessa, nell'accezione marxiana del termine (Marx 2011).

L'enigma della differenza, o del pensare per costellazioni

Di fronte a una realtà siffatta, il pensiero filosofico non può più pretendere di avere un compito veritativo: la prospettiva di Adorno non intende avere il carattere dell'onnicomprendività, non pretende di rintracciare il senso autentico del reale nascosto dietro alla sua apparenza fenomenica, non vuole reiterare il gesto fondativo, poiché questo negherebbe e falsificherebbe la realtà. Essa deve svolgere, piuttosto, una funzione *interpretativa*. L'ideale dell'interpretazione non si attiene al *modus operandi* tipico delle indagini speculative classiche, non ricerca quello che Nietzsche (2012) definiva *Hinterwelt*, il retromondo nascosto dietro al mondo

del giovane Herbert Marcuse di fondare una teoria della storicità di impianto marxista muovendo dalle posizioni ontologiche heideggeriane (cfr. Marcuse 1969).

Sul rapporto Adorno-Heidegger cfr. H. Mörchen 1981.

² In merito al carattere reificante del rapporto natura-storia cfr. Lukács 1997. Ci sentiamo di rimandare, inoltre, a S. Petrucciani 2001.

³ Questo *nascere*, a sua volta, non deve essere inteso come una genesi, come un'origine, o come un fondamento primo, quanto piuttosto come una tensione dinamica che rivela l'intima struttura della realtà. Cfr. Benjamin 1999.

apparente. La *Deutung* adorniana si configura, piuttosto, come risoluzione di un enigma; 4 enigma che è costituito dalla realtà stessa nella sua frammentarietà, nella sua conflittualità e discontinuità. La sua risoluzione è possibile soltanto se si agisce sulla configurazione e sulla disposizione dei singoli elementi che lo compongono, affinché possa emergere una nuova figura, una nuova immagine che non appaia più come enigmatica. L'attività interpretativa deve svolgersi a partire da una serie di elementi già dati all'interno di un contesto e riguarda il rapporto tra le *parti* e il *Tutto*. Il lavoro del filosofo deve tuttavia limitarsi alla ricomposizione di questi elementi singoli, alla loro riconfigurazione posizionale in un rapporto autenticamente dialettico, nel quale non vi sia una *Herrschaft des Ganzheit* quanto, piuttosto, un effetto reciproco tra il *Tutto* e le sue *parti*, dovuto alla loro vicendevole dipendenza.

4 Per un maggiore approfondimento sulla filosofia interpretante adorniana, cfr. von Wussow 2007.

Chi procede nell'interpretazione cercando dietro al mondo dei fenomeni un mondo in sé che stia a fondamento di quello fenomenico e ne garantisca l'esistenza, si comporta come se volesse cercare dietro all'enigma la sua copia, che rispecchierebbe lo stesso enigma attraverso il quale si rende conoscibile. La funzione della risoluzione degli enigmi, al contrario, è quella di rischiarare e togliere in modo fulmineo la configurazione enigmatica, non quella di persistere all'interno dell'enigma stesso e rendersi simile a esso. L'interpretazione filosofica non presuppone l'esistenza di un senso che risiede all'interno della domanda, ma illumina improvvisamente e istantaneamente la domanda e, allo stesso tempo, la consuma. In questo modo le risoluzioni di enigmi compongono una nuova configurazione, poiché gli elementi singoli e dispersi della domanda vengono trasferiti in ordini differenti e qui trattenuti fin tanto che non si uniscono nella figura dalla quale emerge la soluzione, mentre nel frattempo la domanda sparisce. (Adorno 2006, 49)

Si tratta, se si vuole parafrasare Freud, di una «interpretazione *en détail*, e non *en masse*» (1980, 106).

La filosofia interpretante di Adorno, allora, vuole istituire una forma di sapere che, attraverso la composizione e ricomposizione dei dati di cui dispone, giunga approssimandosi a un'*idea di verità*; la quale, tuttavia, non è un qualcosa di solido e positivo, non costituisce un risultato assoluto, o un che di affermativo, ma semplicemente un approdo momentaneo, suscettibile di successive riconfigurazioni. Essa traccia una cartografia del reale i cui contorni sono delineati a matita; accetta il fatto che la realtà pensata, proprio come quella concretamente esperita, è una realtà in mutamento e che questo mutamento implica una differenza, ovvero la costruzione e la *produzione* di ulteriore realtà.

Si capisce, allora, come dal punto di vista di Adorno sia molto più proficuo pensare non più per sistemi, ma per *costellazioni*. Quello di *costellazione* è un concetto che ci consente di considerare simultaneamente sia la singolarità empirica dei fenomeni sia la loro visione d'insieme, ovvero la loro relazionalità, senza però ricorrere a categorie invarianti e assolute per definire tale relazionalità, senza definire un ordine dell'essere inteso come assoluto. Un tale ordine, infatti, conduce inevitabilmente alla crisi, mostrando la sua fragilità proprio laddove esso si irrigidisce e si arrocca sulle sue determinazioni concettuali: la fisica e la meccanica ci insegnano che laddove esiste una rigidità, esiste una resistenza nei confronti di qualcosa che applica una forza contraria, e in questo caso una rigidità nasconde sempre una vulnerabilità, una fragilità, una debolezza. Dinanzi a una realtà in continuo divenire, il cui carattere intimamente differente spinge con forza contro le rigide categorie filosofiche, sono queste ultime a rompersi, a infrangersi, determinando in tal modo la crisi. Quel che rimane, pertanto, non è un'immagine della realtà come di una totalità organica, sistematica e coerente, ma una miriade di cocci, di frammenti, una totalità disgregata e dispersa in varie costellazioni concettuali. ⁵ Ed è agendo sulla disposizione di questi frammenti, di questi singoli elementi dispersi, che è possibile far emergere una configurazione della realtà dotata di senso, il cui contenuto di verità è legato al variare delle relazioni che questi frammenti assumono e non a un principio deduttivo trascendente rispetto ai frammenti stessi.

⁵ Sul concetto di totalità disgregata cfr. Schmucker 1977.

Costellazione e rizoma.

Il deleuzismo di Adorno e l'adornismo di Deleuze

La riflessione di Adorno sembra avere diversi elementi di convergenza con l'ipotesi post-strutturalista delineata da Gilles Deleuze. ⁶ Si tratta di un accostamento che, a prima vista, può risultare strano, in quanto Adorno è universalmente noto come il filosofo del conflitto, mentre Deleuze è il pensatore dell'univocità dell'essere. La *differenza* è per il filosofo francese un qualcosa di alternativo e, per certi versi, antitetico alla *dialettica*, che considera un vero e proprio dispositivo di asservimento della differenza all'identità. Tuttavia, tale giudizio sulla dialettica, a voler osservare attentamente, si riferisce più alla versione canonizzata da Hegel che non alla sua declinazione adorniana: facendo passare la differenza attraverso il negativo, infatti, Hegel intende dare luogo a quel processo mediante il quale la differenza viene certamente posta, ma con lo scopo di venire successivamente ricondotta all'identico; la dialettica di Adorno, al contrario, intende sostare sulla contraddizione, sul conflitto, sul carattere negativo del rapporto dialettico e

⁶ In merito alla collocazione della riflessione adorniana nel quadro della corrente post-moderna cfr. Jameson 1994); Wellmer 1985 e Habermas 1997). Per quanto riguarda, invece, il più specifico raffronto tra Adorno e Deleuze, cfr. Nesbitt 2005 e Wu 2011.

sulla sua inconciliabilità, facendo emergere, per l'appunto, la *non-identità*.⁷ Se nella dialettica hegeliana la differenza riveste un ruolo meramente funzionale alle pretese della *ratio*, con la dialettica negativa di Adorno questo carattere strumentale della differenza viene soppresso, ed è anzi il pensiero che deve rendersi capace di poter pensare la differenza: quando il francofortese sostiene che si deve aprire il concetto all'a-concettuale senza renderglielo simile, intende per l'appunto aprire il pensiero alla differenza senza subordinarla all'identico. La sua dialettica negativa è allora un pensiero della non-identità, al pari del pensiero della differenza di Deleuze.

Per quanto le riflessioni dei due pensatori siano declinate diversamente, i punti di contatto ci sono e meritano senza dubbio di essere indagati. Le maggiori affinità tra queste due prospettive così diverse ci sembrano rintracciabili fondamentalmente in due aspetti: il primo riguarda il comune riferimento alla capacità produttiva del pensiero e a un'idea della realtà come costruzione; il secondo intende stabilire una connessione tra il concetto adorniano di *costellazione* e quello deleuziano di *rizoma*, in quanto ci pare che aprano a una concezione del pensiero non più in un senso storico e temporale, ma in un senso geografico e spaziale.

Se il filosofo di Francoforte costruisce il suo modello di filosofia interpretante attorno al concetto marxiano di *produzione*, il pensatore parigino definisce chiaramente la filosofia come una disciplina il cui oggetto consiste essenzialmente nel creare concetti sempre nuovi (Deleuze 1996). Questo *costruttivismo* intende il concetto non come una *datità*, come un semplice elemento singolo, quanto piuttosto come una *posizione* all'interno di un contesto e dunque come una molteplicità originaria che comprende allo stesso tempo sia questa posizione, sia lo spazio all'interno del quale ci si posiziona. Il concetto, pertanto, non è mai qualcosa di *primo*, ma rinvia sempre a una relazione, a una articolazione, a un contorno più o meno irregolare, che definisce il suo posizionamento. Tutto questo implica che non vi sia alcun legame logico preesistente fra i concetti, che non vi sia alcuna consequenzialità prestabilita fra di essi, che non vi sia un concetto definibile come primo e al quale gli altri concetti debbano obbedire. Una simile concezione va contro ogni *a priorismo* del concetto.

Non c'è nessuna ragione per cui i concetti debbano succedersi. In quanto totalità frammentaria [è curioso qui, l'utilizzo della medesima terminologia adorniana. *N.d.r.*] non sono neanche come i pezzi di un puzzle, perché i loro contorni irregolari non si corrispondono. I concetti formano un muro, ma un muro a secco e se tutto tiene ed è colto come un insieme, ciò accade attraverso percorsi divergenti. Anche i ponti da un concetto a un altro sono incroci o deviazioni che non circoscrivono nessun insieme discorsivo. Sono ponti mobili. (Deleuze 1996, 31)

⁷ Sul carattere non-identitario e anti-assolutistico della dialettica adorniana, cfr. il bel volume di Cortella 2006.

Questi ponti mobili fra i concetti, questi muri a secco in cui tutto tiene per ragioni divergenti, è ciò che Adorno chiama *costellazione variabile*. In questa colonia concettuale il filosofo francofortese colloca certamente momenti storici distinti, elementi sparsi e disgregati della realtà storica; essi, tuttavia, distribuendosi nella medesima superficie costituita dalla costellazione stessa, vengono a formare quel piano nel quale la riflessione adorniana trova il suo spazio più proprio. Quella di *costellazione* è una definizione dal forte valore simbolico-metaforico, che accenna non solo al carattere relazionale dei concetti, ma che, nel quadro di una considerazione storica, distribuisce i vari momenti temporali in un unico spazio, all'interno del quale coesistono *tempi differenti*, che insieme contribuiscono a comporre una determinata immagine e una precisa configurazione della realtà, una configurazione e un'immagine cui Deleuze attribuisce invece la figura del *rizoma*.

Costellazione e *rizoma* sono pertanto due nozioni che indicano un modello aperto di relazione fra le singole parti di un insieme, senza che vi sia alcuna gerarchia. Essi indicano inoltre il carattere nomadico, instabile, non lineare del pensiero, un pensiero che estende e sviluppa il suo piano di azione senza seguire una direzionalità prestabilita, ma che al contrario prosegue in ogni direzione, disegnando una vera e propria mappa concettuale, un reticolo in perenne evoluzione, all'interno del quale è impossibile definire l'origine o il primato, e dove gli stessi limiti e confini sono labili.

Questa estensione anarchica del pensiero, questa variabilità delle costellazioni all'interno delle quali esso si costruisce e si riproduce, contribuisce a creare quel *piano di immanenza* che rappresenta il campo di azione entro cui il pensiero si muove e che costituisce il suo vero e proprio spazio.

Verso l'utopia: dalla storia allo spazio

La dialettica negativa formulata da Adorno impone al pensiero di arrestarsi e di sostare sulla contraddizione e sul conflitto: essa rappresenta un tentativo di intendere la differenza pura all'interno di un orizzonte di pensiero che, pur rimanendo ancorato alla considerazione storica, proprio in virtù di questo arrestarsi e di questo sostare, sembra orientare il pensiero verso la dimensione della *spazialità*.

Se l'idea di un *pensiero spaziale* non comporta troppe difficoltà quando la si attribuisce a un pensatore come Deleuze – dal momento che le stesse metafore linguistiche mediante le quali si esprime (il concetto di *rizoma* e l'idea stessa del *nomadismo* del pensiero) richiamano il tema della

spazialità –, quando questa definizione viene applicata a un pensatore della storia quale è Adorno, ci si ritrova interdetti. Non solo per l'importanza che egli attribuisce alla storia, ma anche per il peso che, sulla riflessione storica, ha avuto il pensiero dialettico, soprattutto in filosofi di ambito marxista. La dialettica, in questi pensatori, se da un lato consente di rappresentare un'istanza utopico-escatologica, dall'altro si configura come un vero e proprio *dispositivo* mediante il quale la differenza viene distribuita su un piano temporale e in questo modo annullata. Con la dialettica il pensiero attua certamente una dinamica, un movimento, il quale però si configura come una successione di stadi isolati, ognuno certamente distinto rispetto all'altro, ma mai autenticamente differente, in quanto ogni singolo momento risulta omogeneo e identico rispetto a se stesso. In tal modo, la differenza autentica, la differenza pura, non viene pensata, non viene concettualizzata, ma viene semplicemente ripartita secondo una successione di identità distinte l'una dall'altra e rispetto alle quali l'una è la negazione dell'altra. Ma la negazione non implica affatto la differenza. La negazione, in quanto tale, si riferisce sempre a un oggetto, a un negato: essa è sempre negazione *di qualcosa*, presuppone sempre due identità, *A* e *non-A*, di modo che se è vero che $A \neq non-A$, è altrettanto vero che sia *A* sia *non-A* sono identici a se stessi. Il principio di identità, allora, non viene negato dalla dialettica e la negazione, che viene definita il suo motore, svolge la specifica funzione di rafforzare e confermare tale principio.

Tutti questi segni possono essere ricondotti a un antihegelismo generalizzato: la differenza e la ripetizione hanno preso il posto dell'identità e della contraddizione. Difatti la differenza non implica il negativo, e non si lascia portare sino alla contraddizione, se non nella misura in cui si continua a subordinarla all'identico. (Deleuze 1997, 1)

Tale *antihegelismo generalizzato* di cui parla Deleuze è presente anche in Adorno, sebbene quest'ultimo muova da una prospettiva diversa, da una prospettiva dialettica. Il suo antihegelismo, infatti, adopera gli strumenti hegeliani contro Hegel stesso: la sintesi hegeliana

non è semplicemente la qualità assolutamente nuova che spunta dalla negazione determinata, bensì il ritorno del negato; il processo dialettico è sempre anche un regresso a ciò che è caduto vittima dell'avanzata del concetto: la sua progressiva concrezione è un'autocorrezione. Il trapasso della logica nel tempo desidera risarcire il tempo, per quanto la coscienza lo possa, di ciò che gli ha inflitto la logica, senza la quale però il tempo non ci sarebbe. (Adorno 2004, 342)

Questo significa che la dialettica, se vuole essere veramente tale, non deve risolversi in una sintesi positiva e conciliante dei due opposti, poiché tale sintesi andrebbe a negare il principio dialettico stesso, l'irrequietezza e l'intermittenza dileguante delle determinazioni concettuali, la loro conflittualità: l'unica via mediante la quale è possibile concepire la differenza pura.

Inoltre, se Adorno riconosce che è la logica a istituire il tempo, questo significa anche che ogni filosofia della storia è paragonabile al *congegno* in cui convergono certamente tensioni utopiche ed escatologiche le quali, però, restano subordinate al primato della logica. Ogni filosofia della storia, pertanto, risulta veramente come una partita a scacchi in cui il ruolo del vincitore spetta sempre alla logica del progresso storico, che può contare sulle abili contromosse del nano gobbo della piccola e brutta teologia, che deve restare nascosta, e che la logica storica assume "in nero" al suo servizio (Benjamin 1997).

L'atteggiamento filosofico che vuole affidare alla temporalità e alla logica del progresso storico la realizzazione dell'utopia, sembra non considerare il fatto che *l'utopia* non è un tempo, bensì un luogo e dunque uno spazio. Si tratta precisamente di uno spazio negato, uno spazio caratterizzato e contraddistinto da un *non*. Tale *non*, non è una negatività dialettica nel senso hegeliano, scandita in momenti distinti. Essa indica piuttosto una conflittualità che si svolge tutta al presente, che avviene nella contemporaneità e nella simultaneità, e che pertanto si configura spazialmente, localmente, in un punto e in uno spazio precisi. Tale conflittualità avviene in quel luogo dello spazio nel quale le dinamiche in atto aprono crepe per una possibilità di esistenza di questo non-spazio che è l'utopia. Il luogo dell'utopia, pertanto, è quel luogo in cui il conflitto puro, la differenza pura, si manifestano.

Prima che una connotazione politica, allora, l'utopia assume una connotazione teoretica, in quanto si determina come la possibilità di poter fare esperienza diretta della differenza. Se l'utopia è uno spazio, essa è innanzitutto uno spazio dell'*altrove*, uno spazio dell'eterogeneità, uno spazio della differenza. L'apertura di tale spazio utopico è allora il vero compito del pensiero. Tale apertura consiste per Adorno nell'*impossibile possibilità* di ottenere «un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza» (Adorno 2005, 304). Tale possibilità, tuttavia, assume, nell'ottica del pensiero adorniano, una prospettiva essenzialmente estetizzante, in quanto il francofortese affida alla *aisthesis* il compito di tale realizzazione utopica, concepita attraverso la figura della *redenzione*.⁸ Considerare la realtà dal punto di vista della redenzione, secondo Adorno, ci consentirebbe di prendere coscienza di tutte le rovine che il progresso storico reca con sé, di tutto ciò che sarebbe potuto essere e non è stato.

⁸Tale estetizzazione del concetto di redenzione è da intendere nel senso di una sensibilità al dolore, e nel suo

In tal modo la possibilità utopica della redenzione viene affidata al recupero della memoria storica perduta e non al desiderio e alla realizzazione del nuovo. Si tratta, pertanto, di una prospettiva carica di pessimismo e di rassegnazione, che rappresenta forse il vero limite dell'intera riflessione adorniana. A una siffatta prospettiva dell'impossibilità e della rassegnazione di fronte a una società che controlla e reprime ogni spazio per un possibile immaginario utopico, ci sentiamo di rispondere con le parole di Deleuze: «Non è il caso né di piangere né di sperare, si tratta piuttosto di cercare nuove armi» (1990).

conseguente
rovesciamento
utopico nella
felicità, e dunque
nella prospettiva
benjaminiana
dell'*Angelus Novus*.

Bibliografia

- Adorno, Th.W. (2006). *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*. A cura di M. Farina. Milano-Udine: Mimesis.
- Id. (2004). *Dialettica Negativa*. A cura di S. Petrucciani. Torino: Einaudi.
- Id. (2005). *Minima Moralia*. Trad. it R. Solmi. Torino: Einaudi.
- Benjamin, W. (1997). *Sul concetto di storia*. Trad. it. G. Bonola, M. Ranchetti. Torino: Einaudi.
- Id. (1999). *Il dramma barocco tedesco*. Trad. it. F. Cuniberto. Torino: Einaudi.
- Cortella, L. (2006). *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una "Dialettica negativa"*. Roma: Meltemi.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1996). *Che cos'è la filosofia?* A cura di C. Arcuri. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. Trad. it. G. Guglielmi. Milano: Raffaello Cortina.
- Id. (2000). La società del controllo. In Id., *Pourparler (1972-1990)*. Trad. it. S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- Freud, S. (1980). L'interpretazione dei sogni, in Id. *Opere Complete*, Vol. 3. A cura di C. L. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri.
- Habermas, J. (1997). L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno. In Id. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*. Trad. it. E. Agazzi. Roma-Bari: Laterza.
- Heidegger, M. (2005). *Essere e tempo*. A cura di F. Volpi. Milano: Longanesi.
- Jameson, F. (1994). *Tardomarxismo: Adorno, il postmoderno e la dialettica*. Trad. it. P. Russo. Roma: Manifestolibri.
- Lukács, G. (1997). *Storia e coscienza di classe*. A cura di G. Raciti. Milano: SugarCo.
- Id. (2004). *Teoria del romanzo*. Milano: SE.
- Marcuse, H. (1969). *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*. Presentazione di M. Dal Pra. Firenze: La Nuova Italia.
- Marx, K. (2011). *L'ideologia tedesca*. Milano: Bompiani.
- Mörchen, H. (1981). *Adorno und Heidegger*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Nesbitt, N. (2005). The expulsion of the negative. Deleuze, Adorno, and the Ethics of Internal Difference, *Substance*, 107, 34(2), 75–97.
- Nietzsche, F. (2012). *La genealogia della morale. Uno scritto polemico*. Prefazione di P. A. Rovatti. Torino: Einaudi.
- Petrucciani, S. (2001). Il mitico nel moderno: figure del feticismo in Adorno. In S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*. Torino: Einaudi.
- Schmucker, J. F. (1977). *Adorno. Logik des Zerfalls*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Von Wussow, P. (2007). *Logik der Deutung. Adorno und die Philosophie*.

Würzburg: Königshausen & Neumann.

Wellmer, A. (1985). *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno.*
Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wu, J. (2011). *The Logic of Difference in Deleuze and Adorno: positive Constructivism vs negative Dialectics.* Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.

