

## Abitare la fine del mondo.

### Pratiche di esistenza in D. Haraway e T. Morton

Tommaso Garavaglia

Dottore in Scienze filosofiche presso l'Università degli Studi di Milano con una tesi estetico-teoretica sul rapporto tra perturbante, weird e eerie nel mondo contemporaneo.

[tommaso.garavaglia@outlook.com](mailto:tommaso.garavaglia@outlook.com)

The aim of this article is to highlight the theoretical implications of Donna Haraway and Timothy Morton's reflections on the role played by the notion of "nature" in the relationship between human subjectivity and otherness. The impasse resulting from the so-called "end of the world" has shown how the present time has ceased to play a decisive role in the conceptualization of the relationship between subjectivity and global warming. Our intent will therefore be to show how for the two authors it is necessary to investigate this excluded dimension, learning to live with the problem and implementing practices of resistance able to modify the anthropocentric paradigm. We will describe the affinities between Morton's concept of "mesh" and Haraway's notion of "becoming-with", showing that a close interaction between creatures and species lies at the basis of both concepts. We will deduce how, for both Morton and Haraway, it has become necessary to rethink the notion of "world" and the notion of "subject", as they represent the basic entities conveyed by the anthropocentric view. To this end, we will describe the role taken by subjectivity between Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene, highlighting how the way in which nature is conceptualized determines the relationship between the subject and the world.

161

Brindiamo allora alla cosiddetta fine del mondo: ora comincia la Storia,  
la fine del sogno tutto umano per cui la realtà ha senso solo  
per gli umani.

T. Morton, *Iperoggetti*

Sebbene il *topos* della fine del mondo sia antico quanto il mondo stesso, negli ultimi decenni abbiamo assistito a un moltiplicarsi di variazioni sul tema: come notano Danowski e Viveiros de Castro, il tema dell'*Apocalisse* ha iniziato a contaminare gran parte della produzione culturale e artistica, attraverso «*blockbuster* di genere fantascientifico, docu-fiction [...], libri di divulgazione scientifica [...], videogiochi, opere musicali e artistiche, blog [...], congressi scientifici» (Danowski & Viveiros de Castro 2017, 21). Ciò su cui, in questa sede, ci interessa soffermarci non è tanto la spettacolarità dell'evento in sé considerato come catastrofe improvvisa, ma la sua lenta dissoluzione nel quotidiano: una fine del mondo *in atto* con la quale si rende necessario imparare a convivere. Per muoverci in questa direzione faremo riferimento ad alcune delle teorie nate dall'urgenza di un ripensamento delle modalità di relazione tra *anthropos* e *mondo*, nel mezzo – o, come vedremo, al tramonto – dell'epoca che prende il nome dalla congiunzione dei due termini: l'Antropocene. La filosofa D. Danowski e l'antropologo E. Viveiros de Castro tracciano una sottile linea che connette l'erosione dell'idea di futuro alle sempre più repentine trasformazioni terrestri causate dalle attività antropiche durante l'Antropocene. All'interno dell'epoca geologica in cui ci troviamo – epoca che «sebbene sia iniziata con noi, probabilmente finirà senza di noi» (Danowski & Viveiros de Castro 2017, 29) – il tempo sembra essere andato *fuori sincrono* (Morton 2013, 79-93): il presente, proiettato su se stesso, si è fatto carico di un passato sempre più pervasivo che lo ha immobilizzato davanti all'inimmaginabilità del futuro. Dacché questa *nuova* era antropocenica [1] è caratterizzata dal modo in cui «le azioni umane hanno posto in secondo piano la silenziosa persistenza dei microbi» (McNeil & Engelke 2013, 3) interferendo nei sistemi fondamentali della Terra, è nel fenomeno del riscaldamento globale che è possibile individuare la sua più evidente manifestazione. Il riscaldamento globale ha definitivamente spezzato l'incantesimo finalistico: il mondo è *finito* [2] e la sua fine è coincisa con la scomparsa di un *telos*; la nozione di mondo, divenuta inoperativa, ha infine portato al riposizionamento epistemologico della soggettività umana (Morton 2013).

Due degli autori maggiormente coinvolti nell'analisi del rapporto tra soggetto e mondo durante la crisi climatica sono Morton e Haraway: entrambi, ponendo in rilievo due strategie di coesistenza al riscaldamento globale, concordano nell'osservare come esse producano – seppur in direzioni diverse – il medesimo risultato: ridurre il tempo presente a un'*impasse* votata all'inazione. Se da una parte, come rilevato da Haraway, si ha la percezione che i giochi siano *già fatti* e dunque non abbia alcun senso «cercare di migliorare le cose adesso, [...] avere fiducia attiva l'uno nell'altro [...] in favore di un mondo che rinasce» (Haraway 2019, 16), dall'altra, con Morton, si ha la tendenza a prendere le distanze, perlomeno temporaneamente, dal *problema*:

[1] Crutzen rintraccia l'origine del processo attraverso cui l'essere umano ha iniziato a interferire nei sistemi fondamentali della terra nel tardo Settecento: con l'invenzione della macchina a vapore, gli scarti dell'industria alimentata a carbone hanno iniziato a depositarsi in tutto il mondo e il proliferare della macchina a vapore – dato dalla sua capacità di interagire ed essere assemblata con altri macchinari – ha fatto sì che la società industriale si tramutasse in una forma capitalismo industriale.

[2] Come riporta Morton «la fine del mondo è connessa con l'Antropocene, il riscaldamento globale e i conseguenti, drastici cambiamenti climatici» (Morton 2013, 19).

Collocando la catastrofe in un futuro ipotetico, queste storie fungono da vaccino proprio contro l'oggetto reale che si è intrufolato nel nostro spazio ecologico, sociale e psichico. [...] L'iperoggetto [3] segna la nostra fine adesso, non in un qualche ipotetico futuro (Morton 2013, 136).