QUADRANTE 3

**L'evoluzione dell'infosfera
come emergenza
di un terzo connettoma**

Luca Mori
87–105

**Heidegger ai margini.
Antropologia e trasgressione
dello spazio urbano:
un caso studio**

Giacomo Pozzi
107–121

L'evoluzione dell'infosfera come emergenza di un terzo connettoma

— Luca Mori

Information flows and communicative interactions on social media, the Web and the expanding *Internet of things* are changing the possibilities, the actual methods and models of interaction between human beings, objects and life environments. As a result, an unprecedented landscape of structural and functional connections emerge that can be described, at least in part, in terms of connectivity graphs. In borrowing the term «connectome» from the neurosciences, the author suggests that the network-like structure emerging from the combination of the *Internet of things* and the *human usage of social media* can be regarded as a third degree connectome (connettoma-3), that is to say as a dynamic and evolutionary system that modifies the organization of the activities in the human nervous system (connettoma-1) and in the social networks defined as *connectomes of connectomes* (connettoma-2). To regard the *infosphere* as an expanding third degree connectome means to ask questions about the material structures and the dynamics of the connections to be mapped, in order to study how shared sensemaking and behaviours change or become established. From such a perspective, it is possible to resume, update and reformulate both the actor-network theory, which claims that social actors emerge in the large network of attachments to which they belong, and the question of the alternative between being *free from bonds* (impossible) and *well-attached*.

infosphere | technology | information | communication | connectome

Le colonne d'Ercole dell'infosfera e i tre connettomi

Nel saggio *The Fourth Revolution* Luciano Floridi sostiene che alle mappe con cui tra XVI e XX secolo abbiamo ridefinito la nostra posizione nello spazio cosmico (Copernico), nel tempo biologico (Darwin) e nel mondo interno della psiche (Freud) sia ormai necessario aggiungerne un'altra che dia conto del nostro ingresso nell'*infosfera* (*infosphere*) e nell'*iperstoria* (*hyperhistory*), a circa sei millenni di distanza dal passaggio tra preistoria e storia abitualmente ricondotto all'invenzione della scrittura (Floridi 2014; 2009; 2011; 2012). L'attraversamento delle colonne d'Ercole tra storia e iperstoria è simbolicamente segnalato dall'abbattimento della barriera dei mille exabytes di dati prodotti, che ci ha proiettato nell'era dello "Zettaflood" (da Zettabyte = 1.000 exabytes), l'oceano che produciamo e in cui navighiamo grazie a iperconnettività (*hyperconnectivity*) e superconduttività (*data superconductivity*).

La situazione è diversa da quella illustrata nel frontespizio dell'*Instauratio magna* di Francis Bacon (1620), dove le navi capaci di passare tra le colonne d'Ercole innalzate dalla tradizione si avventuravano deliberatamente in uno spazio di scoperta impegnativo e appassionante («*multi pertransibunt et augebitur scientia*»): l'odierna infosfera, che appare in rapida e continua espansione, prende consistenza ovunque, trasformando lo spazio-tempo tradizionale – delle relazioni intersoggettive e tra soggetti, oggetti e contesti – in una dimensione che viene definita «iper-storica (*hyperhistorical environment*)» per segnalarne la discontinuità col passato, determinata innanzitutto dal fatto che le condotte di vita, le prospettive di benessere e le organizzazioni umane sono sempre più *dipendenti* dalle tecnologie dell'informazione e della comunicazione (d'ora in poi ICTs) e dalla concomitante diffusione delle «tecnologie di terzo ordine (*third-order technologies*)», capaci di connettersi tra loro alimentando l'*Internet of things*, in un mondo in cui si stima che fin dal 2008 il numero degli *oggetti* connessi online – in grado di ricevere, trasmettere ed elaborare dati, anche senza che l'eventuale utilizzatore umano ne sia consapevole – abbia superato quello degli esseri umani connessi. Per cogliere la novità della discontinuità attuale rispetto ad altre rivoluzioni tecnologiche precedenti è necessario precisare in che modo Floridi distingue dalle altre le tecnologie di terzo ordine e la loro caratteristica intermedietà (*technology's in-betweenness*). La luce del sole, la pioggia e la sabbia calda di una spiaggia sono la base induttrice (*prompter*) all'utilizzo di tecnologie come gli occhiali da sole, l'ombrello e i sandali, che si collocano *tra* l'utilizzatore umano ed elementi presenti in natura. È questo il caso delle tecnologie di primo ordine, di cui un altro esempio è l'aratro: oltre a mediare tra utilizzatori ed elementi naturali, la

disponibilità di queste tecnologie può chiaramente incidere sulle relazioni tra esseri umani, come possono farlo, in modo più chiaro e diretto, le tecnologie della comunicazione e dell'informazione (Baldini 2003; Lotito 2008). Ci sono poi i casi in cui un artefatto tecnologico costituisce la base induttrice di un altro: è l'ambito delle tecnologie di secondo ordine, che mediano tra un utilizzatore umano e altre tecnologie, come accade con il cacciavite o con il motore. Rinviamo a Floridi (2014) per una considerazione più dettagliata sulle interdipendenze, sulle varianti e su eventuali casi dubbi, ci limitiamo qui a richiamare la trattazione delle tecnologie di terzo ordine con riferimento a quegli artefatti che mediano tra altre tecnologie, secondo il modello "tecnologia – tecnologia – tecnologia". L'utilizzatore umano, che nei due casi precedenti costituiva l'*incipit* a sinistra della formula, qui scompare: non perché assente o completamente estromesso dalle interazioni tecnologiche, ma perché inserito in uno spazio-tempo – quello dell'infosfera – in cui l'*agency* è distribuita in modo diffuso tra gli "oggetti" che lo circondano, in modo diverso rispetto al passato. Comprendere tale *diversità* è la questione cruciale a cui questo articolo vuole contribuire, suggerendo di evitare due opzioni contrapposte: da un lato, riconoscendo l'importanza di considerare la *continuità* tra la rivoluzione attuale e altre del passato, in particolare nel campo dell'informazione e della comunicazione (per esempio l'invenzione della scrittura, l'innovazione gutenberghiana e la rivoluzione dell'elettricità e dell'elettronica che portò alla costruzione di telegrafo, radio e televisione); dall'altro lato, sottolineando l'esigenza di comprendere le discontinuità che ci sono tra una tavoletta sumerica, un rotolo, un codice, un libro tascabile a stampa e un *tablet* e, in particolare, la discontinuità tra quest'ultimo e *tutti* i precedenti. Si tratta cioè di capire come si trasforma lo spazio-tempo dell'esperienza umana in un mondo in cui si moltiplicano gli oggetti capaci di connettersi, di "riconoscersi" e di "comunicare" tra loro – riprendendo alcune espressioni del senso comune, vaghe ma significative per gli assunti di cui sono portatrici – ovvero in un mondo in cui gli esseri umani interagiscono in contesti di connessione e flussi di dati crescenti tra oggetti tecnologici. Semplificando, la novità deriva dal fatto che le tavolette sumeriche, i rotoli, i codici, i libri tascabili, i telegrafi, gli apparecchi televisivi tradizionali e, in sintesi, tutti gli oggetti tecnologici antecedenti all'emergenza dell'infosfera non producevano né si connettevano né scambiavano dati con altri oggetti senza la mediazione di un utilizzatore umano. Floridi aggiunge che l'ingresso in tale ambiente iper-storico si accompagna a una rivoluzione antropologica, in quanto gli esseri umani si scoprono info-organismi (*inforgs*), cioè organismi "costituiti" dall'informazione e dipendenti dalla capacità di elaborarla muovendosi nel mondo di multiagenti artificiali e ibridi che essi stessi hanno prodotto.

Le *ICTs* contemporanee, infatti, sono «tecnologie egopoietiche (*egopoietic technologies*)», in modi e con effetti tanto pervasivi quanto singolari rispetto alle tecnologie del passato: ciò che ne consegue secondo Floridi – come accade nei casi applicativi delle nano- e delle bio-tecnologie – non è soltanto una reingegnerizzazione dell'esistente, ma un'incipiente ri-ontologizzazione (*re-ontologisation*) degli ambienti dell'esperienza umana, che diventa «*onlife experience*» quando gli stati dell'essere *online* e *offline* si sovrappongono o si pervadono senza essere più nettamente separabili.

Ispirandosi al lavoro di Floridi, questo articolo propone di interpretare ciò che sta accadendo come emergenza di un “connettoma” di terzo livello (connettoma-3). Il termine “connettoma (*connectome*)” è stato introdotto nelle neuroscienze per indicare il sistema reticolare, dinamico ed evolutivo delle connessioni strutturali e funzionali interne a un sistema nervoso: tale struttura individuale cambia per tutta la vita, ripesando, rinforzando, indebolendo, generando ed eliminando connessioni in relazione alle esperienze. Centrale per la connettomica (*connectomics*) è l'idea «that the brain can be described and understood as a *network*, not just by way of a metaphor but in the precise technical and mathematical sense of a connectivity graph» (Sporns 2012: ix-x; cfr. Seung 2013). Distinguendo il piano delle reti neurali da quello delle reti sociali, indicheremo di seguito con il termine “connettoma-1” l'insieme dinamico delle connessioni interne al sistema nervoso umano e con il termine “connettoma-2” il connettoma dei connettomi, ovvero il sistema analogamente reticolare, dinamico ed evolutivo delle connessioni dei connettomi-1, che poggia tra l'altro sulla disponibilità di simboli, artefatti e tracciati condivisi nell'ambiente circostante. A livello del connettoma-2 così definito le tecnologie della comunicazione svolgono fin dalla preistoria un ruolo cruciale nella mediazione delle relazioni sociali e nei processi di individuazione (già i blocchi di ocre rossi trovati nella Grotta di Blombos e datati a 75.000/65.000 anni fa, incisi con motivi triangolari incrociati e linee parallele, sono oggetti “carichi” di un'ipotizzabile interagibilità simbolica, per quanto a noi indecifrabile, come lo sono in altro modo le prime rappresentazioni note di un corpo e di un viso umani, rispettivamente la Venere di Hohle Fels datata a 35.000 anni fa e la Venere di Brassempouy, datata a 25.000 anni fa); ma le *ICTs* contemporanee devono essere interpretate a un livello d'astrazione distinto anche rispetto alle tecnologie del passato, considerando come stanno modificando le probabilità e i modelli d'interazione tra gli esseri umani, il numero e la tipologia degli oggetti connessi, il senso stesso della loro interagibilità, la produzione di dati sulla “realtà” (*datafication*) e i contesti di vita. Tale novità è segnalata, già sul piano del senso e del linguaggio comuni, dalla diffusione di alcune locuzioni inconcepibili alcuni decenni fa: agli inizi del

Novecento, per esempio, il protagonista de *L'uomo senza qualità* di Robert Musil poteva stupirsi avendo letto su un quotidiano l'aggettivo "geniale" associato a un cavallo da corsa, mentre oggi dovrebbe interrogarsi sul senso dell'aggettivo "smart" riferito a oggetti o ambienti di vita (*smart city, smart environment, smart place, smart phone, smart watch* e così via). Con tali neologismi non s'intende generalmente affermare che gli oggetti e gli ambienti acquisiscono un'intelligenza artificiale autonoma, bensì che i contesti materiali delle azioni e delle relazioni, con gli oggetti che ne fanno parte, possono essere concepiti e progettati per diventare sempre più capaci di inter-retroazioni informative sottili e diffuse con i processi cognitivi e comunicativi umani, modificandone lo svolgimento e le potenzialità (propriocettive, percettive, mnemoniche, organizzative, ecc.) in uno spazio-tempo caratterizzato dalla connettività di qualsiasi cosa a qualsiasi cosa: «The Internet of Things is a technological revolution in the future of communication and computing that is based on the concept of any place, anytime connectivity for anything» (van den Dam 2013, 1). Riassumendo la distinzione proposta, si ha quanto segue:

Livello del connettoma	Costituenti del connettoma	Sistema-Ambiente di riferimento
connettoma-1	Neuroni, unità strutturali e funzionali del sistema nervoso	Corpo umano individuale
connettoma-2	connettomi-1	Paesaggi umani (contesti natural-culturali; sistemi di artefatti, segni e simboli, dispositivi, tecnologie dell'informazione e della comunicazione; istituzioni; "infrastrutture" e architetture, ecc.)
connettoma-3	connettomi-1, connettomi-2 e non-connettomi (oggetti, dispositivi tecnologici e ambienti capaci di <i>connettersi</i> e di <i>agency</i> basata sulla produzione/ricozione di dati e sull'elaborazione di informazione)	Infosfera, Multiagent Systems (MASs) (dove, come nota Floridi, "esistere" diventa "essere interagibile")

Tabella 1

Tipologie reticolari

L'ipotesi del connettoma-3 fa riferimento alla comparsa di una terza dimensione reticolare oltre a quelle con cui generalmente vengono rappresentati i connettomi di primo e secondo livello, dalle ramificazioni di dendriti visualizzate da Ramon y Cajal fino alle immagini dello *Human Connectome Project*, dalle mappe di strade e ferrovie fino alle visualizzazioni grafiche delle interazioni ricorrenti, formali o informali, all'interno di particolari sistemi sociali. Come tutte le mappe, anche le rappresentazioni reticolari dei connettomi trascurano aspetti del territorio: Olaf Sporns (2012, 6) distingue per esempio la microscala reticolare di neuroni e sinapsi, la mesoscala di circuiti e popolazioni cellulari e la macroscala di regioni e *pathways*. Quando si parla di connettoma riferendosi a reti dei neuroni si sta dunque operando una doppia riduzione rispetto ai processi considerati: in prima battuta, perché ci si riferisce alla scala della rete neuronale, lasciando sullo sfondo le altre reti che pure sono a essa correlate; in seconda battuta, perché si fa propriamente riferimento a *modelli* di attività della rete neuronale. Ogni rete è poi in relazione a elementi e contesti, la cui funzione e presenza non viene generalmente rappresentata nei modelli reticolari (per esempio, nel caso del livello che abbiamo denominato connettoma-1, la matrice extracellulare, il *liquor* e gli astrociti, o altri sistemi come il sistema nervoso enterico e il microbioma intestinale, che pure esercita un'influenza sulla chimica di cervello e di conseguenza sulle dinamiche del connettoma-1).

Tenendo conto del riduzionismo metodologico che ogni modellizzazione scientifica comporta, il connettoma di terzo livello può essere pensato come una trama avvolgente e pervasiva rispetto ai due livelli "sottostanti", da essi emergente e al tempo stesso tale da riorganizzare le loro caratteristiche dinamiche di integrazione e differenziazione: esso si caratterizza per il fatto di *connettere* ai connettomi umani (individuali e sociali) "oggetti" informativi capaci di partecipare della loro *agency* e di modificarla più o meno profondamente in quanto a loro volta connessi, interagibili e co-agenti – semi-autonomi o autonomi – di scambi informativi. È in questa prospettiva, per esempio, che si può cogliere la differenza tra uno *smartphone* e la forma originaria del telefono, pensato per connettere una fonte e un destinatario intenzionati a comunicare; ed è ancora in relazione a ciò che lo scenario muta rispetto a quello disegnato dai primi studi sulla *connected intelligence*, che come in De Kerckhove (1996; 1997) si interrogavano *in primis* sugli effetti emergenti dalla moltiplicazione delle connessioni possibili tra le intelligenze individuali degli esseri umani, discutendo le condizioni per un "salto" evolutivo nella

storia della specie, ancora collocato nella dimensione del *connettoma-2*, per quanto sulla soglia del livello successivo (cfr. per un'altra prospettiva Lévy 1996; 2000; 2003).

Che gli oggetti possano e debbano essere considerati *attanti* da chi studia le relazioni sociali non è una novità sul piano teorico: si tratta, per esempio, di un assunto basilare della *actor-network theory*, secondo cui «la società, le organizzazioni, gli agenti e le macchine sono tutti effetti generati dall'interazione di reti-attori. Una persona, per esempio, non può essere compresa come un'entità individuale isolata; invece, lui o lei è sempre connessa a una rete eterogenea di risorse e agenti che definiscono quella persona come quella specifica persona» (Tuomi 2006, 182; cfr. Latour 2005). Ciò su cui l'ipotesi del *connettoma-3* richiama l'attenzione, proponendosi come prospettiva euristica, è la *novità* delle caratteristiche qualitative e quantitative dei sistemi di reti-attanti che stanno emergendo con l'evoluzione contemporanea delle *ITCs* e delle interazioni di conseguenza possibili tra attori eterogenei, umani e non umani.

Un esempio può aiutare a mettere meglio a fuoco il nucleo teorico del problema. Come ha mostrato Lewis Mumford (1934), la diffusione di particolari strumenti per la misurazione del tempo incise sul modo in cui gli esseri umani potevano “sincronizzare” le proprie azioni, modificandone le potenzialità d'interazione e di coordinamento a distanza di spazio e di tempo. Gli oggetti capaci di misurare il passare del tempo e di fare di tale misurazione un'informazione condivisa diventarono perciò “attanti” sul piano delle interazioni sociali, contribuendo attivamente a trasformarne l'organizzazione attraverso la “scansione” temporale. Uno *smart watch* è però un oggetto tecnologico e teorico differente da un orologio da polso tradizionale ed è tale differenza che va oggi compresa, interrogandosi sulle sue implicazioni. Con l'enfasi richiesta dalle operazioni di marketing, ma in modo significativo considerando le aspettative riferite ai potenziali utenti, uno dei modelli più innovativi per questo genere di mercato è stato annunciato come supporto di nuovi modi di comunicare e di esprimersi. Il dispositivo permette per esempio di trasmettere stimoli tattili a distanza, tocchi leggeri e discreti da “polso a polso” personalizzabili a seconda del destinatario, purché questi possieda un oggetto analogo; esso potrà “aiutare” a “organizzarsi la giornata” tra messaggi testuali e grafici da inviare e visualizzare, ma anche elaborando e presentando informazioni d'insieme sulle attività svolte, con riepiloghi periodici (calorie consumate, minuti dedicati alla camminata, durata e frequenze dei passaggi dall'attività sedentaria al moto e così via); oltre a dare promemoria promette di “motivare” all'attività fisica con incentivi e premi simbolici al raggiungimento di obiettivi predefiniti. Il cardiofrequenzimetro,

l'accelerometro, il Wi-Fi e il GPS incorporati, come l'ipotizzata integrazione con strumenti in grado di monitorare a intervalli regolari la glicemia e altre funzioni inserite nella categoria "salute e fitness", dovrebbero farne un dispositivo capace di espandere e modificare le informazioni di cui dispone chi lo indossa: innanzitutto quelle disponibili in un dato istante su di sé (nel caso di applicazioni capaci di monitorare i parametri vitali, andando oltre i consueti limiti della propriocezione), ma anche su ciò che accade in altri ambienti e oggetti, nello scenario dell'*Internet delle cose*. Come per un principio di non-località, non contano qui – nel connettoma-3 dell'infosfera – la vicinanza o lontananza fisica degli elementi in relazione, ma l'essere o non essere *connessi e interagibili*. Un organismo abituato a vivere di tali informazioni e divenuto dipendente da esse, adattando il proprio sistema emotivo e cognitivo all'inedito paesaggio informazionale, può essere definito info-organismo, riprendendo il neologismo proposto da Floridi. Chiedersi cosa si provi a essere un *info-organismo* significa chiedersi cosa accade a un "soggetto" che può disporre di tali informazioni costantemente aggiornate, ovvero come si trasformino la sua marca percettiva e operativa (von Uexküll 2013) e, quindi, il suo ambiente e i suoi "dintorni". In un volume che riprende la nozione di *Umwelt* di von Uexküll e tenta di svilupparla in chiave neurobiologica, Berthoz sostiene che il nostro cervello è «un simulatore ed emulatore di realtà che costruisce il suo mondo percepito in relazione alle azioni pianificate»: tale proprietà specifica dei nostri cervelli costituisce una base fondamentale per comprendere l'intersoggettività, ma ci rende in qualche modo anche «prigionieri del nostro mondo vissuto» (Berthoz 2009, 18). I dispositivi di elaborazione dell'informazione sempre più piccoli, indossabili, "potenti", connessi e pervasivi, così come gli spazi definiti *smart* nel senso precisato sopra, alimentano di informazioni (di qualità e quantità impensabili pochi decenni fa) l'attività di simulazione ed emulazione del cervello a cui fa riferimento Berthoz, modificando di conseguenza sia il mondo vissuto sia l'ambiente accessibile alla percezione, alla pianificazione delle azioni e alla condivisione intersoggettiva.

Coevoluzione di spazi e pratiche sociali

Jan van Dijk ha proposto di distinguere due tipi di rivoluzioni nella comunicazione, legate rispettivamente a «mutamenti strutturali (*structural changes*)» e a «miglioramenti tecnici qualitativi (*qualitative technical improvements*)» (van Dijk 2006, 4). Più in dettaglio, si hanno rivoluzioni *strutturali* quando si verificano cambiamenti fondamentali nelle coordinate di

spazio e tempo: i mezzi di comunicazione infatti possono *mediare* il passaggio di informazioni tra spazi e tempi differenti. In questa prospettiva, si possono ipotizzare rivoluzioni strutturali antecedenti all'invenzione della scrittura: coloro che per primi comunicarono con segnali di fumo o con fuochi accesi, per esempio, riuscirono a oltrepassare i precedenti vincoli della prossimità spaziale, creando un ponte tra luoghi distanti (*place-bridging*), esteso in linea di principio fino all'orizzonte visibile. Coloro che incisero pietre o dipinsero le pareti delle caverne come a Lascaux e Altamira riuscirono a fare di più, oltrepassando il vincolo temporale della contemporaneità, in quanto i loro segni – a differenza del fumo e del fuoco – potevano giungere come tracce di una comunicazione significativa alle generazioni future. Non è importante stabilire qui se lo scopo inizialmente fosse questo: probabilmente no, ma fu da quel momento che tale possibilità divenne concepibile. Con tali premesse, la scrittura rappresentò una rivoluzione strutturale singolare, poiché non soltanto permise di superare i vincoli spaziali e temporali precedentemente esistenti, ma determinò la riconfigurazione dei modi, della portata e dell'intensità del superamento già effettuato con altri mezzi, facendo leva sulla diversificazione e sulla moltiplicazione dei codici e dei supporti, nonché sulla possibilità di contenere informazioni più complesse e strutturate in meno spazio.