Se da una parte si ha la rarefazione dell'apocalisse – posta in un nebuloso *quando* – dall'altra si ha la sua collocazione non tanto in un *hic et nunc* diveniente e modificabile, ma in un *già* avvenuto sul quale non si ha possibilità di azione. Da entrambe le interpretazioni sembra esserci un grande escluso: il tempo presente. Come è possibile, allora, vivere un tempo presente da cui viene preclusa ogni possibilità di *agency*? Come abitare la fine del mondo?

Quando Haraway scrive *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, le difficoltà, il *turbamento*, [4] che danno il titolo all'opera, sono costituite dall'esperienza di vivere su un pianeta danneggiato durante tempi inquieti. Per vivere *nel* presente, secondo l'autrice, si rendono necessarie delle pratiche di resistenza, dei cambi di paradigma in grado di offuscare la visione antropocentrica che ha posto l'uomo come unico protagonista della storia della Terra, auto-esiliatosi dall'ambiente in cui è immerso. Per instaurare un sentire comune in cui il soggetto possa iniziare a percepirsi come parte integrante di un sistema più complesso, secondo Haraway, bisogna fare propria la capacità di «generare parentale di natura imprevista» (Haraway 2019, 17), con-divenendo con le altre entità terrestri. Il concetto di divenire a cui fa riferimento Haraway è un divenire dai tratti deleuziani: come sintetizza P. Godani «un puro rapporto intensivo tra due termini [...] non necessariamente attualizzati» (Godani 2016, 104). Deleuze e Guattari, riferendosi al *Moby Dick* di Melville, descrivono come l'incontro tra il protagonista e la balena bianca costituisca il presupposto tale per cui si renda possibile un nuovo piano di realtà in cui Achab si collochi all'interno di un divenire-balena e, *Moby Dick*, al contempo intraprenda il processo contrario. Nonostante Achab non scelga la balena «in questa scelta che lo supera e viene da altrove» (Deleuze & Guattari 1980, 349) egli comincia a percepire e progettare secondo i suoi ritmi, mentre la balena inizia a muoversi parallelamente ai tempi del capitano. Entrambe le parti sono prese in un unico processo di divenire, in una concatenazione che porta entrambe le soggettività a plasmarsi e modificarsi reciprocamente, allargando all'infinito lo spettro delle proprie possibilità. La medesima dinamica è restituita dal rapporto tra vespa e orchidea:

La vespa diviene parte dell'apparato di riproduzione dell'orchidea, nello stesso momento in cui l'orchidea diventa organo sessuale per la vespa. Un solo e identico divenire, [...], un'evoluzione a-parallela di due esseri che non hanno niente a che vedere l'uno con l'altro» (Deleuze & Parnet 1980, 7).

Ogni divenire si configura pertanto come un movimento impersonale: un divenire che converte le soggettività a favore di quelle che Deleuze definisce *individuazioni senza soggetto*, implicando «la sperimentazione di ciò

[3] Il concetto di iperoggetto viene introdotto da Morton in *The Ecological Thought* (2010), per poi venire ripreso nell'opera omonima (*Iperoggetti*, 2013). Qui gli iperoggetti vengono individuati in elementi come «un buco nero, [...], il centro petrolifero nell'area di Lago Agrio, o la riserva di Everglades in Florida, [...], la biosfera o il sistema solare, [...] la somma complessiva di tutto il materiale nucleare» (Morton 2008, 11), ovvero in entità che superano la nostra forma sociale e biologica attuale. L'*iper* dell'iperoggetto connota pertanto l'eccedenza dell'oggetto rispetto alle peculiarità umane, superandone la concezione di vita organica, sia in termini spaziali che temporali.

[4] Riguardo al termine *trouble* Haraway specifica che il suo interesse risiede nel suo significato etimologico: «deriva da *troubler*, un verbo francese del tredicesimo secolo che significa "rimescolare", "rendere opaco", "disturbare"» (Haraway 2019, 13); tradurre *trouble* con i suoi corrispettivi italiani è un'operazione che pone dei limiti all'immaginario che l'autrice vuole evocare.

che può un corpo, della sua potenza» (Godani 2016, 106) e, nella differenza, il contagio tra eterogenei, in modo che ogni divergenza non si completi mai senza una commistione reciproca dei punti di vista (Zourabichvili 2012, 39). Secondo Haraway, in questo modo, non c'è un divenire – il divenire *del* soggetto – ma un con-divenire – il divenire *dei* soggetti – in zone di contatto che materializzano il mondo. Nessuna specie agisce da sola, «neanche una specie arrogante come la nostra, che finge di essere fatta da bravi individui che agiscono in base ai copioni della cosiddetta modernità occidentale» (Haraway 2019, 143); è la commistione di specie organiche a fare la storia. Nonostante l'evidenza di come i processi antropogenici abbiano influito, attraverso l'intra-azione [5] con altre creature, allo strutturarsi del pianeta, i processi di *terraformazione* sono stati comunque portati avanti, prima dell'avvento dell'*Homo Sapiens*, da parte di batteri e piante. Ma in che modo la persistenza dei processi di mutazione, come la dispersione di semi da parte delle piante milioni di anni prima della comparsa dell'uomo, si distinguono dall'attività antropica? O, come domanda la filosofa americana:

Esiste un punto di flesso significativo in grado di cambiare le regole del «gioco» per tutti e tutto sulla Terra? Non si tratta solo di cambiamento climatico, ma anche dei danni provocati dalle sostanze chimiche tossiche, dell'attività estrattiva, dell'inquinamento nucleare, del prosciugamento dei laghi e dei fiumi sopra e sotto terra, della brutale semplificazione degli ecosistemi, dei vasti genocidi di persone e creature (Haraway 2019, 144).

[5] Il concetto di intra-azione è stato introdotto da K. Barad (2007), affermandosi come una delle nozioni di maggior rilevanza all'interno dei cosiddetti nuovi materialismi: laddove nella semplice *interazione* viene presunta una relazione tra entità ontologicamente separate, l'intra-azione ha, al contrario, luogo nel reciproco costituirsi tra le parti; il taglio cartesiano che separa soggetto e oggetto viene abbandonato in favore di un taglio agenziale che opera una separazione solo *locale* all'interno del medesimo fenomeno.