Consideriamo la stele di Hammurabi conservata al Louvre e riprodotta al Pergamon Museum: una pietra di basalto nero, databile al XVIII sec. a.C., alta 2,25 metri e larga 70 centimetri, fittamente incisa di segni che davano forma alle interazioni umane nei più diversi campi d'attività, dall'agricoltura al commercio, dalla religione alla politica, dall'educazione alla vita familiare. Le tavolette di dimensioni ridotte e di più facile trasporto, che permettevano di copiare e diffondere a distanza nello spazio e nel tempo le informazioni incise sulla stele, divennero la base materiale per la costruzione di una rete sociale di conoscenze e pratiche: il modo in cui tale rete prese forma – costituita dall'informazione scritta nei testi, dai supporti materiali della sua diffusione, dai percorsi tracciati per muovere tali supporti tra spazi e tempi differenti – determinò una colossale riconfigurazione dei rapporti spaziali, temporali, cognitivi, sociali e politici dell'interazione umana. La scrittura e le tecnologie correlate sostennero le innovazioni introdotte nell'agricoltura, nell'allevamento e nella produzione di artefatti, che produssero eccedenze che il palazzo accumulava, custodiva e sfruttava anche in termini commerciali, organizzando a tal fine guerrieri, contabili, dirigenti e insegnanti: la crescita dell'agglomerato urbano e dei territori da esso dipendenti produsse una colossale e generalizzata sfaldatura rispetto alle abitudini e alle modalità organizzative tipiche dei villaggi e determinò al contempo un'inedita stratificazione sociale

(Liverani 2006). La storia di Uruk e delle mega-città della Mesopotamia è così diventata un *topos* classico per chi vuole evidenziare il rapporto tra l'evoluzione delle tecnologie dell'informazione e le trasformazioni sociali, sul piano della gestione del potere amministrativo e politico.

Cambiavano parallelamente i sistemi rappresentativi e cognitivi sul piano del connettoma-1, evidenziandone i rapporti co-evolutivi in termini di causalità circolare con il piano del connettoma-2. Su questo punto sono efficaci e suggestive tra le altre le analisi di Merlin Donald (2011), che ha mostrato come la comparsa della scrittura poté modificare l'architettura complessiva dei sistemi rappresentativi: in particolare, al livello della mente episodica comune ai primati, a quello mimico e a quello linguistico si sarebbe aggiunto – inizialmente per via ideografica e ideografico-analogica – il campo della memoria esterna, mettendo a disposizione dell'essere umano una gamma provvisoria di simboli visivi. Il sistema di immagazzinamento simbolico esterno si sarebbe poi arricchito di potenzialità con l'invenzione dell'alfabeto, cioè con una discontinuità interna alla stessa tecnologia della scrittura, databile al primo millennio a.C.: se adottiamo una prospettiva di questo tipo, non è possibile scindere l'evoluzione del sistema mente-corpo dalla storia delle innovazioni tecnologiche e da quella sociale.

Su questi temi esiste notoriamente una letteratura molto ricca, che non può essere richiamata né esaminata in dettaglio nello spazio di un articolo. Limitandoci ad alcuni cenni, ricordiamo che Harold Innis giunse a elaborare la teoria secondo cui ogni mezzo di comunicazione possiede un *bias* specifico, ossia esercita una forza strutturante peculiare sui modi in cui il potere può organizzarsi nello spazio e nel tempo: l'argilla, la pietra e la pergamena, materiali durevoli ma non facilmente trasportabili, sarebbero congeniali all'esercizio di un potere organizzato religiosamente e concentrato sul governo del tempo mediante la continuità istituzionale; la carta e il papiro, materiali più leggeri e trasportabili, favorirebbero la comparsa di un potere fondato sulla burocrazia e di organizzazioni politiche propense alla diffusione nello spazio (Innis 2005; cfr. anche Innis 1982; Havelock 2005). Pur evidenziando i limiti del lavoro storico di Innis, ripreso da McLuhan (1982; 1991; 2008) con l'idea secondo cui i media mutano la struttura del mondo e quella dell'uomo (cosicché l'avvento della stampa determina quello dell'uomo tipografico), Asa Briggs e Peter Burke (2007, 14) scrivono che «è da sperare che storici futuri analizzino le conseguenze dell'uso della plastica e dei cavi come Innis aveva considerato la pietra e il papiro».

Passando dalla Mesopotamia alla Grecia, Erik Havelock (2006) e altri studiosi si sono concentrati sull'impatto della scrittura sulla cultura orale

(cfr. Ong 1986; 1989). Vernant (1971) è arrivato a legare l'invenzione della *polis* greca alla scrittura e alla *forma mentis* resa possibile dall'invenzione dell'alfabeto. Riassumendo la questione, Francesco Fistetti (2003, 16–17) scrive: «La semplicità e la facile utilizzabilità dei segni erano perfettamente congruenti con la dimensione orizzontale dei rapporti intersoggettivi (rispetto alla verticalità delle relazioni su cui si fondava la società arcaica, annodate attorno allo spazio trascendente occupato dai “maestri della verità”): rapporti intersoggettivi scanditi dall'eguaglianza richiesta dagli scambi mercantili e dalla libertà di obbedire alle leggi istituite dagli stessi cittadini nello spazio pubblico-politico».

Il senso delle “rivoluzioni” individuabili in passaggi come i precedenti dipende in parte dalla scala di osservazione adottata. Alcune ricostruzioni contemporanee insistono per esempio sui tre passaggi rivoluzionari legati all'invenzione della scrittura nel IV millennio a.C., alla rivoluzione tipografica gutenberghiana attorno alla metà del quindicesimo secolo e a quella elettrica ed elettronica, che portò tra XIX e XX secolo all'invenzione del telegrafo, della radio e della televisione. Come in altri casi, le periodizzazioni generali nascondono serie di passaggi più circoscritti di quelli citati, ma avvertiti come rivoluzionari dai protagonisti e da alcuni interpreti successivi. A titolo di esempio, si è parlato di un telegrafo “prima del telegrafo”, pensando al sistema ottico di Claude Chappe, che nel 1794 fu usato per riferire della vittoria di Condé da Lille a Parigi, facendo coprire all'informazione una distanza di 300 chilometri in trenta minuti, grazie a un sistema di “semafori” posizionati a circa 14 km l'uno dall'altro. Lo strumento, il cui tempo di trasmissione era ancora significativamente legato alla distanza spaziale, apparve già allora rivoluzionario: comprensibilmente, se si pensa che la notizia aveva viaggiato a seicento chilometri l'ora, mentre il primo prototipo di telegrafo elettrico sarebbe comparso alcuni decenni più tardi (1837, con il sistema Morse). È interessante, su questo punto, considerare una testimonianza di fine Ottocento (Belloc 1894): scrivendo un trattato storico sulla telegrafia, Alexis Belloc sostiene che l'esigenza di trasmettere lontano e rapidamente ordini e notizie importanti sia nata con la guerra; per rispondere a tale esigenza, sarebbero stati escogitati modi per la trasmissione di segnali che integravano il sistema dei corrieri umani con strategie di telegrafia primitiva, come quelli praticabili con stendardi e fuochi posizionati sulle montagne. L'autore cita l'invenzione di Chappe ed esalta infine l'applicazione dell'elettricità alla telegrafia come «una delle più sorprendenti scoperte del diciannovesimo secolo [...] rimarcabile soprattutto per le sue conseguenze economiche»; l'elettricità è vista come «un agente nuovo, di una potenza verosimilmente meravigliosa e incomparabile», ma è soprattutto significativo il modo in cui Belloc celebra

nella telegrafia elettrica promesse e speranze rivoluzionarie che in tempi più recenti, alla lettera, sono state talvolta associate a Internet: «La telegrafia elettrica non è più, come il suo antecedente, uno strumento politico. Essa appartiene a tutti. La sua rapidità ha del prodigioso. Essa libera i continenti e gli stessi oceani, e la sua rete immensa (*immense réseau*) che non cessa di accrescersi, appare ovunque come un simbolo di unione e di fraternità tra gli uomini, come una sorta di allargamento della patria [...] Come la posta, la telegrafia elettrica ha il raro privilegio di non essere conosciuta che per i suoi benefici» (Belloc 1894, x). Quando tali righe furono scritte, legando un auspicio sul futuro dell'umanità alla comparsa di una tecnologia dell'informazione capace di espansione reticolare, era ancora lontano il ventesimo secolo con il suo carico di smentite e di promesse disattese sul progresso morale dell'umanità.

Mentre nel 1877 Alexander Graham Bell aveva concepito e al tempo stesso consegnato alla dimensione dell'utopia l'idea di «una rete universale che giunga all'interno delle case, degli uffici e dei luoghi di lavoro» (Briggs-Burke 2007, 174), Belloc descriveva una rete in costruzione e quella che ai suoi occhi appariva come una rivoluzione imminente sul piano antropologico e politico, le cui premesse e promesse si fondano giustappunto sulla comparsa di una rete dell'informazione inconcepibile qualche decennio prima, che appariva prodigiosa rispetto alle precedenti per l'eccezionale valore di alcuni parametri: *immensità* dell'estensione, *rapidità* della trasmissione, *accessibilità* e *disponibilità* universale («appartiene a tutti», «non è più [...] uno strumento politico»).

L'accento di Belloc alla possibile “liberazione” dei continenti e degli oceani anticipa analoghe considerazioni riferite nei decenni successivi ad altre innovazioni tecnologiche. Anche in questo caso ci limitiamo ad alcuni esempi: il sociologo Charles Horton Cooley (1902) notò a inizio Novecento la tendenza a contatti sociali più estesi nello spazio e accelerati nel tempo, con un conseguente mutamento nella percezione delle due coordinate. La rivoluzione in corso riguardava la struttura cognitiva degli attori sociali, le forme e i modi dell'influenza reciproca, le caratteristiche delle relazioni, con la prevalenza di quelle indirette e secondarie su quelle dirette e primarie. Nella tesi di dottorato discussa nel 1903, col titolo *Masse und Publikum*, un altro sociologo statunitense, Robert Park, sottolineò che i mass media permettevano di superare gli ostacoli fisici che avevano in precedenza limitato la diffusione dell'informazione e del sapere, determinano nuovi modi di auto-osservarsi e auto-descriversi, di socializzare e auto-regolarsi (Park 1996). In modo più esplicito, interpretando la società moderna come «rete intricata (*intricate network*)» che si riafferma e rianima quotidianamente per atti individuali di natura

comunicativa, l'antropologo e glottologo Edward Sapir nel 1931 sostenne che il moltiplicarsi dei *communicative devices* e delle tecniche di comunicazione a distanza stesse determinando un cambiamento nel valore abitualmente attribuito alla contiguità geografica. Tali considerazioni a proposito del rapporto tra spazialità e tecnologie dell'informazione e della comunicazione possono essere inserite in una linea di riflessione che arriva idealmente alla metafora del «villaggio globale» di McLuhan, proposta a ridosso dell'innovazione tecnica che rese possibile la *mondovisione* (1967), fino alle pagine sul superamento delle «limitazioni della geografia» di cui scrive per esempio Johnny Ryan (2011, 31; cfr. Westland-Clark 1999, 56) riferendosi a Internet.

Luciano Floridi illustra così l'idea secondo cui le *ITCs* de-territorializzano l'esperienza umana, incidendo sullo spazio e sulla geografia:

They have made regional borders porous or, in some cases, entirely irrelevant. They have also created, and are exponentially expanding, regions of the infosphere where an increasing number of agents (not only human [...]) operate and spend more and more time, the online experience. Such regions are intrinsically stateless. (Floridi 2014, 102–103)

Ciò non significa che il territorio e la geografia, fisica o politica, perdano ogni rilevanza e significato per l'esperienza umana, bensì che la loro rilevanza e il loro significato *mutano* in modo significativo nell'infosfera, dove i vincoli e le possibilità di esplorazione sono differenti e *possono* prescindere dai vincoli e dalle possibilità caratteristici nei territori della geografia.¹

Equilibri punteggiati e rivoluzioni

Nei tentativi di descrivere lo scenario co-evolutivo sopra descritto la rete è una struttura ricorrente, apparendo come un modello fondamentale per la comprensione di tutto ciò che vive (Capra 2002; Castells 2004; Barabási 2004). Che si tratti di canali, dighe e argini per l'irrigazione, oppure di strade, acquedotti, ponti, rotte navali, sistemi postali, ferrovie e telegrafi, chi per primo inventò nuove modalità e linee di congiunzione tra punti, trasformando tali punti in nodi di una rete, ebbe un'influenza sulla storia successiva del genere umano non meno importante di quella esercitata dall'uomo immaginato da Rousseau, che disse per primo “questo è mio” recintando un terreno.

Anche la rivoluzione contemporanea delle *ICTs* è strutturale

¹ Si può considerare, come caso esemplare dello scarto tra vincoli e possibilità d'esplorazione sui due differenti piani dell'infosfera e della geografia, il rapporto sul diritto al de-linking pubblicato da Google nel 2015 con il titolo *The Advisory Council to Google on the Right to be Forgotten*, redatto a partire dalle richieste della Corte di Giustizia dell'Unione Europea in merito alla tutela del diritto alla privacy di chi volesse essere de-linkato da

nell'accezione proposta da van Dijk, in quanto le reti e i dispositivi mediiali che possono accedervi fanno emergere un nuovo campo di vincoli e possibilità all'interazione umana. L'ipotesi del connettoma-3 richiama l'attenzione sulla necessità di riconoscere e pensare la novità dell'infosfera su un piano d'astrazione e d'analisi differente rispetto a quello adottato per strutture e dinamiche reticolari osservate in passato nelle quattro dimensioni spazio-temporali di terra, acqua, aria e spazio extra-atmosferico a cui poteva fare riferimento Carl Schmitt (1972, 311), quando evidenziava il nesso tra ordinamento politico (*Ordnung*) e localizzazione spaziale (*Ortung*), partendo dall'occupazione della terra nell'epoca del nomadismo e in quella agro-feudale «per finire all'appropriazione dell'aria e dello spazio dei nostri giorni», mostrando per esempio come la scoperta del Nuovo Mondo avesse riconfigurato lo spazio terrestre in relazione al quale concepire un *nomos* che potesse rispecchiare nel suo ordinamento la nuova immagine del pianeta e come le tecnologie rivolte all'appropriazione dello spazio atmosferico e di quello extra-atmosferico avessero determinato un mutamento epocale nel sistema dei territori su cui far “presa” (stante il nesso *Nomos-Nehmen*). Non è un caso che lo spazio-tempo dell'infosfera richieda l'adozione di un nuovo *nomos* (di *Carte dei diritti* ancora difficili da concepire), sollecitando la ricerca di ridefinizioni di concetti classici (guerra, democrazia, libertà e così via) e l'adozione di nuove pratiche di sapere e di potere.

L'infosfera ha frattanto ispirato una varietà di metafore in cui la spazialità continua a giocare un ruolo fondamentale, nel momento stesso in cui appare ridefinita e traslata di piano (dal mondo della fisica a quello digitale). Passando in rassegna le metafore relative a *dati* e *Big Data* come nuovo “quid” di cui l'esperienza umana deve tener conto, Sara Watson (2015) ha mostrato come dei *dati* si parli nei termini di un nuovo “oceano”, di una nuova “frontiera”, di un “Wild West” da conquistare; alle metafore basate sul flusso costante e sulla fluidità (come “torrente”, “onda” e “lago”) si aggiungono quelle che fanno riferimento a fenomeni naturali estremi, come “diluvio” e “tsunami”; ai *dati*, inoltre, si corre come all'oro e al petrolio, evocando un'analogia possibilità di ricavarne ricchezza attraverso opportune trasformazioni, assumendo che come quelle “materie prime” anche i dati grezzi richiedono di essere lavorati e che il loro valore dipende dalle capacità di raccogliarli e connetterli in strutture significative. Sviluppando e articolando ciò che le metafore individuate da Sara Watson suggeriscono, potremmo aggiungere che le onde di dati che viaggiano nell'infosfera si propagano al tempo stesso *nel* e *dal* corpo umano, come “orme”, “impronte digitali”, “ombre”, “sangue”, “DNA”, “riflessi” (in uno specchio), “ritratti”, “profili”, generando inediti “doppi” dell'info-organismo.

particolari risultati proposti dal motore di ricerca.
La questione della geografia entra così in gioco: «A difficult question that arose throughout our meetings concerned the appropriate geographic scope for processing a delisting. Many search engines operate different versions that are targeted to users in a particular country, such as google.de for German users or google.fr for French users. The Ruling is not precise about which versions of search a delisting must be applied to. Google has chosen to implement these removals from all its European-directed search services, citing the CJEU's authority across Europe as its guidance. The Council understands that it is a general practice that users in Europe, when typing in www.google.com to their browsers, are automatically redirected to a local version of Google's search engine. Google has told us that over 95% of all queries originating in Europe are on local versions of the search engine. Given this background, we believe that delistings applied to the European versions of search will, as general rule, protect the rights of the data subject adequately in the current state of affairs and technology».

Se un punto critico rispetto all'evoluzione precedente delle *ICTs* è stato raggiunto, occorre chiedersi quali siano i parametri rilevanti per individuarlo. Rielaborando le indicazioni del saggio di Floridi, si può iniziare considerando i seguenti:

- quantità di dati prodotti e circolanti (superata la soglia dello Zettaflood);
 - quantità e varietà di esperienze su cui si possono produrre dati, elaborabili in modi diversi come informazione; ²
 - numero dei nodi connessi e tipologia delle reti (logica centripeta/centrifuga);
 - velocità di circolazione dei dati (verso la data super-conductivity);
 - livelli di connettività (verso la hyper-connectivity);
 - modalità di fruizione dell'informazione (dalla multimodalità alla telepresenza);
 - rapporto tra tecnologie tradizionali e “third order technologies” (dispositivi tecnologici capaci di connettersi tra loro, di scambiarsi e filtrare dati e di condividere informazioni orientate all'interagibilità);
 - gradi di fusione tra nano-, bio- e info-tecnologie (porosità dei confini tra connettoma-1 e connettoma-3);
 - rapporto tra i dati prodotti intenzionalmente da agenti umani e quelli prodotti automaticamente o semi-automaticamente da sistemi e dispositivi tecnologici (indossabili, ambientali), che generano connessioni e propongono percorsi o azioni future correlate a percorsi e azioni passate (porosità dei confini tra connettoma-2 e connettoma-3; modifica nei processi di “dipendenza dal passato” e nella propriocezione, ecc.).
- C'è da aspettarsi che alla variazione combinata dei valori di tali parametri vengano imputati tanto scenari di disordine e squilibrio, quanto prospettive di un nuovo ordine o equilibrio delle interazioni umane. Riferendosi alla teoria degli equilibri punteggiati (*punctuated equilibria*) elaborata dal biologo e paleontologo Stephen Jay Gould e Niles Eldredge (Eldredge & Gould 1972), Manuel Castells scrive:

Technological systems evolve incrementally, but this evolution is punctuated by major discontinuities, as Stephen J. Gould (1980) has convincingly argued for the history of life. These discontinuities are marked by technological revolutions that usher in a new technological paradigm. (Castells 2004, 8)

Che si tratti di sistemi fisici o biologici, la riorganizzazione e l'emergenza di proprietà inedite presuppongono il raggiungimento di un punto critico nello spazio degli stati possibili, determinato dalla variazione combinata dei parametri relativi a variabili influenti. I punti sopra elencati possono essere monitorati come parametri rilevanti per tentare di descrivere

² Esemplare il caso delle video/foto camere indossabili. *Autographer* si presenta come “always on and always ready”; *Narrative clip* di Memoto è progettata per fare automaticamente due foto al minuto, «a new kind of photographic memory», per ricordare ogni momento («remember every moment»).

l'evoluzione dell'infosfera e, dunque, la topologia reticolare di quello che abbiamo denominato connettoma-3, ammesso che qualcosa del genere *stia iniziando* a esistere.

Bibliografia

- Baldini, M. (2003). *Storia della comunicazione*. Roma: Newton & Compton.
- Barabási, A.-L. (2004). *Link. La nuova scienza delle reti*. Torino: Einaudi.
- Belloc, A. (1894). *La télégraphie historique: depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*. Paris: Librairie de Firmin-Didot frères, fils et Cie.
- Berthoz, A. (2009). The Human Brain “Projects” upon the World, Simplifying Principles and Rules for Perception. In A. Berthoz & Christen, Y. (eds.), *Neurobiology of «Umwelt»: How Living Beings Perceive the World* (17–28). Berlin-Heidelberg: Springer Verlag.
- Briggs, A. & Burke, P. (2007). *Storia sociale dei media. Da Gutenberg a Internet*. Bologna: il Mulino.
- Capra, F. (2002). *Hidden Connections: Integrating the Biological, Cognitive, and Social Dimensions of Life into a Science of Sustainability*. New York: Random House.
- Castells, M. (2004). Informationalism, Networks, and the Network Society: A Theoretical Blueprint. In Id. (ed.), *The Network Society: A Cross-cultural Perspective* (3–48). Cheltenham (UK)-Northampton (MA): Edward Elgar.
- Cooley, C.H. (1902). *Human Nature and the Social Order*. Glencoe: Free Press.
- Id. (1996). *La pelle della cultura. Un'indagine sulla nuova realtà elettronica*. Genova-Milano: Costa & Nolan.
- Id. (1997). *L'intelligenza connettiva. L'avvento della web society*. Roma: De Laurentis.
- van den Dam, R. (2013). Internet of Things: the Foundational Infrastructure for a Smarter Planet. In S. Baladin et al. (eds), *Internet of Things, Smart Spaces, and Next Generation Networking* (1–12). Berlin-Heidelberg: Springer.
- van Dijk, Jan A.G.M. (2006). *The Network Society: Social Aspects of New Media*, London: SAGE.
- Donald, M. (2011). *L'evoluzione della mente. Per una teoria darwiniana della coscienza*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Eldredge, N. & Gould, S.J. (1972). Punctuated Equilibria: an Alternative to phyletic Gradualism. In T.J.M. Schopf (ed.), *Models in Paleobiology* (82–115). San Francisco: Freeman, Cooper & Co.
- Fistetti, F. (2003). *Comunità*. Bologna: il Mulino.
- Floridi, L. (2009). *Infosfera. Etica e filosofia nell'età dell'informazione*. Torino: Giappichelli.
- Id. (2011). *The Philosophy of Information*. Oxford: Oxford University Press.