Il susseguirsi di questi processi, a causa del loro mutevole e imprevedibile intrecciarsi, ha portato al rischio di un imminente collasso di ogni sistema: è stata la ripetizione a essere decisiva. È da queste premesse che Haraway introduce il concetto di *Chthulucene*: [6] esso, rendendo quella di *Antropocene* una definizione obsoleta e non in grado di rendere conto dell'eterogeneità del mondo, richiama le concatenazioni fra umano e non umano, imbrigliando «una miriade di temporalità e spazialità diverse e una miriade di entità-in-assemblaggi intra-attivi» (Haraway 2019, 146). Lo Chthulucene è l'era in cui, attraverso processi e assemblaggi multi-specie, si rende possibile il riposizionamento ontologico dell'essere umano da soggetto capace di porsi al di *sopra* di ogni altro, a entità tra – e *con* – le altre. Dacché la *fine del mondo* – in un'accezione sempre meno teorica quanto più inquietantemente concreta – e il collasso del sistema hanno cessato di essere metafore e hanno iniziato a essere possibilità tangibili e in atto, lo Chthulucene necessita di uno slogan che lo contraddistingua rispetto all'epoca di cui si fa successore: *make kin, not babies*, «Generate parentele, non bambini!» (Haraway 2019, 13). *Kin* non ha una traduzione univoca in italiano, ma l'immaginario da cui attinge è quello del legame di sangue, della stirpe, della discendenza. In *Totem e tabù* Freud lo definisce come «un gruppo di persone la cui vita forma una così intima unità fisica che ciascuna di esse può essere considerata un frammento di vita comune» (Haraway 2019, 197): una *kinship* indica pertanto il riconoscersi come parte di una sostanza

[6] Nonostante l'assonanza, il nome non deriva dalla creatura lovecraftiana, bensì dal ragno californiano *Pimoides chthulhu*. Esso si compone da due radici greche – *khthôn* e *kainos* – che definiscono un tempo e uno spazio atti a «restare in contatto con il vivere e il morire in forma responso-abile su una Terra danneggiata e ferita» (Haraway 2019, 13).

comune. Parafrasando Haraway, *kin* significa generare parentele in *sinctonia* e in *simpoiesi*: [7] la coabitazione delle creature ctonie, il con-divenire e il con-creare.

In maniera non dissimile Morton indica con il termine *mesh* l'interrelazione di tutte le specie viventi: una rete composta da connessioni infinite e differenze infinitesimali in cui ogni essere interno ad essa interagisce con ogni altro. Scrive Morton:

Se tutto è interconnesso, esiste meno di tutto. Niente è completo in sé stesso. Consideriamo la simbiosi. Un albero comprende funghi e licheni. I licheni sono due forme di vita che interagiscono: un fungo e un batterio oppure un fungo e un'alga. I semi e il polline vengono diffusi dagli uccelli e dalle api. [...] Tutto sommato, come diceva Richard Dawkins, "siamo tutti colonie simbiotiche di geni". Lo stesso DNA è soggetto a simbiosi, coevoluzione, parassitismo, conflitti e cooperazione. Consistiamo di organi senza corpo, come l'ampio sorriso del gatto del Cheshire (Morton 2019, 59).

La *maglia* si presenta pertanto come un'entità unica, senza bordi e senza centro, priva di una distinzione tra interno ed esterno: pensare *nella maglia* significa decentrarsi, creare quello stesso terreno comune che Haraway individua come prerogativa dello Chthulucene. Questo nuovo piano orizzontale [8] di relazione porta in sé la necessità di un ripensamento delle due entità convogliate dalla visione antropocentrica, ovvero la nozione di *mondo* e quella di *soggetto*. Secondo Haraway

L'oggettività non sta per dis-impegno ma per strutturazione reciproca [...] sta per correre il rischio in un mondo dove "noi" siamo permanentemente mortali, cioè non in controllo "assoluto". [...] Forse il mondo resiste a essere ridotto a risorsa perché è non madre/materia/balbettio perverso, ma coyote [...] trickster codificatore con cui dobbiamo imparare a conversare (Haraway 1995, 128).

In primo luogo il *mondo* non si presenta più in qualità di entità familiare – una madre che ci culla e accompagna – ma come un estraneo di cui non fidarsi [9] e con cui è necessario imparare a coesistere. Di conseguenza, alla mutazione del primo elemento del binomio soggetto-mondo, corrisponde una reinterpretazione del secondo.

Nel suo saggio sul *postumano* Rosi Braidotti traccia una breve genealogia della nozione di soggetto come segue: «All'inizio di tutto vi è Lui: l'idea classico dell'Uomo [...] "la misura di tutte le cose", poi rappresentato dal Rinascimento italiano a livello di modello universale» (Braidotti 2014, 23), di cui l'Uomo vitruviano è la rappresentazione archetipica. La collocazione del soggetto al centro *delle cose* di derivazione platonico-protagorea [10] sarà ripresa e ampliata dall'Umanesimo che, sotto il *mantra* del progresso, porrà «la fede nei poteri unici, autoregolatori e intrinsecamente morali» (Braidotti 2014, 23) dell'uomo. Sarà Hegel, attraverso la sua filosofia della storia,

[7] La *simpoiesi* indica una configurazione decentrata che pone alla base dell'evoluzione processi trasversali di organizzazione *insieme* all'altro, osservabili anche a livello microbiologico.

[8] Con *piano orizzontale* facciamo qui riferimento alla struttura orizzontale del rizoma deleuziano (Deleuze & Guattari 1980, 39), contrapposto alla verticalità che, secondo i due autori, ha caratterizzato gran parte dei sistemi di conoscenza. Laddove in un piano verticale la sperimentazione e la commistione tra le parti è subordinata a una struttura gerarchica pre-esistente, il piano orizzontale rende possibile il superamento di una logica dicotomica e oppositiva ritenuta incapace di cogliere la molteplicità del mondo.