- Id. (2012). *La rivoluzione dell'informazione*. Torino: Codice.
- Id. (2014). *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Gould, S.J. (1980). *The Panda's Thumb: More Reflections on Natural History*. New York: W.W. Norton.
- Havelock, E.A. (2006). *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*. Introduzione di B. Gentili. Trad. it. M. Carpitella. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2005). *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*. Roma-Bari: Laterza.
- Innis, H.A. (1982). *Le tendenze della comunicazione*. Introduzione di M. McLuhan. Milano: SugarCo.
- Id. (2005). *Impero e comunicazioni*. A cura di A. Miconi. Roma: Meltemi.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lévy, P. (1996). *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*. Trad. it. D. Feroldi, M. Colò. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2000). *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuove tecnologie*. Trad. it. D. Feroldi. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2003). *Il virtuale*. Trad. it. M. Colò, M. Di Sopra. Milano: Raffaello Cortina.
- Liverani, M. (2006). *Uruk la prima città*. Roma-Bari: Laterza.
- Lotito, G. (2008). *Emigranti digitali. Origini e futuro della società dell'informazione dal 3000 a.C. al 2025 d.C.*. Milano: Mondadori.
- McLuhan, M. (1982). Introduzione. In H.A. Innis (1982).
- Id. (1991). *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*. Roma: Armando.
- Id. (2008). *Gli strumenti del comunicare*. Trad. it. E. Capriolo. Milano: Il Saggiatore.
- Mumford, L. (1934). *Technics and Civilization*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Musil, R. (1997). *L'uomo senza qualità*. A cura di A. Frisé. Torino: Einaudi.
- Ong, W.J. (1986). *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*. A cura di R. Loretelli. Bologna: il Mulino.
- Id. (1989). *Interfacce della parola*. Trad. it. G. Scatasta. Bologna: il Mulino.
- Park, R.E. (1996). *La folla e il pubblico*. Roma: Armando.
- Ryan, J. (2011). *Storia di Internet e il futuro digitale*. Torino: Einaudi.
- Sapir, E. (1931). Communication. In E.R.A. Seligman & A. Johnson (eds.), *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol III (78-80). New York: Macmillan, 78-80.
- Schmitt, C. (1972). *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*. A cura di G. Miglio. Bologna: il Mulino.

- Seung, S. (2013). *Connettoma. La nuova geografia della mente*. Torino: Codice.
- Sporns, O. (2012). *Discovering the Human Connectome*. Cambridge (Mass.)–London: The MIT Press.
- Tuomi, I. (2006). *Networks of Innovation: Change and Meaning in the Age of the Internet*. Oxford: Oxford University Press.
- Uexküll, J. Von (2013). *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*. A cura di M. Mazzeo. Macerata: Quodlibet.
- Vernant, J.-P. (1971). *Le origini del pensiero greco*. Roma: Editori Riuniti.
- Watson, S.M. (2015). *Data is the New “___”*. Sara M. Watson on the Industrial Metaphors of Big Data. *Dismagazine.com* (<http://dismagazine.com>)
- Westland, J.C., & Clark, T.H.K. (1999). *Global Electronic Commerce: Theory and Case Studies*. Cambridge (Mass.): The MIT Press.

Heidegger ai margini. Antropologia e trasgressione dello spazio urbano: un caso studio

— Giacomo Pozzi

The *Programa Especial de Realojamento* (PER) offers the opportunity to the municipalities situated in Lisbon and Porto metropolitan areas of succeeding in eliminating clandestine neighborhoods and providing the reallocation of the residents in social houses. The decree contextualizes the housing problem as «a still open plague in our social fabric». The current process implementation, more than twenty year far from the original formulation, has produced complex adaptation, resistance and fighting dynamics. Through the analyses of an ethnographic case study, the author problematizes the implementation of this governative programme, focusing on the consequent systematic demolition of informal settlements in the Lisbon periphery under the aegis of the urban renewal doctrine. Through a dwelling perspective that incorporates the building processes as subordinate to the principal human faculty of producing and living space and spatiality, the author proposes to consider the practices of informal and alegal self-building not as a clandestine or illegal social practice, but as an anthropopoietic locus of local governance and transgressive political praxis. The author supposes that in a contest of global crisis of national economy and welfare state ideology, these productive practices could represent plausible and stimulant hypotheses for the emergence of an active and diffuse model of citizenship.

building process

demolition

living space

anthropopoietic locus

local governance

In realtà la borghesia non ha che un solo metodo per risolvere a suo modo la questione delle abitazioni; cioè di risolverla in modo tale che la situazione riproduca continuamente di nuovo la questione stessa. [...] Il risultato è ovunque lo stesso per diversa che sia l'occasione: i vicoli e i vicoletti più scandalosi spariscono dietro la gran glorificazione che la borghesia fa di stessa in ragione di questo gigantesco successo, ma rinascono ben presto altrove e spesso nelle immediate vicinanze. [...]. I focolai delle epidemie, gli antri e le tane più infami in cui il modo capitalistico di produzione incarcera notte per notte i nostri operai, sono non eliminati ma solo spostati! La strana necessità economica che li ha prodotti la prima volta in un posto, li genera la seconda volta in un altro posto

—F. Engels 1872, 74–77

Introduzione

Nel Dicembre del 2013 sono entrato per la prima volta nel quartiere di Santa Filomena. Santa Filomena è un quartiere autocostruito (una *favela*, uno *slum*, un *bairro de baraccas*, una *shantytown*) situato ad Amadora, ai margini dell'area metropolitana di Lisbona. Le case si raccolgono su un pendio che domina la città. Quando si cammina nel Bairro, sembra di risalire dei fiumi ormai estinti. Gli abitanti, in maggioranza migranti e oriundi di Capo Verde, sono subentrati a contadini portoghesi ¹ e ora vivono lì da più di quarant'anni. Quel giorno, ero accompagnato da uno degli abitanti, Sergio. ² Sergio era sul punto di assistere alla distruzione della terza casa della sua vita: la prima l'aveva persa in Angola, quando scoppiò la guerra civile; ³ la seconda la perse in Francia, dove si era rifugiato dopo essere scappato dall'ex colonia portoghese; e la terza l'avrebbe persa a giorni, ⁴ abbattuta dai colpi di una scavatrice, esito dell'implementazione di un programma di rialloggiamento governativo. Sul mio diario etnografico segnalai la forte sensazione di precarietà, vulnerabilità e spaesamento che le macerie mi restituivano. Mi sembrava di non stare in nessun luogo: o meglio, avevo la sensazione che non ci sarebbe più stato un luogo e che forse già non c'era. Stavo assistendo a un urbicidio (Coward 2009).

Molti antropologi hanno evidenziato come la cultura dell'abitare plasmi la propria visione del mondo (Levi-Strauss 1982; Gillespie 2000; Ingold 2000; Bourdieu 2003; Illich 2005; De Certeau 2010; La Cecla 2011). Non solo il mondo viene percepito a partire dalla produzione e dall'esperienza feno-

¹ Provenienti dal Sud del paese nei primi del Novecento a seguito dello spopolamento delle campagne. La regione di maggiore emigrazione è quella dell'Alentejo. Letteralmente, Alentejo significa "Aldilà del fiume Tago" e indicava la prospettiva etnocentrica e centralizzata della capitale dell'impero portoghese verso le zone depresse del paese.

² Il nome è di finzione, per proteggere l'identità del mio informatore.

menologica del proprio spazio abitato, ⁵ ma questo viene addirittura strutturato e dotato di significato ⁶ (Bourdieu 2003) secondo la propria peculiare prospettiva. Si potrebbe perfino sostenere che ogni persona “fa luogo”. La prospettiva abitativa è intimamente connessa con l’organizzazione culturale della capacità di orientarsi (e dunque di perdersi) nell’ambiente e nello spazio circostante. Come sottolinea La Cecla (2011, 76), il senso dello spazio – e l’abitare – sono facoltà umane: sono dunque «abilità acquisit[e]» ed «elaborate culturalmente». In quanto tali possono essere sia incentivate sia soppresse.

Lo sguardo decostruttivo e storicizzante dell’antropologo, strutturato a partire dall’*intimo coinvolgimento* (Bourgois 2005) con i soggetti studiati, permette la germinazione di forme di trasgressione (nel senso di *andare oltre*) e di sovversione (nel senso di *ribaltare*) degli assiomi sociali più radicati e diffusi. Tra questi, una certa idea dell’abitare come mera occupazione di un alloggio sembra caratterizzare la dottrina egemonica relativa all’abitare contemporaneo. Alcuni antropologi (Portelli 2014; Sclavi 2014) hanno concorso in maniera determinante al sorgere di esperienze urbane che contribuissero a innescare una partecipazione attiva degli abitanti nella (ri)costruzione, (ri)funzionalizzazione e (ri)produzione del territorio e della città. Dal punto di vista istituzionale, al contrario, sembra che queste forme partecipative e collettive non solo non vengano stimolate, ⁷ ma vengano, in molti casi, fortemente represses e lobotomizzate (Herzfeld 2009). Mi riferisco non solo all’esecuzione continua di sgomberi e sfratti di luoghi occupati – e in seguito autogestiti – da movimenti sociali, gruppi antagonisti o semplicemente bisognosi, ma anche al diffuso «buldozing state of mind» (Mumford 1961) che caratterizza l’azione istituzionale nei confronti di quartieri spontanei, informali o illegali. Ipotizzo che il processo di demolizione a cui sono soggette le abitazioni autocostruite rappresenti, nella sua violenza urbicida e degradante, il punto di convergenza simbolico e politico di differenti pratiche istituzionali relative al trattamento delle *prospettive abitative subalterne* (Ingold 2000) e della marginalità urbana.

Attraverso una prospettiva dell’abitare (Heidegger 1993; Ingold 2000) che comprenda i processi di costruzione come subordinati alla facoltà umana di produrre e vivere spazialità (Lefebvre 1991), propongo di pensare l’autocostruzione come luogo auto e antropopoietico di *governance* del territorio e pratica politica trasgressiva (Doron 2000; Foucault 2004). All’interno di un contesto di forte crisi dell’economia nazionale e dello stato assistenziale, come nel caso portoghese, mi chiedo quale significato ricopra la sistematica distruzione di quartieri informali sotto l’egida dell’*urban renewal*. Questi *spazi* altri potrebbero invero rappresentare un’ipotesi plausibile di stimolo per lo sviluppo di una cittadinanza attiva e di un nuovo

³ Scoppiata nel 1975, a seguito della guerra d’indipendenza (1961–1974), vide contrapporsi due opposte fazioni per il controllo politico dell’ex colonia lusofona, ovvero il Movimento Popolare di Liberazione dell’Angola (MPLA) e l’Unione Nazionale per l’Indipendenza Totale dell’Angola (UNITA). La guerra si concluse solo nel 2002.

⁴ L’abitazione di Sergio venne poi abbattuta il 6 maggio 2014.

⁵ Merleau-Ponty (2003).

⁶ «Tutte le divisioni del gruppo sono proiettate in ogni momento nell’organizzazione spazio-temporale che assegna a ogni categoria il suo luogo e il suo tempo [...]. È attraverso il rapporto dialettico fra il corpo e una organizzazione strutturata dello spazio e del tempo che si determinano le pratiche e le rappresentazioni comuni. Ed è precisamente a partire da queste esperienze [...] che vengono imposti schemi permanenti di percezione, pensiero e azione» (Harvey 2002, 264).

⁷ Per un’eccezione relativa alle pratiche di autocostruzione promosse da enti pubblici e privati all’interno delle politiche di *social housing*, cfr. Pozzi 2015.

modello di *governance* urbana a partire da una poetica e una poietica che potrebbero essere modello e stimolo a tutti coloro che lavorano nell'ambito dell'*urban planning*.

Contestualizzazione del campo

L'esperienza di ricerca di campo, che ho condotto in un primo momento tra i mesi di dicembre 2013 e maggio 2014, si è situata principalmente nel Bairro (quartiere di lingua portoghese) di Santa Filomena, Comune di Amadora, Area Metropolitana di Lisbona. Il Municipio di Amadora si estende per un'area di 23,79 km² ed è parte integrante dell'Area Metropolitana di Lisbona (AML). Il bacino dell'AML ⁸ raccoglie all'incirca tre milioni di abitanti, ovvero quasi un quarto della popolazione del Paese, producendo il 36% del Prodotto Interno Lordo nazionale. ⁹ Il Bairro è abitato principalmente da migranti provenienti dalle ex-colonie dell'impero portoghese, in particolare oriundi di Capo Verde, arcipelago di isole situate nell'Oceano Atlantico Settentrionale, al largo delle coste dell'Africa Occidentale.

Il Bairro Santa Filomena sorge verso l'inizio degli anni Sessanta del Novecento a partire dall'occupazione di terreni rurali situati nei pressi della linea ferroviaria che unisce la città di Lisbona alla città di Sintra: gli occupanti sono principalmente famiglie contadine di origine portoghese provenienti dalle campagne del sud del Paese (Alentejo). A seguito della caduta della dittatura salazarista, delle guerre di indipendenza delle colonie portoghesi, concluse tra il 1973 e il 1975, e del forte processo di suburbanizzazione, il Bairro diventa meta di migranti provenienti dall'Africa Occidentale e "retornados". ¹⁰ Le abitazioni sono inizialmente costruite in cartone o in legno; solo in seguito sono innalzati edifici in laterizio, alcuni di notevole dimensione e fattura, anche grazie al facile accesso ai materiali di costruzione da parte della popolazione maschile occupata come manodopera nei cantieri. Secondo il censimento condotto nel 1993 dal municipio di Amadora, le abitazioni a Santa Filomena erano 442 per un totale di 1945 residenti, suddivisi in 547 nuclei familiari. L'implementazione del processo di *rehousing* degli abitanti del Bairro in case di edilizia pubblica ha prodotto complesse dinamiche di adattamento, resistenza e lotta.

Il *Programa Especial de Realojamento* (Programma Speciale di Rialloggiamento, PER) ¹¹ offre l'opportunità ai municipi delle aree metropolitane di Lisbona e Porto di procedere all'eliminazione dei quartieri autocostruiti sorti a partire dalla fine degli anni Settanta del Novecento e allo stesso tempo di provvedere al nuovo alloggiamento dei residenti in abitazioni sociali. L'attuale implementazione del Programma, a più di vent'anni di

⁸ L'Area Metropolitana di Lisbona è una regione che ingloba 18 Municipi della Grande Lisbona (sotto-regione statistica portoghese, parte della Regione di Lisbona e del Distretto di Lisbona) e della Penisola di Setubal, zona a Sud della Capitale. La Legge n. 75/2013 del 12 Settembre stabilisce il regime giuridico delle autorità locali, approva lo statuto delle entità intermunicipali, stabilisce il regime di trasferimento delle competenze dallo Stato alle autorità locali e alle entità intermunicipali e approva il regime associativo delle autorità locali (frazioni, comuni e regioni amministrative) (www.aml.pt/aml).

⁹ <http://www.aml.pt/aml/territorio/>

¹⁰ I "ritornati", portoghesi delle colonie, in molti casi nati proprio in territorio coloniale, in grande maggioranza membri dell'apparato

distanza dalla sua formulazione originaria, ha portato alla produzione di contraddizioni rispetto all'idea di *social housing* promossa dal D-L. Il terreno su cui è costruito il Bairro è stato comprato nel 2007 da un Fondo di Investimento Immobiliare (VillaFundo), gestito dal più grande Gruppo Bancario privato del Portogallo, il Millenium BCP.

Molti residenti sono rimasti esclusi dal programma di rialloggiamento perché arrivati a seguito del censimento, svoltosi nel 1993, previsto per la valutazione della portata quantitativa dello stesso. Per chi si è insediato dopo il censimento non sono previste compensazioni per la demolizione della casa. Negli ultimi anni, alcune abitazioni sono state abbandonate dai proprietari e occupate da nuovi migranti, altre sono state sub-affittate con l'inganno, ovvero senza chiarire che gli alloggi sono a rischio di essere demoliti. La demolizione degli edifici sembra rappresentare il perno su cui poggia il progetto governativo di rialloggiamento. Per gli investitori privati e per il Municipio un terreno socialmente spoglio è la premessa essenziale per "sviluppare" l'area, ovvero costruire edifici moderni e legali per la classe media e alta.

All'attuazione del *Programa Especial de Realojamento*, la cui effettiva implementazione nel Bairro – intesa come fase finale del processo, caratterizzata dalla distruzione fisica del quartiere – risale al giugno 2012, i residenti delle *baraccas* ¹² hanno risposto con differenti modalità. Una iniziale resistenza organizzata è stata promossa dal Collettivo Habita, ¹³ composto da differenti attivisti e intellettuali, con sede a Lisbona, che promuove lotte in difesa del diritto all'abitazione e alla città in diverse aree della metropoli. Habita è stato un punto di osservazione privilegiato per la conduzione di questa ricerca. Durante l'estate 2012 il Collettivo ha promosso la formazione di una Commissione dei Residenti del Bairro, organo formalmente riconosciuto dalla legislazione portoghese, ¹⁴ che ha potuto veicolare la lotta "dal basso" per circa un anno. La Commissione, coadiuvata dal Collettivo, si è fatta portavoce di un nutrito gruppo di residenti e promotrice di pratiche conflittuali nei confronti del Comune e dei tecnici operanti nel Bairro.

L'implementazione del processo di rialloggiamento ha però prodotto divisioni, fratture e conflitti: allo stesso modo la definizione delle modalità di resistenza è stata terreno di scontro e di conflitto per la popolazione. Criticando l'operato del Collettivo oppure agendo parallelamente, una parte dei residenti del quartiere ha deciso di intraprendere percorsi informali di lotta, in alcuni casi condotti individualmente, in altri collettivamente. Questi percorsi informali sono andati a innestarsi, in certe occasioni, su pratiche abitative già esistenti, che ho definito *trasgressive* (Foucault 2004) per la loro capacità di operare all'interno dei limiti egemonici esistenti e concessi – materiali e simbolici – e allo stesso tempo di

amministrativo delle colonie. Così riporta un Tecnico Municipale del Comune di Amadora che si occupa dell'implementazione del Programma di Rialloggiamento: «Nel 1974 ci fu il 25 aprile, la rivoluzione dei garofani. Questo ha significato la decolonizzazione dell'impero portoghese. In Portogallo arrivarono 800.000 persone concentrate in pochi anni tra i ritornati e i migranti. Il Portogallo non aveva abitazioni in numero sufficiente per accogliere tutte queste persone. Cosa accadde dunque nelle aree metropolitane di Lisbona e di Porto? Aumentarono notevolmente i quartieri di baracche, crebbero in maniera esponenziale» (Intervista dell'autore, traduzione dell'autore, 27/2/2014).

¹¹ Decreto-Legge n.163/1993 del 7 maggio, ultima alterazione attraverso il Decreto-Legge n. 271/2003 del 28 ottobre.

¹² Baracche è il termine attraverso il quale vengono definite dalle istituzioni e dall'opinione pubblica lusofona le abitazioni autoconstruite.

¹³ Nel Dicembre 2014 il Collettivo si è trasformato formalmente in associazione (www.habita.info). Cfr. Dossier santa

realizzarli, **15** ovvero di superarli. All'interno del Bairro gli spazi vengono costantemente persi, ri-significati e ri-funzionalizzati dai residenti e dalle istituzioni, producendo una dialettica "a pendolo" che vede da un lato sperimentazioni di autogestione veicolate dalle reti di mutuo soccorso e dalle reti transnazionali migranti (in particolare con Capo Verde) e dall'altra forme, in alcuni casi anche estremamente violente, di disciplinamento e controllo istituzionale.

Abitare

In un saggio del 1971, Heidegger si chiede cosa significhi costruire e abitare e quale relazione esista tra queste due pratiche. Heidegger comincia (1993, 347–348) con quella che potrebbe essere considerata come la visione egemonica del discorso occidentale (Scott 1998; Harvey 2008; 2012), secondo cui queste due pratiche (o insieme di pratiche o facoltà) sono separate, ma complementari. Si costruiscono case così da poterci abitare dentro. Abitare in questo caso significherebbe occupare una casa. «L'edificio è un contenitore per le attività della vita [...]» dice Ingold (2000, 184). Eppure, Heidegger chiede, «le case incorporano qualche garanzia che l'abitare vi si verifichi dentro?» (1993, 348). Ingold (2000, 185) suggerisce che la questione potrebbe anche essere posta così: «Cosa permette ad un edificio di essere una casa?» **16** Questo sembra indicare che in fondo abitare significa qualcosa di più che occupare un alloggio.

Heidegger, per trovare una risposta a questa domanda, introduce un'analisi etimologica (1993, 348–353). La parola tedesca che significa costruire (*to build*) è *bauene* deriva dall'inglese antico *buon* che significa esattamente abitare (*to dwell*). **17** Questo senso dell'abitare non era limitato alla sfera domestica ma si espandeva fino al punto in cui "io abito" era come dire "io sono", nel senso di vivere la propria vita sulla terra. E ancora *bauen* ha altri due sensi: il primo è quello di preservare, prendersi cura o più specificatamente quello di *coltivare*; il secondo è quello di *edificare*, fare qualcosa, erigere un edificio. Questi due ultimi sensi sono compresi quindi nel significato di abitare. Ora quest'ultimo è andato perso e con il termine *bauen* ci si riferisce unicamente alla coltivazione o alla edificazione. Così Ingold (2000, 185):

Avendo dimenticato come le attività citate siano radicate nell'abitare, il pensiero moderno riscopre quindi l'abitare come occupazione di un mondo già costruito. In breve, se prima il costruire era circoscritto dentro l'abitare, ora la posizione è ribaltata, con l'abitare circoscritto dentro il costruire. L'obiettivo di Heidegger è

Filomena.

14 Articoli 263, 264 e 265 della Costituzione della Repubblica Portoghese. L'organizzazione dei residenti è strutturata secondo un'assemblea dei residenti, composta dai residenti recensiti in un determinato quartiere, e dalla commissione dei residenti, composta da residenti eletti, a scrutinio segreto, dai membri dell'assemblea.

15 Per un'analisi del concetto di realizzazione del limite cfr. Plessner 2006.

16 In inglese la questione viene posta così: «What does it take to a house to be a home?» (Ingold 2000, 185). In italiano risulta molto difficile restituire la stessa differenza concettuale esistente tra *house* e *home*. *House* rappresenta la casa come struttura fisica, mentre *home* rappresenta il setting sociale ed emotivo dove le persone abitano. Ho cercato di rendere questa differenza attraverso il termine edificio per indicare la struttura fisica e casa per indicare il luogo dove si abita.

17 Il significato originale della parola è andato perso ma si è preservato in alcuni termini inglesi, quali "*neighbour*", che significa vicino, nello specifico "colui che abita vicino".

recuperare la prospettiva originale, così che ancora una volta si possa comprendere come le attività di costruzione – coltivazione e edificazione – appartengano al nostro abitare nel mondo, al modo in cui siamo. «Non abitiamo perché abbiamo costruito, ma costruiamo e abbiamo costruito perché abitiamo, ovvero perché siamo abitanti. Solo se siamo capaci di abitare, solo allora possiamo costruire». (Heidegger 1993, 350–362)

Credo che la questione vada posta esattamente in questa forma: *solo se abbiamo la capacità di abitare, allora possiamo costruire*. E quindi, inversamente e simmetricamente, solo se riteniamo non più essenziale la facoltà di abitare per vivere, allora possiamo demolire, distruggere, sgomberare o sfrattare. Riconsiderare la pratica della costruzione informale, e soprattutto dell'autocostruzione, come una delle più essenziali facoltà umane, compresa nella più ampia facoltà di abitare, nel senso di essere nel mondo, restituirebbe umanità e aiuterebbe a pensare, renderebbe “buono da pensare” anche un quartiere informale, una favela, un *Bairro de baraccas*, uno *slum*.

Abitare nel Bairro Santa Filomena è solo una delle possibili “prospettive dell'abitare” esistenti: non credo che siano da situare in un ordine evolutivo declinato dal migliore al peggiore, ma che vadano comprese dal punto di vista della *località* ¹⁸ (La Cecla 2011), della particolarità e della *mētis* (Scott 1998), nonché della volontà dei residenti. Il modernismo occidentale ha instaurato una valorizzazione della facoltà abitativa dal punto di vista del valore di scambio, ha trasformato l'abitazione in merce, ¹⁹ mentre ciò che emerge dal nostro discorso, e dalle esperienze degli abitanti in aree più o meno autocostruite, è l'importanza che assumono i terreni, le abitazioni, le tecniche di costruzione, la qualità della vita, le relazioni di vicinato e il benessere a partire dal loro valore d'uso. ²⁰

¹⁸ O conoscenza locale.

¹⁹ Cfr. Illich 2005.

²⁰ Cfr. Lefebvre 2014.

Santa filomena come cultura trasgressiva dell'abitare

Il valore dell'autocostruzione come tecnica di produzione dello spazio è quindi veicolato dalla configurazione culturale che impregna ogni processo di costruzione, ovvero dalla cultura dell'abitare che delinea il processo di spazializzazione. La Cecla crede che questa tecnica sia innestata nel terreno e partecipi a una sorta di ri-ambientamento dell'abitante:

L'autocostruzione [...] significa usare lo spazio come risorsa. In questo senso la cultura dell'abitare che si esprime negli insediamenti abusivi non esprime una generica e romantica “cultura della povertà”. Ma è invece quella capacità di orientamento, di fare di un posto il proprio luogo [...]. (La Cecla 2011, 78).

Fare di un posto il proprio luogo è un processo che richiede progettualità ed investimenti. Ricordo in maniera vivida la descrizione emozionata del processo di costruzione della sua casa da parte di una residente del Bairro: mentre raccontava gli spazi della memoria ritornavano a essere spazi reali, trasformando la mia e la sua percezione del quartiere. La mia ipotesi è che il processo di autocostruzione non si sia limitato al primo momento di costruzione, ma che sia anzi *costantemente e quotidianamente* riprodotto, re-interpretato e ri-situato nei decenni successivi in una tensione di continua costruzione e ristrutturazione degli spazi: che insomma rappresenti una vera e propria forma di essere al e nel mondo.

Chiedendo a una residente del quartiere in che anno avesse concluso di costruire la sua casa, mi aveva risposto: «La sto ancora costruendo». Il processo di autocostruzione rappresenta la storia del quartiere nell'ottica di un processo esistenziale di investimenti relazionali, di progettualità affettiva e di reti socio-economiche. Limitare d'altra parte il processo a una valutazione in termini di legalità o illegalità, di risorse o di possibilità ci pare inopportuno: il processo di autocostruzione è un divenire spazializzante, nel senso di una verità tattica (De Certeau 2010) che si adatta e si situa a seconda degli spazi concessi, presi o liberati. Ipotizzo che queste pratiche di autocostruzione siano intimamente connesse con forme di autogestione, intesa come forma di cittadinanza attiva (Lefebvre 2014). Ritengo inoltre che costituiscano una sorta di prospettiva quotidianamente tattica e trasgressiva, condotta nel limite stesso della sua esistenza e non necessariamente con coscienza oppositiva. Foucault (2004, 60), sostiene che «la trasgressione non oppone niente a niente, non fa scivolare niente nel gioco della derisione, non cerca di distruggere la solidità dei fondamenti». Valutare le pratiche abitative informali e di autocostruzione a partire da una concezione di superamento del limite (trasgressione deriva dal latino *transgrēdi*, “andare oltre”), nel senso della sua realizzazione, permette di comprendere anche il significato dell'accanimento istituzionale, di carattere globale, perpetrato ai danni delle forme subalterne di abitare.

È interessante valutare infine le politiche e le pratiche di rialloggiamento osservate a partire proprio dalla necessità istituzionale di fornire un *garage standard* a ogni unità-cittadino. Il Programma PER, interpretato come forma peculiare di narrazione, costituisce in questo caso una sorta di strumento pedagogico-disciplinare capace di educare i beneficiari e reinserirli in un circuito egemonico (Cachado 2012). Il processo di autocostruzione, almeno al principio, sembra essere stato dettato da una parte dalla necessità e dalle carenze di risorse economiche per poter usufruire di alloggi nel *libero mercato*, e dall'altra dalla possibilità di avere un accesso preferenziale a competenze edili e al materiale di costruzione. Infine, le

reti di mutuo soccorso, familiari e di vicinato hanno svolto un ruolo fondamentale nel processo di autocostruzione del quartiere: queste reti si sono innestate sui percorsi migratori individuali o familiari, rendendo ancora più efficace il processo di ri-ambientamento. Il processo di ambientamento – costituito dalla scelta del luogo, la valutazione dell’accesso alle infrastrutture dei trasporti in scala macro e la sistemazione dei cartoni o delle assi di legno in scala micro, la costruzione della rete di mutuo soccorso, il «lavoro di traforo» (De Certeau 2010) svolto dalle azioni alegali dei residenti per “trovare una soluzione”.

Nina

Durante il periodo di ricerca, ho potuto osservare le trasformazioni che ha vissuto un particolare edificio, situato in un’area del quartiere che frequentavo in maniera assidua, grazie alla disponibilità degli informatori che vi vivono (o vivevano, in alcuni casi). Può essere interessante analizzarne le trasformazioni che ha subito per poter meglio comprendere dal punto di visto operativo quali conflittualità emergono nella produzione spaziale.

L’edificio era costruito inizialmente su due piani e occupava una superficie di almeno cinquanta metri quadri. A seguito dello sfratto e del rialloggiamento dei residenti proprietari in una casa fornita dal Comune di Amadora, l’edificio rimane vuoto. Viene quindi privato di porte e finestre per la vendita nel mercato informale e dopo qualche tempo ne viene demolito il secondo piano, perché comunicante con un edificio situato alle sue spalle, anch’esso demolito. Il piano terra rimane intatto. Viene utilizzato da alcuni giovani residenti per traffici informali, più che altro di stupefacenti, e in alcuni casi da individui provenienti dall’esterno del Bairro per consumare sostanze. ²¹

Nel febbraio 2014, a seguito della distruzione della propria casa e senza diritto ad alcuna compensazione, Nina, migrante capoverdiana di sessantadue anni affetta da una malattia degenerativa alla spina dorsale, residente nel Bairro dal 2007, decide di utilizzare l’edificio come magazzino per riporre il materiale che ha reperito per le sue attività commerciali. Nina commercia merce acquistata in Portogallo a Capo Verde e contemporaneamente lavora come collaboratrice domestica. Ripulisce dunque con l’appoggio dell’autore e di alcuni residenti l’interno dell’edificio da macerie e spazzatura e ne ricava uno spazio personale dove poter riporre i suoi beni.

²¹ Questo è uno dei motivi principali di lamentela da parte dei residenti qualora un edificio rimanga vuoto per abbandono dei residenti, sfratto forzato o altra motivazione.



IMG 1



IMG 2



IMG 3



IMG 4

IMG 1

Edificio abbandonato situato nella zona Est del Bairro Santa Filomena. 15.2.2014.

IMG 2,3,4

Varie fasi dell'occupazione e della ri-funzionalizzazione dell'edificio abbandonato da parte di Nina, residente del Bairro, rimasta priva di abitazione a causa delle demolizioni. Rispettivamente 20.2.2014; 28.3.2014; 28.3.2014.



IMG 5



IMG 6

IMG 5

Nina decide di cucinare prodotti alimentari casalinghi nell'edificio occupato. 3.4.2014.

IMG 6

Produzione di cachupa, tipica zuppa capoverdiana a base di carne secca e fagioli e affumicazione del sanguinaccio. 5.4.2014.

Foto dell'autore.

Sceglie una stanza senza finestre così da evitare di essere derubata e, di fronte allo spazio vuoto lasciato dalla porta d'ingresso, ripone una lamina e delle assi. La quantità delle merci e dei beni è notevole e il locale liberato non è sufficientemente ampio: molto materiale di proprietà viene quindi riposto in abitazioni situate nel vicinato, attivando le reti di parentela, di vicinato e di mutuo soccorso. Ripostigli, armadi, piccoli spazi vengono liberati affinché la merce vi possa essere posta. Nina viene ospitata per quasi due mesi dalla vicina di casa. Dopo qualche tempo, non avendo sufficiente denaro, decide prima di rivendere un po' delle sue merci *in loco*: trasforma così temporaneamente il magazzino in negozio per esporre merce in vendita. Non ottenendo il successo sperato, decide di vendere prodotti alimentari casalinghi, quali crocchette di tonno e di pollo, sanguinaccio e una caratteristica zuppa capoverdiana, la *cachupa*.

Per evitare di essere invadente nella casa dove è ospitata, decide di trasformare il magazzino/negozio in cucina: all'interno allestisce, con materiale riciclato e l'aiuto di un residente (che viene poi ripagato attraverso l'elargizione di pasti) una tavola dove lavorare, dei catini per lavare e un piano cottura; all'esterno allestisce invece un fuoco dove cucinare la *cachupa* e dove affumicare il sanguinaccio. Dopo qualche settimana, avendo guadagnato piuttosto bene, riesce a inviare la merce a Capo Verde, dove verrà ritirata da un suo socio che si occupa della vendita al dettaglio. Il magazzino/negozio/cucina viene allora svuotato.

L'edificio viene quindi demolito insieme all'abitazione confinante. Il giorno seguente, dove si trovava l'edificio, alcuni residenti cominciano a lavorare la terra per seminare e usufruire dello spazio libero, al fine di coltivarlo.

In questo caso l'edificio viene dunque continuamente trasformato e ri-significato a seconda delle necessità imposte. Tuttavia mi pare che si possa leggere un certo filo conduttore tra le pratiche precedenti alle demolizioni e quelle emerse a seguito delle stesse. Il processo di auto-costruzione e manipolazione del piano urbanistico e del territorio da parte degli abitanti continua; le reti di relazioni, in questo caso specifico tra vicini, parenti e conoscenti, vengono attivate immediatamente per risolvere il problema della sistemazione di Nina e delle merci; il commercio informale si adatta agli spazi e gli spazi si adattano al commercio informale.



IMG 7



IMG 8



IMG 9



IMG 10

IMG 7
Nina sgombera
l'edificio occupato
tre mesi prima della
demolizione.
6.5.2014.

IMG 8
Demolizione
dell'edificio occupato
da Nina.
6.5.2014.

IMG 9,10
Demolizione
dell'edificio occupato
da Nina.
6.5.2014.



IMG 11



IMG 12

IMG 11,12
Preparazione del
terreno per la
sistemazione di
orti dove sorgeva
l'edificio. Come
si può vedere
il manoperatore
della ruspa che ha
distrutto l'edificio
collabora ora con
i residenti nel
dissodare il terreno.
Rispettivamente
7.5.2014; 13.5.2014.

Foto dell'autore.

Conclusioni

Una delle sfide maggiori per la ricerca etnografica urbana contemporanea risiede nella sua capacità di relazionarsi con una possibile teoria antropologica della città e con una restituzione pubblica della stessa. La costruzione di una teoria antropologica sulla città potrebbe emergere dai margini (Ciavolella 2013), dall'analisi di quelle che Tully (2002), riprendendo la tesi foucaultiana della *cura di sé* come pratica liberatoria (Foucault 1984), definisce *practices of freedom*. Tully per *pratiche di libertà* intende quelle pratiche emancipatorie dotate di carattere critico e, in un certo qual senso, trasgressivo nei confronti di un determinato sistema. Queste pratiche sono, nella maggior parte dei casi, periferiche (De Certeau 2005), alter-politiche, «quieta invasione dell'ordinario» (Bayat 2010), rispetto alle strutture istituzionali di potere e alle politiche principali di colonizzazione dello spazio urbano.

Ipotizzo che le pratiche abitative informali siano pratiche liberatorie. In opposizione al «bulldozzinghabit of mind» (Mumford 1961) della gestione urbanistica istituzionale, Doron (2000) sostiene che comunità marginali continuino a trasgredire i limiti spaziali imposti dalle autorità e producano ambienti differenti. Doron chiama queste pratiche «architetture della trasgressione». Credo che le *architetture della trasgressione* siano *pratiche di libertà*. Un'antropologia che si voglia occupare della produzione dello spazio urbano deve dunque, a mio avviso, necessariamente tenere in considerazione la continua appropriazione, interpretazione e significazione spaziale da parte di coloro che attuano nella marginalità urbana le pratiche di autocostruzione e autogestione. Ipotizzo dunque che sia possibile, e in questo senso intendo continuare il mio progetto di ricerca relativo alle pratiche di autocostruzione e autogestione urbana, riuscire a far emergere e a proporre una teoria antropologica urbana a partire dai vuoti (Allovio 2012), dagli spazi incerti, dal continuo divenire interpretativo e operativo di questi spazi meticci.

Bibliografia

- Agier, M. (2013). *Campement urbain. Du refuge naît le ghetto*. Parigi: Payot e Rivages.
- Allovio, S. (2012). I vuoti e i buchi della città: per una antropologia delle forme di rifugio. *Souquaderni*, 6, www.souqonline.it.
- Bayat, A. (2010). *Life as politics. How Ordinary People Change the Middle East*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bourdieu, P. (2003). *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*. Trad. it. I. Maffi. Milano: Raffaello Cortina.
- Bourgois, P. (2005). *Cercando Rispetto. Drug economy e cultura di strada*. A cura di A. De Giorgi. Roma: Derive Approdi.
- Brickell, K. (2012). “Mapping” and “doing” critical geographies of home. *Progress in Human Geography*, 36(2), 225–244.
- Cachado, R. d’Ávila (2012). *Uma etnografia nacida dealargada. Hindus da Quinta da Vitóriaem processo de realojamento*. Lisbona: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Ciavolella, R. (2013). *Antropologia politica e contemporaneità. Un’indagine critica sul potere*. Milano - Udine: Mimesis.
- Coward, M. (2009). *Urbicide: The Politics of Urban Destruction*. Londra - New York: Routledge.
- De Certeau, M. (2005). *La scrittura dell’altro*. A cura di S. Borutti. Milano: Raffaello Cortina.
- Id. (2010). *L’invenzione del quotidiano*. Trad. it M. Baccianini. Roma: Ed. Lavoro.
- Decreto-Legge n.163/93 del 7 maggio, Repubblica Portuguesa.
- Doron, G.M. (2000). The Dead Zone and the Architecture of Transgression. *City*, 4(2), 247–263.
- Engels, F.(1872). *The housing question*. URSS: Co-operative Publishing Society of Foreign Workers.
- Foucault, M. (1984). What is Enlightenment? In P. Rabinow, (a cura di), *The Foucault Reader* (32-50). New York: Pantheon Books.
- Id. (2004). *Scritti Letterari*. Milano: Feltrinelli.
- Fornet-Betancourt, R. et al. (1987). The ethic of care of the self as a practice of freedom. An interview with Michel Foucault on 20 January, 1984. *Philosophy & Social Criticism*, 12(2-3), 112–131.
- Gillespie, S.D. (2000). Lévi-Strauss: Maison and Société à Maisons. In R.A. Joyce & S.D. Gillespie (a cura di), *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies* (23-52). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Harvey, D. (2002). *La crisi della modernità*. Trad. it. M. Viezzi. Milano: il

Saggiatore/Net.

- Id. (2008). The right to the city. *New Left Review*, 53, 23–40.
- Id. (2012). *Il capitalismo contro il diritto alla città. Neoliberalismo, urbanizzazione, resistenze*. Trad. it. C. Vareschi. Verona: Ombre Corte.
- Heidegger, M. (1993). Building Dwelling Thinking. In Id., *Basic Writings* (343–364). Washington: Washington University Press.
- Herzfeld, M. (2009). *Evicted from Eternity. The restructuring of modern Rome*. Chicago: Chicago University Press.
- Illich, I. (2005). *Nello specchio del passato. Le radici storiche dei moderni concetti di pace, economia, sviluppo, linguaggio, salute, educazione*. Trad. it. A. Sabbadini. Milano: BE.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londra - New York: Routledge.
- La Cecla, F. (2011). *Perdersi. L'uomo senza ambiente*. Bari: Laterza.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*, Oxford: Black Well Publishing.
- Id. (2014). *Il Diritto alla Città*. Trad. it. G. Morosato. Verona: Ombre Corte.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *La fenomenologia della percezione*. Trad. it. A. Bonomi. Milano: Bompiani.
- Mumford, L. (1961). *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*. California: Harcourt, Brace & World.
- Plessner, H. (2006). *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*. A cura di V. Rasini. Torino: Bollati Boringhieri.
- Portelli, S. (2014). La ciutat horitzontal: lluta social i memòria colectiva als marges de Barcelona. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 39, 197–203.
- Pozzi, G. (2015). *Pensare l'in-formale. Note critiche su autocostruzione e social housing*. Urbanistica Tre, 3/2014, in corso di stampa.
- Sclavi, M. (2014). *Avventure Urbane. Progettare la città con gli abitanti*. Milano: Elèuthera.
- Scott, J. C. (1998). *Seeing like a state. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Heaven: Yale University Press.
- Tully, J. (2002). Political Philosophy as a critical activity. *Political Theory*, 30(4), 533–555.

TRADUZIONI

**Monologo sulle poetiche
dello spazio**

Peter Sloterdijk
125–142

**Sfere e reti:
due modi per interpretare
la globalizzazione**

Bruno Latour
143–153

Teoria delle sfere: Monologo sulle poetiche dello spazio*

— Peter Sloterdijk

**Conferenza di Peter Sloterdijk tenutasi alla Harvard Graduate School of Design il 17 febbraio 2009. Conferenza poi pubblicata in "Harvard Design Magazine", Spring/Summer 2009, 30, 1–8. Ringraziamo l'autore e la Harvard Graduate School of Design per la loro disponibilità e cortesia.*

Signor Sloterdijk, nella trilogia Sferre 1 propone di costruire una teoria che interpreta lo spazio come una categoria antropologica chiave. Perché questa enfasi?

Noi siamo obbligati a parlare di spazio perché gli umani sono in sé la risultante dello spazio che essi stessi creano. Si può comprendere l'evoluzione umana solo se prendiamo in considerazione il fenomeno dell'insularizzazione che ha determinato l'insorgenza degli esseri umani: gli umani infatti non sono altro che quegli animali che si sono auto-addomesticati all'interno di quegli incubatori che sono le primissime culture. I nostri progenitori erano ben consapevoli che non ti puoi accampare fuori nella natura. I rifugi di oltre un milione di anni fa dei nostri antenati indicano che si stavano già distanziando dall'ambiente circostante.

Nella terza parte della sua trilogia c'è un lungo capitolo dedicato all'architettura, "Interni: architettura della schiuma". Perché ha deciso di utilizzare una metafora così provocatoria?

Prima di tutto per una ragione di ordine filosofico: semplicemente non è più possibile mantenere la vecchia cosmologia propria dell'Europa antica basata su una sostanziale equivalenza tra casa, abitazione e Mondo. La metafisica classica è il fantasma di un motivo implicito, che venne rilevato solo da pochi autori – tra

cui Hegel e Heidegger – per cui il Mondo dev'essere in sé interpretato come qualcosa avente la caratteristica di un'abitazione e che le persone all'interno della cultura Occidentale vanno pensate non solo come mortali ma come abitanti di una casa. Il loro rapporto col Mondo nella sua interezza è pari a quello degli abitanti di un edificio affollato che noi chiamiamo "Cosmo". Per cui le domande sono: perché il pensiero moderno dovrebbe dire addio a questa identificazione tra casa e Mondo? Perché abbiamo bisogno di una nuova immagine per designare il modo in cui l'uomo moderno abita i contenitori sociali e architettonici? Perché propongo proprio la metafora della "schiuma"?

La risposta è semplice: perché sin dall'Illuminismo non abbiamo più avuto bisogno di una casa universale per rendere il Mondo un posto in cui vale la pena abitare. È sufficiente un'*unité d'habitation*, un numero accatastabile di celle abitabili. Attraverso il motivo della cella in-abitata posso sostenere l'imperativo sferologico applicabile a tutte le forme di vita umane senza presupporre una totalità cosmica. L'accostamento di celle che vanno a formare un blocco di appartamenti, per esempio, non genera la classica entità casa-Mondo, bensì una schiuma architettonica, un sistema di camere molteplici costituito di mondi personali relativamente stabili.

1 L'intera trilogia "Sfere" è disponibile in lingua originale: Peter Sloterdijk, *Sphären I – Blasen, Mikrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998; Peter Sloterdijk, *Sphären II – Globen, Makrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; Peter Sloterdijk, *Sphären III – Schäume, Plurale Sphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004. Mentre, la traduzione dei primi due volumi sono stati pubblicati recentemente per i tipi della Raffaello Cortina: Peter Sloterdijk, *Sfere / Bolle vol. 1*, Raffaello Cortina, Milano 2014; Peter Sloterdijk, *Sfere / Globi vol. 2*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

Questo disgregamento della casa-Mondo, o della sfera onnicomprensiva, in schiuma è una rappresentazione dell'entropia?