[9] Una dei tratti che caratterizzano la figura del *trickster* è proprio l'amoralità, la propensione all'imbroglio, il muoversi al di fuori delle regole codificate; un'entità da cui stare in guardia, ambigua e paradossale.

[10] «L'uomo è misura (*mètron*) di tutte le cose, di quelle che sono per ciò che sono, e di quelle che non sono per ciò che non sono» (Platone, *Teeteto*, 152a).

a canonizzare l'ideale umanistico in un modello culturale egemonico che porrà – con Husserl, infine – l'Europa non solo come elemento geopolitico, ma come attributo universale della mente umana. Secondo Braidotti ciò che caratterizza questo nuovo paradigma eurocentrico è la netta separazione tra sé e alterità mediante l'istituzione di una logica binaria dell'identità (Braidotti 2014). È in questo modo che il soggetto si è rivelato in grado di distinguere ciò che è *umano* da ciò che non lo è, tracciando un confine permanente tra sé e il mondo. Con il declino dell'umanesimo (cfr. Braidotti 2014, 24-33) e l'emergere dell'antiumanesimo – individuato da Braidotti in autori come Haraway, Foucault, Deleuze, così come nell'intera *generazione post-strutturalista* – si è avuta la disconnessione dell'agente umano dal ruolo universalistico auto-attribuitosi: il soggetto, svincolatosi dalla sua posizione dominante, si è infine rivelato non più come canone e modello della legge naturale, ma come costruito storico e contingente. Come rilevato da Braidotti, per Haraway ripensare il soggetto significa anzitutto ripensarne le radici corporee dacché «il corpo non è un dato biologico, ma un campo di iscrizione di codici socio-culturali: sta per la radicale materialità del soggetto, che si definisce soprattutto in rapporto alla tecnologia» (Braidotti 1995, 17).

Haraway, distanziandosi dall'interpretazione foucaultiana [11] delle modalità d'attuazione delle reti di potere (cfr. Foucault 1963; 1975; 1976) propone di sostituire alla normalizzazione dell'eterogeneità l'espansione di connessioni multiple: [12] in questo senso la ridefinizione della nozione di soggettività rende necessaria una cartografia che riveli, e al contempo sleghi, i rapporti di potere concentrati sul soggetto in quanto *corpo*. La corporeità, delineandosi come «una superficie d'incrocio di molteplici e mutevoli codici di informazione» (Braidotti 1995, 20) si compone sincreticamente sfumando i confini tra organismo e macchina: è da queste premesse che il *cyborg* [13] viene introdotto come figura capace di colmare il vuoto lasciato dalla ragione nell'istituzione di un piano concettuale che definisca il rapporto tra interno ed esterno (cfr. Haraway 1995). Secondo Braidotti «l'aspetto cartografico del cyborg sfocia direttamente sulla questione di come ripensare la soggettività» (Braidotti 1995, 16): Haraway, individuando nel pensiero dicotomico la chiave del pensiero occidentale, ne propone il superamento attraverso l'introduzione di nuovi modi di pensare. Se il pensiero dicotomico agisce attraverso la pedissequa istituzione di dualismi interni a ogni campo del sapere postulando una norma e una conseguente devianza da essa, così «le donne, i popoli di colore, gli animali, le macchine, etc, diventano immagini di un'alterità nei cui confronti il soggetto dominante ha un rapporto strumentale» (Braidotti 1995, 16).

Ma *chi* è questo soggetto dominante? Chi è l'*anthropos* su cui si fonda il paradigma antropocentrico? Parte della risposta discende da un'ulteriore domanda, qui posta da Deleuze e Guattari:

[11] Come sintetizza D. W. Smith: «Foucault ha trovato una risposta a questi problemi nel concetto di relazioni di potere: ogni forma di conoscenza (sia come campo di discorso che come campo di visibilità) è essa stessa un'integrazione di relazioni di potere, che Foucault ha definito come una capacità di influenzare e di essere influenzato o come ciò che altrove ha chiamato "governabilità", che precede la formazione di qualsiasi governo» (2016).

[12] Haraway descrive come le *vecchie dominazioni* del capitalismo tendevano a normalizzare le eterogeneità in categorie delineate come bianco, uomo, nero, donna; il capitalismo avanzato, invece, libera un'eterogeneità privata di una norma che appiattisce l'individuo privandolo di una soggettività che richiede di estendersi in profondità. Pertanto le nuove medicalizzazioni non agiscono più attraverso la normalizzazione, ma attraverso la *riprogettazione delle comunicazioni*, la proliferazione di ciò che Haraway descrive come il «tecno-balbettio, [...] linguaggio del doppio sostantivo con lineetta» (Haraway 1995, 88).

[13] Il termine *cyborg* si compone di *cyber* e *organism* e significa, nel linguaggio comune, l'ibrido di carne e tecnologia che caratterizza i corpi modificati da protesi e innesti *hardware*. In Haraway il termine viene risemantizzato come una «una figurazione non tassonomica della realtà attuale» (Haraway anno, 12): agendo per metafora, il cyborg si costituisce come individuo non sessuato, in grado di trascendere le categorie di genere, contemporaneamente macchina e organismo.

Perché ci sono tanti divenire dell'uomo, ma non un divenir-uomo? Anzitutto perché l'uomo è maggioritario per eccellenza, mentre i divenire sono minoritari, ogni divenire è un divenire-minoritario. Per maggioranza non intendiamo una quantità relativa più grande, ma la determinazione di uno stato o di un campione in rapporto al quale le quantità più grandi come le più piccole saranno dette minoritarie: uomo-bianco-adulto-maschio, ecc. (Deleuze & Guattari, 1980, 405).