Al contrario, nella modernità è stato possibile conservare molta più complessità che sotto la precedente nozione classica di unità. Non dobbiamo dimenticare che la metafisica è il regno delle grandi semplificazioni, quindi capace pure di produrre un effetto consolatorio. La struttura della schiuma è incompatibile con una forma mentis monosferica; l'intero non può più essere rappresentato come un tutto grande e rotondo. Vorrei raccontare un aneddoto per illustrare l'entità di questo cambiamento: nelle sue memorie, Albert Speer rammenta che il design della nuova mastodontica Reichskanzlei a Berlino prevedeva una svastica a incoronare la cupola, che doveva essere alta più di 290 metri. Poi, in un giorno d'estate del 1939 Hitler disse: "La corona del più grande edificio del mondo dev'essere l'aquila sul globo." Questa affermazione bisognerebbe considerarla come testimonianza della brutale restaurazione del pensiero monocentrico imperiale – come se Hitler per un momento fosse intervenuto a sostegno dell'agonizzante metafisica classica. Laddove, già attorno al 1920, Jakob von Uexküll, nelle sue riflessioni sui fondamenti della biologia teorica, aveva affermato: "È stato un errore credere che il mondo umano costituisse uno

spazio condiviso da tutti gli esseri viventi. Ogni creatura vivente ha il proprio spazio particolare che è reale tanto quanto lo spazio proprio degli esseri umani... Questa prospettiva ci offre una visione completamente nuova dell'universo come qualcosa che non consiste semplicemente in una bolla di sapone che abbiamo gonfiato a una grandezza tale da andare al di là dei nostri orizzonti, assumendo infinite proporzioni, ma che è piuttosto costituito da milioni di bolle nettamente distinte che si sovrappongono e si intersecano ovunque." Le Corbusier stesso ha usato l'immagine della bolla di sapone per spiegare l'essenza di un buon edificio: "la bolla di sapone assume una forma perfetta, se l'aria al suo interno è distribuita equamente e regolarmente. L'esterno è un prodotto dello spazio interno." ² Questa affermazione può essere presa come assioma della sferologia: lo spazio vitale può essere spiegato solo nei termini di una priorità dello spazio interno.

Nella Sua esplorazione de "L'architettura della schiuma", scrive che la modernità rende esplicita la problematica della residenza. Cosa intende con ciò?

Qui amplio un'idea che Walter Benjamin affronta nel *Passagen-Werk*. Lui parte dall'assunto antropologico che le persone in tutte le epoche si impegnano a creare spazi interni, cercando allo stesso tempo

²
Cfr. Le Corbusier,
Verso una
Architettura,
Longanesi, Milano
2003.

di liberare questa tesi dalla sua apparente atemporalità. Poi, successivamente, pone la domanda: come fa l'uomo capitalista nel XIX secolo a esprimere il suo bisogno di uno spazio interno? E la risposta è: utilizza la tecnologia più avanzata per orchestrare il più arcaico dei bisogni, la necessità di immunizzare l'esistenza attraverso la costruzione di isole protettive. Nel caso del *passage*, l'uomo moderno opta per il vetro, ferro battuto e un assemblaggio di parti prefabbricate in modo da costruire uno spazio interno che sia il più grande possibile. In questo senso, il *Crystal Palace* di Joseph Paxton, costruito a Londra nel 1851, è l'edificio paradigmatico. Esso forma il primo iper-interno, capace di offrire una perfetta espressione dell'idea spaziale del capitalismo psichedelico. È il prototipo di tutti i successivi interni dei parchi di divertimento e degli eventi d'architettura. Proclama l'abolizione del mondo esterno. Abolisce i mercati all'aperto, per trascinarli al suo interno, in una sfera chiusa. Le forme spaziali antagoniste del salone e del mercato si fondono per formare un ibrido. È proprio questo ciò che Benjamin vide come teoricamente pregno: il cittadino del XIX secolo mira a espandere il suo soggiorno come un cosmo, imprimendo allo stesso tempo la forma dogmatica della stanza all'intero universo. Questo innesca una tendenza che si perfeziona nel design d'appartamenti

del XX secolo, oltre che nel design del centro commerciale e dello stadio – in quanto essi sono i tre paradigmi della fabbricazione moderna: cioè la costruzione di micro – e macro – interni.

Le Corbusier una volta disse che dobbiamo scegliere tra rivoluzione e architettura. Lui scelse a favore dell'architettura. Nella Sua interpretazione questo significa che ha scelto a favore di una spiegazione delle condizioni residenziali?

Rivoluzione è semplicemente una scelta di parole sbagliata per descrivere tale spiegazione. Un ingegnere opta sempre per la tecnologia migliore. Tutto ciò che ha successo presenta una dimensione operativa, mentre le fasi rivoluzionarie non ottengono nulla finché non contengono delle reali potenzialità. Ed è per questo che nessuno chiede quali programmi vengono annunciati, quanto piuttosto quali programmi sono in fase di scrittura. Scrivere è un'abilità archetipica: l'invenzione della scrittura segna l'inizio di un sovvertimento operativo del mondo esistente. Produce effetti solo ciò che estende la maneggiabilità delle cose. Guarda caso, gli appartamenti moderni sono pieni di dispositivi tecnici tramite cui la vita si esplicita all'interno dell'abitazione. Gli attuali utensili non hanno più le maniglie, perché le maniglie appartengono a una fase ormai datata, lasciando il posto ai dispositivi digitali: siamo

giunti nel mondo delle operazioni a tocco di dita.

Ritornando a Benjamin: fino a che punto dobbiamo leggere il suo riferimento ai grandi spazi interni come una spiegazione del capitalismo?

Come Freud aveva provato a spiegare i sogni, Benjamin proponeva un'interpretazione dei sogni del capitalismo. Il mio lavoro di spiegazione invece si riferisce al dinamismo spaziale del nostro essere-nel-mondo. Voglio mostrare come ogni forma di spazio prodotta implichi un problema di proiezione. Gli umani sono animali a cui piace muoversi, cambiano stanza, spazio e anche lo stesso elemento in cui vivono. Sono sempre in vita mentre sono in "movimento da A a B e indietro," per citare Andy Warhol, e sono quello che sono perché portano con sé in ogni nuovo spazio la memoria di uno spazio differente in cui erano in precedenza. In altre parole, non puoi creare uno spazio assolutamente neutrale, e non puoi creare uno spazio assolutamente nuovo; generi sempre spazi differenziali distinti da un vecchio spazio precedente. L'*Homo sapiens* possiede un dinamismo proiettivo dovuto al fatto che la nostra specie è dotata dei ricordi di situazioni prenatali.

È corretto pensare questo prenatalismo come il leitmotif della prima parte del Suo progetto Sfere, intitolato Bolle?

La prima parte di *Sfere* è dedi-

cata essenzialmente all'elaborazione di un concetto forte dell'intimità. Per fare questo, compio un movimento espressamente regressivo, in modo da affrontare il tema dell'in-essere, come se fossi in retro-marcia. In primo luogo affronto il tema dell'interfaccialità. Permettami di spiegare: se le persone si guardano l'un l'altro, quello che emerge non è uno spazio triviale, interpretabile come fisico o geometrico, bensì uno spazio interfacciale. Qui non aiuta prendere un metro e misurare la distanza tra la punta del mio naso e il tuo. Piuttosto la relazione interfacciale crea una relazione spaziale assai unica. Io descrivo quest'ultima nei termini di una interfaccialità madre-figlio, qualcosa che possiamo osservare anche nel regno animale. Successivamente tento di interpretare le immagini di questa relazione intercordiale che emergono quando due persone si armonizzano tra di loro affettivamente, così che due anime formano insieme uno spazio risonante, e qui il fattore metaforico aumenta. Infine in punta di piedi avanzo verso la più intima delle relazioni: quella tra madre e figlio. All'interno di questo processo spiego come il sesso femminile sia un'unità architettonica – almeno se si assume il punto di vista del nascituro.

I corpi delle donne sono appartamenti! Da questa tesi piuttosto scioccante è possibile assumere una prospettiva alquanto dram-

matica sulla storia naturale. Tra insetti, rettili, pesci e uccelli – cioè la stragrande maggioranza delle specie – l'uovo fertilizzato, il portatore dell'informazione genetica, viene deposto in un ambiente esterno che deve possedere almeno vagamente le proprietà di un utero esterno o di un nido. Ora, qualcosa di incredibile accade nelle linea evolutiva che porta ai mammiferi: il corpo dei membri femminili di una specie viene definita come una nicchia ecologica per la sua progenie. Questo conduce a un drammatico rivolgimento verso l'interno dell'evoluzione. Quel che vediamo è un uso duplice dei membri femminili di una specie: d'ora in poi non saranno solo sistemi di deposizione delle uova (in un senso metabiologico la femminilità è la fase riuscita di un sistema di ovulazione), ma deporranno le uova in sé stesse, rendendo il loro stesso corpo disponibile come nicchia ecologica per la loro progenie. In questo modo divengono delle madri animali integrate. Il risultato è un tipo di evento che fino ad allora non era mai esistito nel mondo: la nascita. È il proto-dramma che modella il distacco da una totalità prima in modo da giungere all'individuo. Perciò, la nascita è un tipo di evento biologicamente tardo e ha conseguenze ontologiche. L'espressione "esser nato" evidenzia la dimensione animale; l'espressione "vedere la luce del giorno" invece esalta la differenza esistenziale. È richiesta una

logica piuttosto esplicita per spiegare tutto ciò.

Lei vorrebbe dire che in tutte le attività architettoniche è ancora operativa la proiezione di questa prima esperienza fondamentale?

Esattamente. Qui emerge la dimensione creativa sottesa alla proiezione. La proiezione evidentemente non si riferisce, come nella psicoanalisi, solamente ai sentimenti (che non sono altro che affetti confusi), ma al processo di creazione spaziale di per sé. Quindi se noi ci chiediamo: quali spazi interni desidererebbero avere gli esseri viventi che portano con sé il marchio della nascita? La risposta sarà: operano senza dubbio per gli spazi interni che gli permetteranno di proiettare una traccia di quell'arcaico stato di protezione verso tutti gli involucri costruiti successivamente. La costruzione di contenitori per la vita produce una serie di ripetizioni di uteri nei *milieux* esterni. Gli architetti devono capire che si trovano in mezzo tra la biologia e la filosofia. La biologia ha a che fare con l'ambiente, la filosofia col mondo.

Ma questo non spiega la grande diversità delle necessità spaziali umane. Non tutti gli individui trasmettono il desiderio per un "arcaico stato di protezione" sotto questa forma. All'interno di spazi ristretti, molte persone si sentono imprigionate e sviluppano risposte

claustrofobiche. Potremmo dividere le persone in abitatori delle caverne e in abitatori degli alberi – per i primi quello che conta è l'amore per il guscio, per gli altri l'amore per la spaziosità.

Io stesso non avrei potuto dir meglio. La teoria delle sfere non ambisce a spiegare tutto. Non è una teoria universale, ma una forma esplicita di interpretazione spaziale. Per inciso, puoi render conto di tanti tipi di spazi diversi dal punto di vista della prenatalità – dai vasti spazi oceanici a spazi atrocemente confinati. Il primo volume di *Sfere* affronta il fenomeno microsferologico in generale. Per microsferologia intendo una teoria generale dello spazio interno. Questi fenomeni sono sempre strutturalmente interpersonali, e la relazione diadica ne offre un paradigma. Infatti dimostro come si dovrebbe interpretare la diade umana, riportandola indietro fino alla proto-intersoggettività prenatale. Qui la scoperta è che all'inizio non si ha tanto a che fare con una relazione madre-figlio, bensì con una relazione figlio-placenta. La coppia originaria risiede a livello pre-personale nel legame del cosiddetto cordone ombelicale psico-acustico. Qui prendo spunto dalle riflessioni di Alfred Tomatis e di altri autori che hanno tentato di battere questo insidioso terreno.³ Loro ritengono l'orecchio fetale come l'organo del legame originario. Questo è irritantemente stimolante per coloro che ne

accettano i postulati, e insensato per coloro invece non credono che qui ci sia alcuna questione rilevante.

Che ruolo assume l'atto di spiegazione in questo contesto?

La spiegazione è una questione non solo degli strumenti concettuali che noi mettiamo in campo per illuminare i fenomeni della vita – come abitare, lavorare e amare – e non è solamente un processo cognitivo. Piuttosto, ha a che fare con una elaborazione reale, che si può compiere solamente attraverso una logica dell'espressione o una logica della produzione. Inutile dire che qui proseguo la tradizione dell'antropologia marxista e/o pragmatica. Se è vero che è necessaria tutta la storia naturale per spiegare la formazione della mano umana (o piuttosto la differenza tra una zampa e una mano), allora è altrettanto vero che abbiamo bisogno di tutta la storia della cultura per spiegare le differenze tra suono e linguaggio.

Non tutto quello che esiste implicitamente ha bisogno di essere reso esplicito. Una spiegazione comprende solo quelle parti del contesto della vita che possono essere ricostruiti tecnicamente. L'assunto sotteso al mio lavoro è condensabile in una proposizione metabiologica: quello che noi chiamiamo tecnologia deriva dal tentativo di sostituire un sistema immunitario biologico-sociale implicito con un sistema immunitario sociale esplicito. Devi comprendere cosa

³ Cfr. Alfred A. Tomatis, *The Conscious Ear*, Station Hill Press, Barrytown 1991.

vuoi sostituire meglio di quanto lo capisca un semplice fruitore. Se si desidera costruire una protesi, si deve essere in grado di definire la funzione dell'organo di sostituzione ancor più precisamente di quanto non accada usando l'organo originale. Qui ci si sposta dalla dichiarazione delle funzioni attuali per andare al livello generale, per poi tornare di nuovo al possibile equivalente funzionale. Da questo si possono riconoscere i funzionalisti perché fanno sempre due domande: primo, cosa ci permette di raggiungere il sistema nella sua forma attuale? E infine, cos'altro si potrebbe fare?

Gli architetti sono piuttosto bravi a fare questo. Quando devono costruire una residenza privata chiedono: quali caratteristiche deve avere questo spazio intimo? Cosa dovrebbe essere in grado di fare? È soprattutto uno spazio protettivo, in grado di offrire conforto. Come possiamo rappresentarlo con mezzi tecnici? Gli architetti probabilmente penseranno “dobbiamo costruire degli spazi in cui ci si possa cullare.”

E questo non sarebbe neanche troppo lontano dal vero. Se chiedi cosa rappresenta una culla, allora nei termini di una analisi funzionale giungi alla concettualizzazione del “primato dell'atmosfera isolante.” Avendo riconosciuto l'originalità di una tale atmosfera isolante, quindi il carattere primario

dell'atmosferico, allora gli architetti possono definitivamente inferire da questo che non possono assumere delle ideologie geometriche come punto di partenza. Invece, devono pensare nei termini dell'effetto atmosferico dello spazio.

Questo richiede un forte atto di traduzione. L'intimità è una categoria intersoggettiva che può essere espressa spazialmente in molti modi diversi.

Come ho detto, interpreto l'intersoggettività come una relazione spaziale non-fisica. Creature del tipo umano possono, attraverso l'esser-insieme, generare un effetto di reciproco accomodamento. Come mostra chiaramente l'esempio della coppia di amanti, essi sono in un modo o nell'altro già insieme; loro sono, quando sono insieme, in una certa misura, uno nell'altro. Questo significa che la classica domanda “da me o da te?” è veramente superflua. Inoltre offre un buon esempio di esplicitazione: questo andare-insieme-altrove-essendo-già-insieme è l'esplicitazione cinetica di cosa comporta l'esser-insieme degli amanti.

Lei prende l'esempio architettonico dell'appartamento per mostrare cosa può realizzare il processo di spiegazione per quel che riguarda l'abitare residenziale moderno?

Interpreto la costruzione di appartamenti come la costruzione di un mondo-isola per la singo-

la persona. Per comprendere ciò, bisogna concedere che la parola mondo non significhi solamente quell'enorme intero che ha di fronte dio o altri osservatori gioviali. Fin da subito, i mondi entrano in scena pluralmente e con una forma insulare. Le isole sono la miniatura di mondi che possono essere abitati in quanto modelli di mondo. Per questa ragione, bisogna sapere quali caratteristiche minime sono necessarie per costituire un'isola completa, capace di essere un mondo. Nei miei studi sulle insularizzazioni distinguo tre tipi diversi di isole: l'isola assoluta, come una stazione spaziale, che si posiziona come un mondo della vita completamente impiantato in un *milieu* nemico alla vita; poi ci sono le isole relative come le serre per le piante (basti pensare al ben noto esperimento della *Biosfera II*); e infine le isole antropogeniche, spazi costruiti in modo tale per cui possano emergere esseri umani. Essi formano un sistema dinamico auto-isolante che ricorda l'incubatore umano. Prima inserisci delle scimmie, poi escono fuori degli umani. Com'è possibile? Come possono, usando un linguaggio filosofico-darwiniano, delle scimmie avere le condizioni spaziali per avere un rapporto a sé? Come ha fatto a mettersi in moto il motore antropogenico?

Descrivo l'isola antropogenica come uno spazio a nove dimensioni dove ognuna di queste dimensioni

deve esistere per azionare l'effetto antropogenico. Se anche solo una dimensione è assente, non ottieni un essere umano completo. Tutto incomincia col chirotopo, lo spazio della mano. E cosa ha a che fare la mano con la genesi dell'umano? La risposta a questa domanda offre una prima versione di una teoria dell'azione, una pragmatica elementare. Successivamente descrivo il fonotopo, lo spazio sonoro in cui indugiano i gruppi che si ascoltano. A seguire c'è l'uterotopo, lo spazio del senso di appartenenza che si radica profondamente a partire da caverne condivise; il termotopo, la sfera del calore o lo spazio in cui si può essere viziati; e l'erototopo, il luogo della gelosia e il campo del desiderio. Vorrei far notare che l'emergenza della gelosia specie-specifica fu di fondamentale importanza per la genesi degli esseri umani, in quanto gli umani sono animali mimetici che hanno sempre guardato attentamente e gelosamente cosa fanno gli altri umani, anche scimmiettando, difatti, quelli che con successo si comportano come se gli altri non li stessero osservando. Le altre dimensioni sono l'ergotopo, il campo della guerra e della fatica; il thanatotopo, lo spazio di coesistenza coi morti in cui prevalgono simboli religiosi; e infine il nomotopo, lo spazio delle tensioni legali che dota il gruppo di uno scheletro normativo. Su tutto questo la teoria delle tensegrità di

Buckminster Fuller ha dato un apporto importante.

Da questa teoria generale delle isole possiamo far derivare la cultura moderna degli appartamenti, in quanto un appartamento può funzionare solo se è convincente in quanto isola-mondo minimamente completa per un individuo.

Fin qui non sembra che questa descrizione includa la definizione di residenza, dell'essere umano in quanto essere residenziale.

Bisogna capire che le case in primo luogo sono macchine per ammazzare il tempo. Infatti, nella primitiva casa di campagna, le persone aspettano un evento silenzioso là fuori nei campi, su cui non possono esercitare alcuna influenza ma che, grazie a dio, accade con regolarità – cioè il momento in cui i semi piantati portano i loro frutti. In altre parole, le persone inizialmente vivono nelle case perché ammettono il fatto che è gratificante attendere l'evento esterno dall'interno della casa. Nel mondo rurale, la struttura temporale dell'abitare nella casa va compresa nei termini di una pulsione all'attesa. Questo tipo di essere-nella-casa fu messo in discussione per la prima volta nel corso del Medioevo, quando nell'Europa nord-occidentale riemerse una cultura urbana a più ampio raggio. Da allora, una porzione crescente degli abitanti europei sono stati presi da una cultura dell'impazienza, o del

non-essere-in-grado-di-attendere. Ai tempi di Goethe, in Germania solo il 20% della popolazione era urbanizzata; l'80% viveva ancora nelle vecchie condizioni rurali. Heidegger, che, in questo contesto, mi piace pensare come l'ultimo pensatore della vita rurale, continua a pensare il tempo esistenziale come tempo di attesa, e conseguentemente anche come noia. L'evento atteso è ovviamente qualcosa di tremendamente semplice, ossia la maturazione di ciò che è presente nel campo arato. Il filosofo pone sullo stesso piano questo campo arato alla storia mondiale, senza tenere in mente che i mondi delle città non possono più assumere la forma del campo arato. Nella città, le cose non maturano, vengono prodotte.

Io vado oltre questa definizione dell'abitare residenziale come essere-nel-mondo in attesa e della casa come luogo di attesa e come luogo di ricezione, in quanto luogo in cui si riceve l'importante grano diviso dall'irrilevante lolla. La casa originaria è un impianto abitativo. Spendendo molto tempo in quel luogo, inconsciamente si crea l'abitudine a formare un'unità con l'ambiente circostante; cioè si incomincia ad abitare per abitudine. Ottenuta questa condizione, si crea lo sfondo su cui l'inusuale può emergere. L'abitare residenziale da questo punto di vista è un'operazione dialettica – si rende utile per il suo opposto. Successiva-

mente, sviluppo la teoria dell'incorporazione o dell'immersione. In questo contesto, la teoria filosofica dell'in-essere, come pensato originariamente da Heidegger, viene portata oltre, rispondendo alla domanda circa che cosa significhi essere *in* qualcosa. In che modo? Illustro queste questioni affidandomi alle affermazioni di Paul Valéry, il quale interpreta l'in-essere come paradigma dell'architettura: per lui architettura vuol dire uomini che rinchiudono altri uomini in opere fatte dall'uomo. Qui tocchiamo la dimensione totalitaria dell'arte della costruzione.

Infine, come ultima modalità di spiegazione, metto in luce quello che è essenzialmente il nervo centrale del fenomeno della residenza, ovvero il destino della casa come sistema immunitario spazializzato. Qui mi focalizzo specificatamente sulla dimensione dell'atmosfera progettata, come l'aria che respiriamo in un edificio. Parte dell'avventura dell'architettura moderna è stata quella di aver esplicitato in termini tecnici ed estetici anche le dimensioni apparentemente immateriali dell'essere – cioè l'abitare umano in un setting atmosferico. La moderna arte di abitare non può più di tornare a uno stadio precedente di progettazione di contenitori per umani.

Una volta presi in considerazione questi punti, diventa chiaro cosa intendo quando affermo che l'appartamento (assieme allo stadio

sportivo) è la principale icona architettonica del Ventesimo secolo. È necessaria oggi una monadologia per pensare gli interni. Un uomo/un appartamento, una monade/una cella-mondo.

... e pensare che agli inizi del modernismo architettonico l'adagio era: una persona non sposata/un appartamento.

Giusto. La costruzione di appartamenti moderni dipende da un'ontologia basata sul celibato. Come la moderna biologia definisce la vita come la fase riuscita di un sistema immunitario, così possiamo, all'interno di una teoria architettonica, definire l'esistenza come la fase riuscita di una abitazione per persona singola. Tutto viene portato dentro la sfera interiore dell'appartamento. Mondo e abitazione si fondono. Se l'esistenza della singola persona può in qualche modo riuscire, è grazie solamente all'esistenza di un supporto architettonico capace di fungere come un intero mondo protesico. Gli architetti della prima modernità erano in questo modo nel giusto quando si consideravano come i modellatori dell'umanità. Se uno ignora questa sparata megalomane, ciò che rimane è il fatto che gli architetti di appartamenti per singole persone hanno permesso la versione di massa di un singolo tipo storico di essere umano – un tipo che solo i monaci eremiti cristiani, al limite, avrebbero potuto prefigurare.

Descrive l'appartamento come un ufficio per studiare le relazioni col sé. Se teniamo in mente che la storia dell'umanità incominciò quando si formarono le orde, con una rudimentale divisione del lavoro in cacciatori e nutrici, allora l'emergenza di questo singolare tipo umano che si riproduce, capace di vivere quasi autonomamente, è leggermente preoccupante. Io qui ho due domande: Lei descrive l'intimità, l'intimità diadica, come qualcosa che costituisce lo spazio. Di questo cosa rimane nella cultura di appartamento? E non ci sono forme di coesistenza che hanno un impatto sui poli estremi del singolo e della massa, del solitario e dell'assembramento?

È più facile rispondere alla prima domanda: gli individualisti d'appartamento hanno scoperto un processo che gli permette di formare una coppia con sé stessi – a questo proposito, Andy Warhol, che ho già menzionato, è il primo a mostrarlo esplicitamente nel momento in cui afferma di aver sposato il suo videoregistratore. L'autogamia moderna implica la scelta di una posizione per fare esperienza della propria vita, in modo da visionarla criticamente dall'esterno. Individui nell'età di una cultura dell'esperienza sono costantemente alla ricerca di una differenza da sé stessi. Essi possono scegliere come partner null'altro che sé stessi in quanto Altro interiore. Un forte individualismo presume

sempre che tu tragga all'interno il secondo polo, oltre che gli altri poli che partecipano a una struttura completa della personalità. Le basi per questa mossa psico-strutturale erano presenti da lungo tempo nella cultura europea, ed elementi di essa possono essere rintracciati nell'antichità classica. L'esempio archetipico sono i monaci eremiti che si spostarono nel deserto tebano, ad alcuni giorni di viaggio a sud di Alessandria, per pregare. Per ciò che sappiamo, condussero vite interiori che includevano parecchie relazioni; il più famoso tra di loro era sant'Antonio, che era tormentato da spiriti così spesso che non è possibile parlare nel suo caso di una vita solitaria. Detto in termini moderni, ha condiviso l'appartamento con le sue allucinazioni.

Oggi probabilmente si troverebbe in un reparto psichiatrico stordito fino al midollo dai tranquillanti. Come differisce questa estrema forma di individuazione dall'autismo?

La persona autistica non possiede quella spazialità interiore che gli permetterebbe di essere di compagnia a sé stesso. La struttura di auto-integrazione dell'individuo ha radici mediali-antropologiche profonde e può essere spiegata solo attraverso una storia dei media. La condizione formale minima di auto-integrazione consiste nel fatto che il cosiddetto individuo è integrato in una diade – cioè con un Altro reale o immaginario.

La questione della vita sociale per l'individuo isolato è più difficile: cosa succede a *Homo sapiens*, un animale che vive in piccoli gruppi, se si trova in una forma puramente individualista, quale abitante solitario del suo appartamento-mondo? Due le possibili risposte, che possono sembrare ovvie: una è che l'individuo da solo gioca a essere l'intera orda. Questo implica lo sforzo di rappresentare almeno dodici o venti persone, persone di almeno tre generazioni, nel proprio mondo interiore. Per cui, in assenza di Altri reali, deve essere simulata un'intera struttura sociale.

La psicologia considera la formazione di una personalità multipla come il sintomo di una malattia, un serio disturbo nello sviluppo della personalità.

Dal mio punto di vista, la personalità multipla non è altro che la risposta dell'individuo alla scomparsa del suo reale ambiente sociale circostante, ed è perciò una risposta plausibile alla mancanza cronica di una stimolazione sociale. La seconda possibilità si riferisce alla pratica moderna di *networking*. L'orda ritorna nelle vesti della rubrica dell'iPhone. L'unione data dalla vicinanza fisica non è più una condizione necessaria di socialità. Il futuro appartiene al tele-socialismo, il passato ritorna come vita immersa in una tele-orda.

Lei utilizza il titolo "Dialettica della

modernizzazione" per descrivere come il centro svuotato della società venga riempito di immagini illusorie di un centro.

In *Sfere III* tento di spiegare non solo perché dovremmo purgare il nostro vocabolario dalle due portentose parole *massa* e *rivoluzione*, ma anche perché dovremmo fare a meno del concetto di "società", la quale suggerisce una coerenza che può essere ottenuta solamente attraverso un violento conformismo autoaffermente. Il conglomerato di esseri umani che dal diciottesimo secolo ha iniziato a chiamarsi "società", in realtà non si basa su quegli atomi che noi chiamiamo individui. Piuttosto, è un collage di *milieux* strutturati come subculture. Si pensi solamente al mondo degli amanti di cavalli – un'enorme subcultura in cui potresti perderti per un'intera vita ma che può benissimo essere completamente invisibile se non ne fai parte. Se nell'attuale terreno sociale ci sono centinaia, se non migliaia, di *milieux* che dai rispettivi punti di vista hanno la tendenza a formare il centro del mondo, tuttavia allo stesso tempo possono anche essere non-esistenti per altri. Li definisco "sistemi inter-ignoranti". Questi, tra l'altro, esistono in virtù di una legge della reciproca non-visibilità. Possono anche non conoscersi l'un l'altro, in quanto altrimenti i rispettivi membri sarebbero privati della gioia di essere i pochi eletti di un gruppo ristretto.

A livello di professioni, ci sono solo due o tre tipi di umani che possono permettersi la poli-valenza nella gestione di *milieux*. I primi sono gli architetti, che (almeno virtualmente) costruiscono contenitori per tutti; i secondi sono gli scrittori, che inseriscono persone provenienti da qualsiasi percorso di vita nei loro romanzi; e infine, i preti che parlano durante la sepoltura di tutte le possibili classi di morti. E non dimentichiamoci, ovviamente, dei nuovi sociologi à la Latour.

In altre parole, la personalità multipla da una parte e il costruttore di reti (*networker*) dall'altra – queste sono le due opzioni che vedo aperte per le popolazioni individualizzate. Il modo in cui *Homo sapiens* veniva influenzato dai beni ai tempi delle orde è senza dubbio insormontabile, ma dato che il dispiegarsi di quella vecchia eredità prosegue in molteplici direzioni, gli elementi proto-sociali della vita dell'*Homo sapiens* possono essere rielaborati. Essi portano a un tribalismo elettronico. Nei motivi diadici, invece, il dispiegarsi delle relazioni d'intimità è tale che l'intimità possa essere quasi letteralmente giocata attraverso la tecnologia mediale di auto-integrazione. Nel lungo termine, emergono tipi umani che sono piuttosto diversi da quelli conosciuti finora.

Gli anni Sessanta erano il periodo di splendore dei modelli di appartenenti che Lei descrive, dal primo

modernismo, attraverso Kisho Kurokawa e, per quel che riguarda l'urbanistica, Constant. Poi l'architettura cambiò direzione, con al centro di nuovo la città – per la precisione la città come qualcosa di intangibile, indefinibile, irriducibile. Il concetto della capsula scompare; la città viene pensata come un tessuto. Il concetto di rete segna l'inizio della progressiva marcia verso il post-modernismo, che lascia ai margini l'individualismo utopico degli anni Sessanta.

Ha ragione nella misura in cui la critica all'architettura delle capsule sottintende una critica dell'autismo urbano. Ma mi si permetta di illustrare anche un rischio complementare. Tutto questo parlare di reti e tessuti tende a neutralizzare lo spazio esistenziale, e penso che questo sia pericoloso quanto l'individualismo capsulare. Il *net-thinking* ammette solo punti e interfacce che implicano la nozione di due o più linee o curve intersecanti, offrendoti una *Weltanschauung* il cui elemento costitutivo è il punto. I teorici della rete pensano radicalmente in termini non-spaziali, vale a dire in due dimensioni; utilizzano un concetto anoressico per descrivere il proprio rapporto con l'ambiente. I loro grafici rivelano che l'agentività del mondo individuale viene vista come un'intersezione tra linee quasi prive di volume. Io, al contrario, opto per il concetto di bolla di schiuma o di mondo-cella per mostrare che anche l'elemento

individuale contiene già un'espansione intrinseca. Non dobbiamo volgere a un'ontologia del punto, ma assumere nel nostro pensiero la variabile minima per cui anche una cella è capace di costituire un mondo. Un poco di monadologia non può danneggiarci: la monade non è un punto privo di estensione, ha la caratteristica del micromondo. Il termine "cella" esprime il fatto che lo spazio individuale ha la forma di un mondo. La metafora della rete o del tessuto al meglio può darti dei nodi minuscoli, però non è possibile abitare un nodo. Al contrario, la metafora della schiuma mette in rilievo la spazialità microcosmica e intrinseca di ciascuna singola cella.

Tuttavia, questa metafora comporta una domanda: a dove porta ciò se operiamo in un contesto architettonico? Gli architetti tendono a prendere certe immagini seriamente.

Ciò succedeva tempo fa. Frei Otto è uno degli architetti moderni che fece derivare strutture spaziali organomorfe o simil-naturali da bolle di sapone. La metafora della schiuma possiede una virtù intellettuale: ci impedisce di tornare alle geometrie platoniche eccessivamente semplificanti che furono portate avanti dalla tradizionale storia dell'architettura. Non ci sono forme rettangolari nella schiuma, e questa è una novità interessante. E non c'è più

alcuna primitiva struttura sferica, almeno nel momento in cui le schiume superano la loro fase bagnata o autistica. Al loro interno, reciproche forze deformanti sono sempre all'opera e ci assicurano di avere delle strutture che non siano lisce e in cui prevalgono leggi geometriche più complesse.

Cos'ha contro gli angoli retti?

L'idea sottesa a questa teoria dei diversi spazi può essere colta solamente se consideriamo anche la riflessione sulle strutture portanti alternative che sta alla base della sferologia. Viviamo in un'era in cui le classiche strutture portanti basate sulla pressione cedono il posto a strutture basate su forze tensili, cioè le unità integrate di tensione. Ovviamente sto pensando soprattutto alle ben note tensegrità di Fuller, agli edifici pneumatici e alle strutture ad aria del Ventesimo secolo. Questa nuova logica delle strutture agisce attraverso e oltre i muri e le colonne. Le tensegrità formano la transizione tecnica dalla metafora della schiuma agli edifici moderni. La schiuma è un tipo di tensegrità naturale, soprattutto quando cessa di assumere la forma di una schiuma "individualistica", in cui, in una soluzione liquida, bolle liquide galleggiano una a fianco all'altra sfiorandosi a malapena. Se una schiuma invecchia e si asciuga, emerge in essa una complessa architettura interna. Molte bolle scoppiano;

l'aria residua della bolla scoppiata allora entra nelle bolle adiacenti, e la schiuma si asciuga dall'interno. Allora emergono strutture bellissime e morfologicamente distinte: le schiume poliedriche. Sono definite completamente dal motivo del co-isolamento, vale a dire dal fatto che una cella della schiuma condivide col proprio vicino il fatto di essere separati – i miei muri sono i tuoi muri. Ciò che ci unisce è che ci volgiamo la schiena a vicenda. Il concetto di co-isolamento è fondamentale per l'universo delle forme schiumose. L'adiacenza di progetti di mondo o di spazi abitabili entro una struttura co-isolata è qualitativamente diversa dalla vicinanza di spazi delle tradizionali culture segmentate. Là, tutto ciò che è sociale viene parzializzato – il mondo è un conglomerato di cortili abbandonati. L'immagine del sacco di patate che Marx utilizza ne *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* per descrivere la situazione dei contadini piccoli proprietari terrieri in Francia è una descrizione prima dello stato della schiuma bagnata. Similarmente, ogni cella galleggia accanto le altre celle senza toccarle, cieca rispetto al loro ambiente condiviso.

Quanto della costituzione psicosociale dello spazio rimane nella metafora della schiuma, e quanto della dimensione costruttivista dello spazio costituente?

Schiuma, a mio avviso, è un'es-

pressione molto utile per quel che gli architetti chiamano densità – un fattore neghentropico. La densità si può esprimere in termini psicosociali attraverso un coefficiente di mutua irritabilità. Le persone generano atmosfera, esercitando pressione reciprocamente tra di loro, affollandosi tra di loro. Non dobbiamo mai dimenticare che quello che noi chiamiamo società implica il fenomeno di vicini non-benvenuti. In questo modo, densità diventa anche espressione del nostro stato di eccessiva comunicazione, e, guarda caso, l'ideologia dominante della comunicazione ci suggerisce continuamente di estenderla ulteriormente. Chiunque prenda seriamente la densità finirà, per opposizione, per elogiare i muri. Questa osservazione non è più compatibile col modernismo classico che istituiva l'ideale dell'abitare trasparente, l'ideale per cui le relazioni interiori debbono riflettersi all'esterno e viceversa. Oggi stiamo ponendo ancora una volta in primo piano il modo in cui un edificio è capace di isolare, anche se ciò non va confuso col suo essere massiccio. Visto come un fenomeno indipendente, l'isolamento è una forma di dispiegamento delle condizioni necessarie per vivere coi vicini. Qualcuno dovrebbe scrivere un elogio dell'isolamento, descrivendo una dimensione della coesistenza umana che riconosca il fatto che le persone hanno anche un bisogno

infinito di non-comunicazione. I tratti dittatoriali della modernità derivano tutti da un'antropologia eccessivamente comunicativa: per troppo tempo l'idea dogmatica di un'immagine eccessivamente comunicativa dell'uomo è stata adottata in maniera *naïf*. Con i mezzi offerti dall'immagine della schiuma si può mostrare che piccole forme ci proteggono dalla fusione con la massa e dalle corrispettive ipersociologie. In questo senso, la teoria della schiuma è una policosmologia.

Quindi ciascuna bolla di sapone è un cosmo a sé?

No, quella ancora sarebbe una costruzione eccessivamente autistica. In verità qui abbiamo a che fare con una teoria discreta della coesistenza. Tutto l'esser-nel-mondo possiede i tratti della coesistenza. La questione dell'Essere dibattuta con così tanto accanimento dai filosofi, può essere qui posta nei termini della coesistenza di persone e cose in spazi connettivi. Questo comporta una relazione quadrupla: 1) essere significa essere qualcuno 2) insieme con qualcun altro 3) con qualcos'altro 4) in qualcosa. Questa formula descrive la complessità minima necessaria per costruire in modo tale da avere un appropriato concetto di mondo. Gli architetti sono coinvolti in questa analisi, in quanto per loro essere-nel-mondo vuol dire abitare in un edificio. Una casa è una

risposta tridimensionale alla domanda di come qualcuno possa essere con qualcun altro e qualcos'altro all'interno di qualcosa. A loro modo, gli architetti interpretano la più enigmatica delle preposizioni spaziali, ovvero l'"in".

Perché pensa che la preposizione "in" sia enigmatica?

Perché mette in luce sia l'esser-contenuto-in che l'esser-fuori. Gli individui sono esseri ecstatici; sono, in termini heideggeriani, sempre tenuti al di fuori di sé sull'aperto; non possono essere inclusi definitivamente in alcun contenitore – eccezion fatta per le tombe ovviamente. In un senso ontologico, essi sono "fuori" nel mondo, ma possono esser-fuori solo nel momento in cui sono stabilizzati dall'interno tramite qualcosa che dia loro un ancoraggio solido. Questo aspetto oggi dev'essere enfatizzato in opposizione all'attuale romanticismo dell'apertura. Sono i sistemi immunitari spaziali che ci permettono di dare all'esser-fuori una forma supportabile. Gli edifici sono perciò sistemi per compensare l'ecstasi. Proprio in questo punto l'architetto dovrebbe essere collocato, tipologicamente allo stesso livello di preti e terapeuti – come addetti al respingimento di quell'ecstasi intollerabile. Tra l'altro, in questo contesto Heidegger si focalizza meno sull'architettura e più sul linguaggio, e difatti è il linguaggio nella sua forma abituale

a essere il perfetto programma di compensazione per un'ecstasi indesiderata. Dato che molte persone dicono sempre le stesse cose per tutta la vita – e i loro giochi linguistici sono, di norma, completamente ripetitivi – viviamo in un mondo di ridondanza simbolica che funziona tanto bene esattamente quanto le spesse mura di una casa. Heidegger postulò che “il linguaggio è la casa dell'Essere”, e ora stiamo comprendendo gradualmente cosa intendeva quando disse quella frase. Il linguaggio è una solida fortezza in cui possiamo tenere

lontano l'aperto. Malgrado ciò, occasionalmente permettiamo ai visitatori di entrarci. Nelle relazioni umane, parlare e costruire solitamente creano sufficiente sicurezza da permetterti ogni tanto l'ecstasi. Per questo motivo, dal mio punto di vista l'architetto è uno che fa filosofia in e attraverso i materiali. Qualcuno che costruisce l'abitare o che erige un edificio per un'istituzione fa una dichiarazione sulla relazione tra l'ecstatico e l'enstatico, o, se si vuole, tra il mondo come appartamento e il mondo come *agorà*.

Sfere e reti: Due modi per interpretare la globalizzazione*

— Bruno Latour

**Conferenza di Bruno Latour tenutasi alla Harvard Graduate School of Design il 17 febbraio 2009. Conferenza poi pubblicata in "Harvard Design Magazine", Spring/Summer 2009, N. 30, 138–144. Ringraziamo l'autore e la Harvard Graduate School of Design per la loro disponibilità e cortesia.*

Io sono nato sloterdijkiano. Quando, trent'anni fa, stavo preparando il materiale empirico per *Laboratory Life*, avevo incluso tra le immagini, con grande disgusto dei miei scienziati-informatori, una fotografia in bianco e nero dei condizionatori usati al *Salk Institute* dove avevo condotto la mia ricerca sul campo. “Cos’ha a che fare questo con il nostro lavoro scientifico?” avevano chiesto, e io non potevo che rispondere: “Tutto”. Senza saperlo, ero sempre stato uno “sferologo” come potei constatare vent’anni più tardi quando entrai in contatto con il lavoro di Peter Sloterdijk in un altro contesto, situato altrove e con l’aria condizionata: la sua università a Karlsruhe, separata solamente da un cortile dal *Center for Art and Media*, dove due volte ebbi l’opportunità di sperimentare con installazioni ed esibizioni quello che, assieme a Peter Weibel, chiamammo una *Gedanke Ausstellung* o “mostra mentale”, l’equivalente artistico di quello che viene chiamato “esperimento mentale” nelle scienze.

Ci troviamo qui stasera per un altro esperimento mentale, precisamente quello di immaginare con quali condizioni il mondo, nell’età della globalizzazione, possa essere reso abitabile – e altri aggettivi divenuti importanti per l’età contemporanea: sostenibile, durevole, respirabile, vivibile – oltre che quello di esplorare quale sarebbe il programma, curriculum o scuola ideale per architetti e designer (e “design”

viene preso qui nel senso più ampio del termine, in quanto sappiamo con Peter che “*Dasein ist design*”).

Peter e io abbiamo proposto di introdurre, ognuno a modo proprio, due insiemi di concetti, uno a partire da sfere e l’altro da reti. E permettetemi di dire sin da subito che sono d’accordo con Peter sul fatto che quello che solitamente chiamiamo “rete” è una congiunzione “anemica” di due linee intersecanti, uno spazio ancor meno verosimile del macrocontenitore vuoto del cosiddetto spazio globale. Fortunatamente, il mio concetto di rete, o di attore-rete (*actor-network*), prende più da Leibniz e Diderot che da internet, e, in un certo senso, si può dire che le sfere di Peter e le mie reti sono due modi per descrivere le monadi: una volta rimosso Dio dalle monadi di Leibniz, loro non hanno tante altre possibilità che diventare sfere, da una parte, e reti, dall’altra. Vorrei provare a mettere alla prova questi due concetti per vedere se almeno possono condurci verso una conclusione argomentabile – un esperimento mentale, va ricordato, è invero un esperimento che, anche se impraticabile, dovrebbe essere comunque in grado di discriminare tra le argomentazioni.

Sfere e reti possono anche avere poco in comune, ma sono state elaborate entrambe contro un comune nemico: un’antica e sempre più profonda divisione, in realtà solo apparente, tra natura e società.

Peter pone al suo maestro

Heidegger una domanda assai capziosa: “Quando dici che il *Dasein* è gettato nel mondo, *dove* viene gettato? Quale temperatura c’è lì, quale colore dei muri, quali materiali usati, quali tecnologie per disporre dei rifiuti, quale costo dell’aria condizionata, e così via?” In questo contesto l’apparente ontologia profonda dell’“Essere in quanto essere” prende una direzione piuttosto diversa. Improvvisamente ci si rende conto che è stata proprio la “profonda questione” dell’essere a essere stata considerata troppo superficialmente: il *Dasein* non ha abiti, habitat, biologia, ormoni, atmosfera intorno a sé, medicine, e nemmeno un sistema di trasporti praticabile per poter raggiungere la sua *Hütte* nella Foresta Nera. Il *Dasein* viene gettato nel mondo così spoglio da avere ben poche possibilità di sopravvivenza.

Quando incominci a porre simili questioni maliziose, i rispettivi rapporti tra profondo e superficiale all’improvviso si rovesciano: non c’è la benché minima possibilità di comprendere l’Essere nel momento in cui viene tagliato fuori dall’ampio numero di piccoli *esseri* apparentemente irrilevanti e superficiali che gli permette di esistere momento per momento – quello che Peter arrivò a definire come “supporti vitali”. In un colpo solo, la ricerca filosofica dell’“Essere in sé” arriva a sembrare un programma di ricerca antiquato. Come anticipato un

secolo fa dal sociologo e psicologo Gabriel Tarde, i filosofi hanno scelto il verbo sbagliato: “essere” non li ha portati da nessuna parte tranne che al melodrammatico dilemma di identità contro il nulla. Il verbo corretto dovrebbe essere “avere” perché, come dice Tarde, nessuno può recidere la relazione biunivoca tra “avere” e “avuto”. (È difficile immaginare un pubblico che trovi tragico un Amleto che medita “Avere o non avere, questo è il problema”.)