Secondo Deleuze e Guattari la maggioranza non è un concetto meramente statistico – non interessa sapere se ci siano più uomini o zanzare per determinare chi è *maggioritario* – ma conseguente a uno stato di dominazione. In questo senso donne, bambini, animali, oggetti, molecole, sono tutti elementi minoritari. La funzione di visibilità (cfr. Deleuze & Guattari 1980) ci ha mostrato «sotto quale forma l'uomo costituisce la maggioranza, o piuttosto, il campione che la condiziona: bianco, maschio, adulto, “ragionevole”» (Deleuze & Guattari 1980, 406): l'europeo di derivazione hegeliana, colui che *detiene la parola*. È esattamente da queste premesse che Haraway introduce il concetto di *sapere situato*. Se l'*oggettività* restituisce il punto di vista dell'entità maggioritaria, l'elemento minoritario, composto da «gente che ha corpo perché non è concesso loro di non avere corpo» (Haraway 1995, 103), non ha modo di trovare alcuna rappresentazione. Nonostante da un lato si abbia una prospettiva per la quale i confini tra dentro e fuori della conoscenza sono concettualizzati come movimenti di potere e non esista pertanto una reale posizione interna privilegiata, [14] la scienza, dal punto di vista dei sociologi costruzionisti, si configura come un tentativo volto a persuadere gli attori sociali che *costruire* la conoscenza *costituisca* l'oggettività stessa (cfr. Latour 1991, Daston & Galison 2007). Il problema dell'oggettività dei sistemi di conoscenza viene affrontato da Haraway attraverso la metafora della visione: all'interno della dimensione corporea è possibile riconfigurare il sistema sensoriale che è stato in grado di significare la fuoriuscita dai confini del corpo marcato [15] e di entrare in «uno sguardo conquistatore che viene dal nulla» (Haraway 1995, 110). Lo sguardo, così costituitosi, rivendica per sé e per tutti i corpi non marcati la possibilità, il *potere*, di vedere senza essere visto, rappresentando e sfuggendo alla rappresentazione. Ciò che Haraway propone è una dottrina di oggettività situata nei corpi, che si ponga in contrasto con lo sguardo che «significa le posizioni marcate “Uomo” e “Bianco”» (Haraway 1995, 111). I saperi situati sono finalizzati all'elaborazione di un sapere autocritico che tenga conto dei soggetti, dei corpi, delle relazioni e delle differenze: ad essere fondamentale è il posizionamento *dei* soggetti in qualità di elemento fondativo per l'elaborazione di un sapere. Una riscrittura del corpo deve pertanto mettere in rilievo metaforico la visione: «l'oggettività si rivela essere questione di corpo particolare e specifico, e non di quella falsa visione che promette trascendenza» (Haraway 1995, 112); solamente una prospettiva parziale è in grado di portare a una visione oggettiva. In questo modo Haraway delinea come

noi non siamo i responsabili del mondo. Ci abitiamo solo, e cerchiamo di avviare conversazioni non innocenti attraverso i nostri strumenti protesici. [...] I corpi, in

[14] Secondo Haraway gli scienziati «raccontano parabole sull'oggettività e il metodo scientifico agli studenti dei primi anni, ma mai e poi mai uno scienziato *applicherebbe* la versione pubblicata sui libri di testo [...] C'è scarsa coerenza fra ciò che gli scienziati credono, o dicono di credere, e quello che poi fanno» (Haraway 1995, 105).

[15] Il corpo marcato, come sintetizzato dalla traduttrice dell'edizione italiana di *Manifesto cyborg* L. Borghi, è quello di «individui sottoposti a sostanze reagenti, tenuti sotto osservazione, ma anche individui marchiati, contrassegnati, stigmatizzati, tenuti sotto tiro» (Haraway 1995, 99).

quanto oggetti di conoscenza, sono nodi generativi material-semiotici. I loro *confini* si materializzano nell'interazione sociale. [...] Gli oggetti non preesistono in quanto oggetti; sono progetti di confine (Haraway 1995, 126).

La separazione tra sé e mondo, l'istituzione di un rapporto di familiarità tra mondo-madre e individuo definisce un soggetto biologico strutturato come un *noi* posto in contrapposizione a un *altro*. Il mondo, normalizzato e codificato attraverso i discorsi oggettivanti dei corpi non marcati, si insedia sul crinale che separa il soggetto dal mondo. La familiarità, resa tale da uno specifico e non esteso punto di visita – il quale si emancipa attraverso l'istituzione di una dicotomia fittizia tra natura e cultura – precipita continuamente nel non-familiare a causa della precarietà strutturale che la costituisce. Il mondo come *trickster* da interrogare ci ricolloca non più al suo centro, ma in relazione ad esso e al contempo ci permette di pensarci all'interno della *mesh* mortoniana, come un'entità agente e patente tra le altre.