Il medesimo ribaltamento tra profondità e superficialità fu ottenuto quando l’epistemologia critica incominciò a incorporare la pratica scientifica – pensata fino ad allora come uno degli esiti più inverosimili e misteriosi di una serie disincarnata di cervelli invisibili contenuti in un recipiente – in contenitori molto più grandi, visibili, costosi, localizzati e assai più realistici, ovvero i laboratori, o, meglio, una rete di laboratori interconnessi. Quando si cominciò a capire che la scienza, fino ad allora capace di girovagare liberamente in vaste distese spazio-temporali senza dover pagare alcun prezzo o senza dover essere incarnata in nessun umano specifico, era ristretta e circoscritta a minuscole, fragili e costose reti di pratiche da cui non poteva fuggire senza rinunciare totalmente alla sua estensione materiale – e una volta che fu possibile superare lo shock provocato da tale scoperta – fu immediatamente evidente che la scienza si ritrovava su un terre-

no più sicuro e sostenibile. Anche l'oggettività in questo modo ritrovò i suoi supporti vitali – essendo stato reimpiantata in un ecosistema credibile. Le condizioni di verità che gli epistemologi hanno cercato invano nella logica furono finalmente situate in fabbriche della verità precisamente definite.

Ora vi pregherei di considerare questi due movimenti insieme, in quanto, se presi isolatamente, producono il peggiore degli esiti possibili: se interpretate la revisione del *Dasein* operata da Peter come l'abbandono definitivo di Heidegger e più generalmente di tutta la filosofia (perché riporta l'umano "nudo" ai suoi supporti vitali), significa che avete confuso l'inserimento dei supporti vitali con una invasione del "naturale". È come se avesse detto: "Basta con la fenomenologia. Naturalizziamo tutto questo dannato umano attraverso le più recenti scoperte delle scienze naturali: neurologia, biologia, chimica, fisica, tecnologia e quello che volete!" D'altra parte, se pensate che noi, studiosi delle scienze, situando la Scienza con la "S" maiuscola all'interno di quei minuscoli luoghi che sono i vari laboratori disseminati, l'abbiamo resa ostaggio dei capricci umani, ciò vuol dire che si è scambiato il nostro lavoro con un generico richiamo alla "società", come se stessimo dicendo "poniamo fine del tutto a uno sguardo obiettivo esterno che non è presente in alcun luogo. Decostruiamo la scien-

za e rendiamola semplicemente un racconto tra altri racconti in un flusso di racconti".

Le strategie opposte di naturalizzazione e socializzazione sono capaci di stupire la mente solo in quanto vengono sempre pensate isolatamente. Ma appena combini queste due istanze, realizzi che natura e società sono due alleati la cui opposizione è una farsa, e quello che abbiamo tentato di fare Peter e io, ciascuno a suo modo, è di cacciare via *entrambi* dal terreno comune che abitavano, per tentare qualcosa di estraneo sia alla naturalizzazione che alla socializzazione – o, ancora peggio, alla "costruzione sociale". Sfere e reti permettono, dal nostro punto di vista, di rivendicare l'importanza di quei piccoli esseri che costituiscono i supporti vitali, senza quella superficiale patina che la filosofia delle scienze naturali ha loro attribuito: la ri-localizzazione e la re-incorporazione della scienza ci consentono di estrarre, per così dire, il veleno epistemologico dal dolce nettare dell'oggettività scientifica. Puoi gettare il *Dasein* nel mondo, redistribuendone le *proprietà* (una parola che comunque suggerisce più un "avere" che un "essere"), solo se il mondo in cui viene gettato non è quello della "natura". E l'unico modo in cui questo mondo possa essere reale, oggettivo e materiale senza essere "naturale", è quello di aver ridistribuito e rilocalizzato prima la scienza. Come afferma giustamente il mantra degli

altermondialisti e di chi è contro la globalizzazione: “Un altro mondo è possibile.” Forse, ma a condizione di non essere più ristretti alle scarse razioni da combattimento offerte dalla “Natura” e dalla “Società”.

Quando riflettiamo su come rendere abitabile il mondo globale – una questione importante soprattutto per architetti e designer – lo intendiamo abitabile per i miliardi di umani e per i bilioni di altre creature che non formano più una “natura” o, ovviamente, una “società”, quanto piuttosto, per usare un mio termine, un possibile *collettivo* (contrariamente ai concetti dualistici di natura-e-società, il collettivo *non è ancora*, unificato, e nessuno ha la benché minima idea di cosa debba essere composto, di come sia assemblato, o addirittura se debba essere assemblato in un unico pezzo). Ma perché in primo luogo il mondo è stato reso un posto inabitabile? Più specificatamente, perché non è stato concepito come se la questione della sua abitabilità fosse l’unica domanda che valeva la pena porre?

Sono sempre più convinto che la risposta si trova in questa formula estremamente breve: *carezza di spazio*. Paradossalmente, tutta l’impresa che ruota dietro alle sfere e alle reti – che superficialmente appaiono come una riduzione, o limitazione, a minuscole scene locali – è in realtà una ricerca di spazio, di uno spazio abitabile confortevole. Quando parliamo del globale e della

globalizzazione, tendiamo sempre a sovrastimare il grado a cui abbiamo accesso a questa sfera globale: in realtà non facciamo altro che fare un gesto con la mano che non è mai più ampio della circonferenza di una zucca. Peter ha una versione ancora più radicale del mio argomento della zucca: non c’è alcun accesso al globale per la semplice ragione che tu ti muovi sempre da un posto all’altro attraverso corridoi stretti senza mai collocarti in un “fuori”. “Fuori” moriresti tanto certamente come un astronauta che, in maniera molto simile al noto Capitano Haddock, a un certo punto semplicemente decidesse di lasciare la stazione spaziale senza la tuta adatta. Discussioni sul “globo” sono tutt’al più degli argomenti minori affrontati in stanze d’hotel ben riscaldate a Davos.

Il grande paradosso dei nostri due lavori è che le sfere e le reti sono, in primo luogo, tanto dei modi per localizzare il globale, quanto, in secondo luogo, dei modi per riuscire ad avere più spazio rispetto a un mitico “fuori”, concepibile solamente da una mitologia della natura-e-società.

Un antropologo della modernità come me non può che essere colpito continuamente da quanto fossero inverosimili, poco confortevoli e soffocanti gli spazi che gli architetti della modernità hanno progettato per gli abitanti di quest’ultima – e qui non sto pensando solamente agli architetti

membri di qualche partito o chiesa, ma anche a Locke, Kant e Heidegger. È ironico che molte persone di sinistra, almeno in Europa, si lamentano del fatto che viviamo in un tempo in cui i dannati del mondo non aspirano più ad alcuna utopia. Per me, è l'intera storia dei Moderni a offrire un'utopia, nel senso etimologico del termine, ancora più radicale: i Moderni non hanno alcun posto, *topos* o *locus* dove risiedere e rimanere. Lo sguardo da nessun luogo, così prevalente nella vecchia immaginazione scientifica, significa anche che non c'è nessun luogo dove possono risiedere quelli che effettivamente lo detengono. Riusciresti a sopravvivere anche per un minuto come un cervello in una vasca, separato dalla "realtà" da un enorme vuoto? Eppure questa è la postura che devi mantenere per poter riflettere secondo i criteri della logica. Potresti sopravvivere molto più a lungo trasformando il tuo cervello in un cervello computerizzato? Gli abitanti del moderno non hanno luogo, aggancio, collegamento, per controllare in un qualsiasi modo plausibile le rivelazioni della scienza su quanto dev'essere materiale e oggettivo. Da Marshall Sahlins ho imparato questa battuta: "la realtà è un bel posto da visitare, ma nessuno ci vuole vivere" – senza dubbio una battuta tipica dei moderni: il realismo non è il loro forte.

Come possiamo giustificare, in quanto storici, antropologi e filosofi, questa carenza di spazio così

radicale da aver indotto i moderni a migrare verso un'utopia da rinnovare perpetuamente? Una possibile risposta evidente è la confusione tra foglio e spazio. Soprattutto gli architetti hanno familiarità con la manipolazione di disegni, e questa manipolabilità è ora a portata di mano di qualsiasi utente, anche inesperto, di software di design CAD o persino di Google Maps. La manipolazione di figure geometriche è così inebriante che può portare alcuni – come il mio compatriota René Descartes – a immaginare che sia anche la maniera in cui navigano e risiedono *all'interno dello spazio* le cose materiali. Io sostengo che la *res extensa* – scambiata per il "mondo materiale" e considerata fino a tempi recenti come il materiale di cui era fatta la "natura" – è lo spiacevole prodotto di una confusione tra le proprietà delle figure geometriche disegnate su carta e i modi in cui gli esseri materiali si ergono.

Qui dobbiamo essere prudenti: non sto dicendo che l'intenzionalità della mente e dello spirito incorporato *umano* non guardano mai veramente al mondo materiale secondo le leggi della geometria. (Questa critica è stata elaborata a sufficienza; tutta la fenomenologia ha già battuto questa via.) Sto solo dicendo che anche gli oggetti fisici materiali che compongono il mondo non si trovano nel mondo come se fossero gettati in una *res extensa*. In altre parole, che la *Weltanschauung*

scientifico non renda giustizia della intenzionalità umana, dei valori spirituali e delle dimensioni etiche, non mi preoccupa più di tanto: piuttosto mi turba se si comporta in modo ancora più scorretto verso i particolari modi in cui elettroni, rocce, amebe, pidocchi, ratti, piante, edifici, locomotive, computer, mobili e aspirine esercitano un'influenza e occupano un posto in questo mondo. Niente, ma proprio niente, risiede nella *res extensa* – nemmeno un verme, una zecca o un granello di sabbia – però masse di esseri sono stati splendidamente tracciati sulla carta bianca, incisi sul rame, fotografati su lastre ricoperte di sali d'argento, progettati al computer, ecc. tra cui anche vermi, zecche e granelli di sabbia. La *res extensa* riguarda la storia dell'arte, la storia della stampa, la storia dei computer, la storia della prospettiva, la storia della geometria proiettiva, e molte altre discipline, ma certamente *non* è parte della storia naturale. Tra le caratteristiche più sconcertanti dei Moderni è la loro estrema difficoltà a essere materialisti: quello che loro chiamano materia tutt'oggi rimane una proiezione altamente idealistica.

Quel che è divertente, se non fosse stato una tale perdita di tempo, è che gli "spiritualisti" per tre secoli si sono sforzati di salvare dal diluvio universale la piccola arca dell'anima umana che galleggiava sul vasto oceano di una *res extensa* sempre crescente, senza ren-

dersi conto che questo oceano non era altro che una goccia prodotta da tecniche altamente localizzate che permettevano la manipolazione su carta – e poi su schermo – di figure tramite la conservazione di un certo numero di costanti. I risultati di quelli che ho chiamato *iscrizioni e mobili immutabili e combinabili* sono ammirevoli, ma non vanno confusi né con un diluvio catastrofico né con il magnifico avvento della Ragione sulla terra. Ben lontani dall'essere il materiale di cui è costituita la terra – e per questo ciò da cui la *res cogitans* dovrebbe fuggire il più lontano possibile – non sono che alcuni dei componenti *contenuti* all'interno del mondo di sfere e reti. Il globale è una forma di circolazione all'interno di quei siti, non quello che li potrebbe contenere. L'etimologia latina di *res extensa* contiene, sicuramente, una *estensibilità* che sconfinava nel virale, ma non è una buona ragione che menti sensate la lascino passare oltre i delimitati confini delle pratiche d'iscrizione – e ancor meno immaginare che sia una descrizione mimetica del mondo tale per cui l'intero mondo reale di organismi viventi debba emigrare dalla *res extensa*, pensata come "spazio" e concepita come l'unica cosa che realmente si erge. Questa definizione assurda di *res extensa* è probabilmente la sorgente più nascosta, e quindi più potente, di nichilismo. Prova a immaginare cosa succede quando il mondo viene confuso con

lo spazio bianco di un foglio di carta!

Probabilmente non c'è alcuna differenza più rilevante tra pensatori che quella della posizione che tendono ad assumere a proposito dello spazio: lo spazio è ciò *dentro cui* risiedono oggetti e soggetti? O lo spazio è *una* delle molte connessioni fatte da oggetti e soggetti? Nel primo caso, se svuoti lo spazio di tutti gli enti, rimani ancora con qualcosa: spazio. Nel secondo, dato che gli enti generano il proprio spazio (o i propri spazi) mentre si muovono con difficoltà in esso, se rimuovi gli enti non ti rimane nulla, soprattutto nemmeno lo spazio. Dimmi qual è il tuo punto di vista sullo spazio e io ti dirò chi sei: sospetto che una simile questione sia ugualmente discriminante sia per filosofi che per architetti, storici dell'arte e così via.

Nel caso mio e di Peter, spero sia chiaro che stiamo allo stesso lato della barricata: sfere e reti sono pensate per riassorbire la *res extensa* e per riportarla nei suoi specifici luoghi, strumenti e mezzi, e per lasciarla di nuovo circolare senza perdere per un momento ciò che nel nostro settore viene chiamata la sua "tracciabilità". Peter è anche riuscito a dedicare un intero volume della sua trilogia *Sfere* alla rimaterializzazione e alla rilocalizzazione del globale in sé, così che, grazie alla sua scrupolosa ridefinizione, anche il famoso "sguardo da nessun luogo" ha trovato un interno, un luogo, una specifica ar-

chitettura, generalmente data da cupole, saloni e affreschi, oltre che da una specifica illuminazione e da una specifica postura. La storia del pensiero ora sta diventando parte della storia dell'arte, dell'architettura, del design, delle tecnologie dell'informazione – in breve un ramo della sferologia. Il globale è parte di storie locali.

Una tale importante svolta nella storia della razionalità non andrebbe sottovalutata: mentre in precedenza l'avvento della ragione veniva predicato nella utopia non-localizzata, non-situata, non-materializzata di mente e materia, è ora possibile dissipare quei fantasmi e di vederli muovere all'interno di specifiche sfere e reti. A ogni modo, ora potremmo essere leggermente più realistici su cosa viene gettato nel mondo e in che modo sia attaccato agli oggetti. "Il sonno della ragione" può "produrre mostri", ma anche dolci sogni: ci è voluto tempo prima che essa si svegliasse anche da quelli.

Ammetto che a prima vista questo possa sembrare una bizzarra contraddizione: come possiamo affermare che sfere e reti forniscono più spazio quando il loro primo esito è quello di rimpicciolire tutto ciò che era fuori e non-situato all'interno di arene precisamente delimitate? Per essere sicuri che l'effetto critico sia chiaramente visibile: il globale viene riportato nelle stanze in cui viene prodotto; le leggi della natura situate dentro

quei quasi-parlamenti dove vengono votate, e a nessuno è permesso di saltare verso il fuori, come se ci fosse la stanza specifica del non-spazio. Ma come si può continuare a fare in modo che questo lavoro di rimpicciolimento alla fine offra *più* spazio per un mondo abitabile più confortevole, e che non sia semplicemente un'operazione di critica, un modo astuto, ma alla fine controproducente, di umiliare l'arroganza di materialisti e spiritualisti?

Beh, per capire perché non è una contraddizione o un paradosso, o anche un'operazione di critica, bisogna prima considerare l'alternativa: un vasto "fuori" da essere così non-situato da risultare totalmente inverosimile, in cui l'unica scelta disponibile per i suoi abitanti è tra due forme di inumanità: una data dalla naturalizzazione (un umano composto dall'estrazione di parti idealizzate, ostentate come materiali da tutte le discipline scientifiche), l'altra dalla socializzazione (un umano estratto dai supporti vitali e dal condizionamento ambientale che gli permette di sopravvivere).

La scelta non è tra natura e società – due modi per essere inumani. La scelta in realtà è tra due distribuzioni completamente diverse delle condizioni spaziali: una in cui c'è un ampio "fuori" e uno spazio infinito, ma dove ciascun organismo non ha lo spazio per muoversi e non è in grado di dispiegare le sue

forme di vita; l'altro in cui ci sono solo dei minuscoli interni, sfere e reti, ma dove le condizioni artificiali per il dispiegamento delle forme di vita sono completamente prese in considerazione e permesse.

Fa differenza? Ci puoi scommettere. Capite che gli organismi sono ancora privi di una dimora all'interno delle costrizioni del moderno? Che non siamo ancora in grado di definire cosa sia un utensile, una tecnica e una tecnologia, senza oscillare tra l'entusiasmo e la nostalgia? Che ancora non c'è alcuno spazio per rendere conto delle milioni di migrazioni che definiscono il "globale" di un mondo che effettivamente così globale non è? Che, come fu piuttosto chiaro un anno fa,² ancora non abbiamo, dopo due secoli di economie, alcuna immagine realistica di cosa sia un'economia, di cosa sia il semplice fenomeno della sicurezza, della fiducia e del credito? Che non siamo in grado di trovare spazio per le divinità tranne che nelle fogne della mente? Che la psicologia è ancora un barbone che sta cercando un rifugio soddisfacente?

Tutti gli inverni in Francia dobbiamo fronteggiare sempre la solita crisi degli alloggi, la solita stretta sugli edifici. Bene, c'è una crisi degli alloggi di enormi proporzioni nella nostra totale inabilità di trovare spazi per i senzاتetto del Moderno. Difatti, il Moderno stesso è senza dimora, costringendo i suoi abitanti a sognare di vivere in un posto – oso

² Essendo una conferenza del 2009, si riferisce probabilmente alla crisi dei *subprime* che ha innescato l'attuale fase di crisi.

dirlo? – costitutivamente inabitabile. Quello di cui abbiamo bisogno è più spazio per un nuovo tipo di *immobili*, per degli *immobili realisti*. (Per uno strano motivo e nonostante tutto il lavoro sull'architettura modernista, i legami tra modernismo e architettura non sono ancora stati costruiti – e questo potrebbe essere la ragione per cui, stranamente, così tante imprese intellettuali, dopo un *detour* nei dipartimenti di lingue romanze negli anni Ottanta, sono di recente migrate dai deserti dipartimenti di filosofia alle scuole di architettura e di design.)

C'è l'urgenza di concludere l'esperimento mentale che vi ho invitato a fare, perché comunque il fuori oggi sta scarseggiando. Non a caso sfere e reti vengono proposte come un'alternativa alla disputa natura/società proprio nel momento in cui la crisi ecologica incomincia a mettere in dubbio l'idea di un fuori. Come ora è ben noto, il concetto di "ambiente" incominciò a occupare la coscienza pubblica quando ci si rese conto che nessuna azione umana poteva più contare su un ambiente esterno: non c'è alcuna riserva esterna dove sia permesso alle conseguenze non volute delle nostre azioni collettive di starsene lì buone, lontane dalla nostra vista. Letteralmente non c'è nessun "fuori", nessun *décharge* dove potremmo scaricare i rifiuti della nostra attività. Quello che ho detto prima, in maniera piuttosto

filosofica, che il problema era una "mancanza di spazio", ora assume un significato molto più radicale, pratico, letterale e urgente: non rimane più alcun "fuori". Come al solito, Peter ha un modo immediato per dire questo quando afferma che la terra è finalmente rotonda: ovviamente lo sapevamo già, e tuttavia la rotondità della terra era comunque teoretica, geografica e tutt'al più estetica. Oggi assume un nuovo significato perché le conseguenze delle nostre azioni viaggiano attorno al pianeta blu e tornano indietro per perseguitarci: non torna solo la nave di Magellano, ma anche la nostra immondizia, i nostri rifiuti tossici, i nostri titoli tossici, dopo aver compiuto alcuni giri. Ora lo percepiamo e ne soffriamo: per una buona volta la terra è rotonda. Quello che le chiese non sono mai riuscite a farci provare, cioè che i nostri peccati non spariranno mai, ha un nuovo significato: non c'è alcun modo per fuggire dalle nostre stesse malefatte. E questo brucia come l'inferno!

La scomparsa del fuori è certamente il tratto caratterizzante della nostra epoca. Proviamo ad affollare miliardi di umani e bilioni di altre cose a cui sono relati in luoghi angusti, e non c'è più alcuno spazio. E ancor più preoccupante della mancanza di spazio, è la carenza di *posti* in cui porsi e da occupare.

Tutto accade come se la crisi ecologica abbia preso alla sprovvista i moderni: non c'è la minima spe-

ranza che natura-e-società siano in grado di gestire gli affollati organismi che reclamano un luogo dove dispiegare e sostenere le loro forme di vita. Il moderno è buono a dislocare, migrare in varie utopie, eliminare enti, ripulire, rompere col passato, sostenere di andar verso un fuori, ma se chiedi di piazzare, rimpiazzare, sostenere, accompagnare, coltivare, prender cura, proteggere, conservare, situare – in breve abitare e dispiegare – nulla di ciò che abbiamo appreso dalla sua storia pare di grande utilità.

Peggio, ha aggiunto la tendenza, ancora più pericolosa nella situazione odierna, a identificare la predilezione all’abitare con il passato, l’innocente, il naturale, l’inviolato, così che, giusto nel momento in cui era necessaria una teoria della costruzione, del mantenimento e dello sviluppo *artificiale* di uno spazio *progettato* con cura, veniamo trascinati in un’altra utopia – questa volta di tipo reazionario – di un passato mitico in cui natura e società vivevano felicemente insieme (“in equilibrio”, come dicono, “in piccole comunità” senza alcun bisogno di un *design* artificiale). E peggio ancora, il moderno ha ubriacato così tanto i militanti dell’ecologia (coloro, come avreste potuto pensare, che avevano più interesse a ripensare cosa vuol dire situare e localizzare) che hanno proposto di

riutilizzare i concetti di natura e società, questa volta per “salvare la natura”, promettendoci un futuro dove dovremmo essere ancora più “naturalisti”! Che vuol dire, se mi avete seguito, ancor meno umano, ancor meno realistico, ancor più idealistico, ancor più utopico. Io sono per il riciclaggio, ma se c’è una cosa che non va riciclata è proprio il concetto di “natura”!

È difficile immaginare che le problematiche della natura siano legate alla nozione di spazio derivata dalla confusione – esemplificata dalla *res extensa* – tra i modi tramite cui conosciamo le cose e i modi in cui le cose sono in sé. In una maniera alquanto radicale, sfere e reti sono due modi per disinnescare il concetto di *res extensa*: le sfere in quanto localizzano la *Umwelt* che può servire come una culla in cui far abitare le cose-in-sé, le reti invece perché ci permettono di rispettare l’oggettività delle scienze senza dover assumere un bagaglio epistemologico che la appesantirebbe. Per la prima volta dal *biforcamento della natura* (una frase proposta da Whitehead per indicare la strana divisione nel diciassettesimo secolo tra qualità primarie e secondarie), potremmo avere un modo per gettare il *Dasein* cercando di rendere fede sia al *Dasein* che al mondo in cui viene gettato.

Marzo 2015

Philosophy Kitchen — Rivista di filosofia contemporanea

Università degli Studi di Torino

Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino

tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498

redazione@philosophykitchen.com

ISSN: 2385-1945

www.philosophykitchen.com