In che modo la reinterpretazione di soggetto e mondo operata da Haraway modifica il rapporto tra le parti in relazione al concetto di *natura*? E quali strumenti offre per fronteggiare la *fine del mondo*? Secondo Morton l'entità-mondo è al centro di un continuo processo di oggettivazione: nozioni come *ambiente* e *natura* sono elementi che vengono prodotti in relazione al sistema economico in atto: la stessa nozione di *mondo* è il risultato di un processo di oggettivazione eterogeneo dato dall'accumularsi di iperoggetti (cfr. Morton, 2007), della biosfera, del clima, dell'evoluzione e, specifica Morton, del capitalismo stesso. A partire dalle fasi germinali del sistema capitalistico, con la complicità di un incremento demografico incontrollato, [16] le attività umane sono diventate il fattore maggiormente incidente sui cicli biogeochimici fondamentali; dalla metà del Novecento, l'impatto umano sul pianeta e sulla biosfera è aumentato come mai prima di allora. A partire dal 1945, l'arco temporale compreso in ciò che viene definita *Grande Accelerazione* racchiude in sé la durata delle vite della quasi interezza della popolazione che attualmente occupa la superficie del pianeta, configurandosi così come «il periodo più anomalo e meno rappresentativo dei rapporti tra la nostra specie e la biosfera in una storia lunga 200.000 anni» (Engelke & McNeill 2013, 6). Morton riflette su come, a dispetto del nome che lo contraddistingue, il termine *Antropocene* denoti un periodo in cui è il non-umano a venire più che mai in contatto con l'essere umano. Jason W. Moore, storico dell'ambiente, sostiene che il termine *Antropocene* non sia sufficiente – e sia a tratti forviante – nel descrivere l'epoca in cui stiamo vivendo; non si tratta di una *Età dell'uomo*, ma dell'*Età del Capitale*: il Capitalocene. Il processo più elementare del sistema capitalistico è la trasformazione di una materia prima in un prodotto finito; la materia prima non deve necessariamente essere *naturale*: essa di fatto non esiste prima della sua entrata nel processo produttivo. Ciò che si pone al di fuori dello spazio-del-lavoro è «una massa indistinta che si guadagna il titolo di prodotto di valore solo dopo che un qualche tipo di lavoro l'ha modellata» (Morton 2013, 145). La materia prima è ciò che entra nella fabbrica – sia essa manodopera, tempo, bulloni, animali – mentre il Capitale è ciò che ne esce sotto forma di prodotto. Secondo Morton non sorprende, pertanto, che il capitalismo industriale

[16] Se nel 1780 la Terra aveva circa 800 milioni di abitanti, nel 1930 ne ospitava due miliardi e nel 2011 sette miliardi.

abbia ridefinito la Terra come un pericoloso deserto: finché ciò che esce è Capitale, ciò che è entrato è indistintamente sacrificabile.

La concezione antropocentrica presuppone un concetto omogeneo di umanità che non tiene conto dei rapporti di potere derivanti da un preciso modello economico in atto. Nell'Antropocene l'uomo viene posto come soggetto universale alla base dei processi di cambiamento geologico: l'umanità, in questa interpretazione, si configurerebbe come un unico soggetto indifferenziato in grado di modificare le componenti chimiche dell'atmosfera, condizionando i rapporti tra ambiente, umani e non-umani. Una visione di questo genere si fonda su una netta separazione tra uomo e natura, un dualismo che vede un'astratta idealizzazione della natura assoggettata dallo sguardo del conquistatore umano. L'umanità così descritta deriva dall'uniformazione delle molteplicità dei saperi situati in un unico centro di potere, non marcato, occidentale e colonialista. Come sostiene Moore: «l'argomentazione antropocentrica dominante oscura le relazioni effettivamente esistenti attraverso le quali uomini e donne fanno la storia con il resto della natura: la relazione di potere, (ri)produzione e ricchezza nella rete della vita» (Moore 2014, 4). Il rapporto tra uomo e natura è radicalmente mutato con l'instaurazione e l'espansione, a partire dal sedicesimo secolo occidentale, del capitalismo: natura e capitale hanno intessuto un rapporto dialettico di mutua influenza e trasformazione. Secondo Moore, più che soffermarsi sulle conseguenze del rapporto causale tra uomo e natura, è necessario analizzare le relazioni che comportano quelle stesse conseguenze. Il capitalismo ha attuato una doppia trasformazione del mondo naturale: da un lato, attraverso deforestazione e industrializzazione ha modificato permanentemente e agendo sempre più repentinamente su larga scala, il paesaggio e l'ecosistema terrestre; dall'altro ha rafforzato l'idea di una natura che è *Natura*, un elemento estraneo alla dimensione culturale e terra incontaminata di conquista. Laddove la prima modificazione si rivela nella crisi climatica, la seconda si ripercuote sulla concettualizzazione del non-umano: esso smette di essere un co-agente interno alla maglia e viene sistematizzato come termine esterno della relazione uomo/natura. Il capitalismo ha, in questo modo, contribuito al processo di ri-semantizzazione della natura attraverso una duplice trasformazione: oltre alla modifica permanente del paesaggio terrestre, fondando il proprio meccanismo sul costante aumento di produzione, il Capitale ha relegato ciò che ha definito come *naturale* alla posizione di scarto amorfo rispetto al processo di produzione. Morton riporta che, nel momento in cui scrive, la terra è rivestita lungo la propria circonferenza da uno strato di materiali radioattivi depositati a partire dal 1945: il mondo *ha iniziato a finire* nel momento in cui l'uomo ha iniziato a lasciare tracce indelebili della propria permanenza: «gli iperoggetti hanno provocato la fine del mondo. Ovviamente il pianeta Terra non è esploso: ma il concetto di *mondo* ha smesso di essere operativo» (Morton 2018, 17).

Per quanto i suoi scritti precedano di oltre un secolo gli autori menzionati finora, è stato Jakob von Uexküll il primo autore a introdurre la nozione di ambiente in biologia, correlandola strettamente a quella di animale. Ciò che vorremmo suggerire in questa sede è di coniugare il ripensamento harawayano del rapporto tra soggetto e mondo, le considerazioni sulla fine del mondo di Morton e il pensiero del biologo estone riguardo alla relazione tra soggetto – umano o non-umano che sia – e ambiente.

M. Mazzeo, nella prefazione all'edizione italiana di *Ambienti animali e ambienti umani*, esplicita come segue l'obiettivo di von Uexküll:

Mettere in crisi in modo definitivo un pregiudizio antropocentrico, l'idea che le varie specie animali [...] vivano in uno spazio senso-motorio identico al nostro, come se le nostre modalità di senso e di azione costituissero il punto di riferimento per la vita di qualunque organismo (von Uexküll 2013, 14).

La prima differenza tra ambiente umano e ambiente animale è data dal tipo di rapporto che si instaura tra il soggetto – sia esso animale o umano – e l'ambiente in cui si muove. Se nelle specie animali il rapporto con l'ambiente è di *uno a uno* – ad ogni specie corrisponde un solo ambiente – nel caso della specie umana l'ambiente si forma a partire dal singolo individuo. Questa peculiarità, secondo von Uexküll, è al contempo una risorsa e un problema: «gli esseri umani sono privi del piano costitutivo (*Bauplan*) in grado di armonizzare i comportamenti delle altre forme di vita» (von Uexküll 2013, 14). In secondo luogo, l'ambiente dell'essere umano si distingue per via del suo carattere *aperto*, un ambiente non già dato – come nel caso animale, anche se non completamente – ma che deve essere costruito. In questo modo ciò che è costituito dai dintorni delle specie animali – il sostrato materiale della Terra esterno al loro habitat – corrisponde all'ambiente umano stesso: ciò che ne consegue è una sovrapposizione di mondi tra l'ambiente umano e il dintorno animale; «l'assorbimento tra ambiente e dintorni è reciproco: se i dintorni assumono il carattere specie-specifico dell'ambiente, questo [...] finisce per trovarsi alle prese con [...] i dintorni» (von Uexküll 2013, 14). In questo modo, con il collasso dell'ambiente sui dintorni, si ha la scomparsa del confine tra le due strutture. Secondo von Uexküll il rapporto tra animale e ambiente è sempre ottimale, mentre il rapporto che si instaura tra animale e dintorni è pessimale: [17] cosa succede, dunque, nel luogo della loro sovrapposizione? Le alternative, entrambe da scartare, sono due: o l'ambiente viene assorbito dai dintorni diventando anch'esso un'entità pessimale, o i dintorni si appiattiscono nell'ambiente, elevandosi allo stato ottimale. Nel primo caso si ha una visione interna all'habitat, nel secondo una visione che procede dall'esterno; il rovesciamento causato dall'intersezione dei due elementi si concretizza nell'immersione della vita umana «in un ambiente non ottimale e in dintorni non pessimali» (von Uexküll 2013, 31). Tra i numerosi autori che hanno ripreso il pensiero di von Uexküll troviamo nuovamente Deleuze: secondo il filosofo francese, nell'analisi biologica della zecca, von Uexküll definisce l'animale secondo tre affetti:

il primo di luce (arrampicarsi sulla sommità di un ramo); il secondo, olfattivo (lasciarsi cadere sul mammifero che passa sotto il ramo); il terzo calorifico (cercare la zona senza peli e più calda). Un mondo con tre affetti solamente, in mezzo a tutto ciò che accade nella foresta immensa (Deleuze 1970, 117).

Se da una parte per la fisiologia «qualunque essere vivente è un oggetto, situato in un mondo che è sempre lo stesso, quello umano» (von Uexküll 2013, 43) per la biologia, al contrario, ogni essere vivente deve essere interpretato

[17] In von Uexküll viene definito *ottimale* il rapporto che si instaura tra un animale e il suo ambiente, mentre *pessimale* quello tra un animale e i suoi dintorni. Per le specie animali i *dintorni* sono l'invariante costituito dalla struttura materiale della Terra, alla quale corrisponde l'ambiente umano.

come un soggetto immerso nel *proprio mondo*, di cui è esso stesso il proprio centro. Se per un certo meccanicismo cartesiano (cfr. Descartes 2007, 55) l'animale non è nulla più di un meccanismo che reagisce a impulsi, secondo von Uexküll è necessario chiedersi se la zecca possa essere considerata un soggetto. Ciò che il biologo ne conclude è che, nonostante sia costituita da tre sole marche percettive e tre solo marche operative, la zecca abbia e viva in un proprio *ambiente*. La peculiare struttura percettiva ed esistenziale – la zecca sopravvivere fino a diciotto anni senza nutrirsi – ci suggerisce, e che nonostante

La nostra impressione (sia) che il tempo faccia da contenitore per qualunque avvenimento e che, di conseguenza, sia l'unico elemento stabile nel continuo fluire degli avvenimenti, [...] è il soggetto a dominare il tempo del suo ambiente. Mentre fino ad ora avremmo detto che senza tempo non può darsi un soggetto vivente, ora sappiamo che occorre dire il contrario: senza soggetto vivente, il tempo non può esistere (von Uexküll 2013, 53).

Ogni soggetto costituisce intorno a sé una rete di relazioni con *alcune* proprietà possedute dalle cose, in modo tale da conferire significato alla cosa stessa nella sua interezza e al suo rapportarsi. Ogni soggetto vive in un mondo in cui esistono solo realtà soggettive: gli stessi ambienti non rappresentano altro che realtà soggettive e chiunque ne contesti l'esistenza, secondo von Uexküll, non «conosce quali sono le fondamenta del suo stesso ambiente» (von Uexküll 2013, 155).

La quercia (cfr. von Uexküll 2013, 155) si costituisce nell'intersezione di differenti mondi: per la volpe che ha realizzato la propria tana tra le sue radici, esso appare come un riparo dalle intemperie; per la civetta, totalmente estranea alle sue radici, sono i rami a offrire riparo e a proteggerla da eventuali attacchi; per lo scoiattolo, sempre nei rami, trova dei trampolini per spiccare salti tra le fronde; per gli uccelli, gli stessi rami, offrono un luogo sicuro per nidificare; per la formica, che usufruisce solo della corteccia, essa appare come terreno di caccia; per il cerambice, piccolo coleottero tipico delle querce, è un luogo in cui depositare le uova, cosicché le larve possano addentrarsi nei tunnel creati dalle venature del legno e trovare riparo dai pericoli. «Ogni ambiente ritaglia una zona dell'albero le cui proprietà sono adatte a farsi portatrici delle marche percettive e operative dei vari circuiti funzionali» (von Uexküll 2013, 155). La medesima parte, sia essa ramo, corteccia o radice, può ospitare *mondi* differenti: può essere una piccola superficie o un'enorme piattaforma a seconda del soggetto che vi ci si interfaccia. Secondo von Uexküll, mettendo insieme tutte le proprietà per certi versi contraddittorie della quercia, si otterrebbe il *caos*. Ciò nonostante tutte queste proprietà «compongono un unico soggetto, strutturato solidamente, che racchiude in sé e si fa portatore di tutti gli ambienti» (von Uexküll 2013, 155) senza essere riconosciuto – né riconoscibile (cfr. Nagel, 2013) – dagli altri soggetti. L'astronomo, osservando il cosmo con le più sofisticate protesi ottiche in grado di costruire, non ne vede che un'infinitesima parte, selezionata e plasmata dalle sue peculiarità. Allo stesso modo, l'ambiente restituito dal chimico, dal fisico, dallo psicologo, è una rappresentazione parziale di un ambiente «eternamente inaccessibile» (von Uexküll 2013, 162).

Inizialmente abbiamo connesso, contestualmente alla definizione di *fine del mondo* come scomparsa di un *telos*, l'erosione dell'idea di futuro alle trasformazioni biologiche e climatiche sviluppatasi, attraverso l'uomo, durante l'Antropocene. Successivamente abbiamo individuato nel riscaldamento globale la più compiuta manifestazione delle attività di matrice antropica intensificate a partire dal tardo Settecento. In questo modo abbiamo potuto tessere una relazione tra le due entità coinvolte: il riscaldamento globale ha fatto sì che *il mondo finisse*, imponendoci, prima di poterne creare uno *nuovo*, la necessità di imparare ad *abitarlo* nel momento della sua catastrofe. Quando la nozione di "mondo" ha smesso di rispecchiare l'entità-mondo nella sua molteplicità, intessendo un senso fragile di familiarità nei confronti dell'ambiente in cui ci muoviamo, il pensiero antropocentrico ha fornito una cartografia del reale non in grado di rispecchiarne la complessità. Per abitare la fine di *questo* mondo abbiamo visto, con Morton e Haraway, come sia necessario instaurare un nuovo piano di coesistenza, muovendoci attraverso dei processi di decentramento della soggettività umana verso nuove riflessioni sul nostro rapporto con l'alterità. Infine, con von Uexküll, abbiamo visto come la fragilità costitutiva alla base del rapporto di subordinazione tra soggetto e mondo sia dovuta alle false premesse sulle quali esso è stato fondato: nel caso della relazione tra soggetto e mondo, *nostro* non indica un rapporto di proprietà tra le parti, ma qualifica esclusivamente come *nostra* l'esperienza del mondo; esso è, sì, il nostro ambiente – una *versione* del mondo plasmata dalle nostre peculiarità percettive ed intellettive – ma, al contempo, rimane un sostrato impersonale eternamente inaccessibile nella sua totalità. Quali tagli effettuare in questo caos (cfr. Deleuze & Guattari 1991) determinerà [18] il nostro modo di abitare la fine del mondo.

[18] A differenti tagli agenziali corrisponde l'inclusione o l'esclusione di determinate entità nel processo di intra-attività iterative del farsi del mondo (Barad 2007).

## Bibliografia

- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Braidotti, R. *La molteplicità: un'etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea*. In Haraway, D. J. (1995). *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. Trad. it di L. Borghi. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2013). *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*. Trad. it di A. Balzano, Roma: DeriveApprodi.
- Danowski, D. & Viveiros de Castro, E. (2017). *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*. Trad. it di A. Lucera & A. Palmieri. Milano: Nottetempo.
- Daston, L. & Galison, P. (2007). *Objectivity*. New York: Zone Books.
- Deleuze, G. (1970). *Spinoza, Filosofia pratica*. Trad. it di M. Senaldi. Nocera Inferiore: Orthotes.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980) *Mille piani*. Trad. it di G. Passerone. Roma: Cooper & Castelveccchi.
- Id. (1991) *Che cos'è la filosofia?* Trad. it di A. De Lorenzis. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. & Parnet, C. (1980). *Conversazioni*. Trad. it di G. Comolli. Milano: Feltrinelli.
- Descartes, R. (2007). *Discorso sul metodo*. Trad. it di M. Garin. Siena: Barbera.
- Engelke, P. & McNeill, J. R. (2013). *La grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945*. Trad. it di D. Cianfriglia, F. Rossa, C. Veltri. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (1963). *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo clinico*. Trad. it di A. Fontana. Torino: Einaudi.
- Id. (1975). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Trad. it di A. Tarchetti, Torino: Einaudi.
- Id. (1976). *Storia della sessualità: 1. La volontà di sapere*. Trad. it di P. Pasquino e G. Procacci, Milano: Feltrinelli.
- Godani, P. (2016). *Deleuze*, Roma: Carocci
- Haraway, D. J. (1995). *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. Trad. It. di L. Borghi. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2019). *Chthulucene*. Trad. it di C. Ciccioni e C. Durastanti. Roma: Nero.
- Latour, B. (1991). *Non siamo mai stati moderni*. Trad. it di G. Lagomarsino e C. Milani. Milano: Elèuthera.
- Moore, J. W. (2014). The Capitalocene Part I: On the Nature & Origins of Our Ecological Crisis, *The Journal of Peasant Studies*, 1-37.
- Morton, T. (2018). *Iperoggetti*. Trad. it di V. Santarcangelo. Roma: Nero.
- Id. (2019). *Come un'ombra dal futuro, per un nuovo pensiero ecologico*. Trad. it di L. Candidi. Sansepolcro: Aboca.
- Nagel, T. (2013). *Cosa si prova ad essere un pipistrello?* Trad. it di T. Falchi. Roma: Castelveccchi.
- Smith, D. W. (2016). *Two concepts of resistance: Foucault and Deleuze*. In N. Morar, T. Nail, D. W. Smith (Eds). *Between Deleuze and Foucault* (pp. 264 – 284). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- von Uexküll, J. (2013). *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*. Trad. it di M. Mazzeo. Macerata: Quodlibet.
- Zourabichvili, F. (2012). *Il vocabolario di Deleuze*, Trad. it di C. Zalteri. Mantova: Negretto.